

Anno VII – nuova serie – n. 7 – Roma 7 febbraio 2015

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

“Ictu oculi”

Opposizione “al” o “nel” governo?

Gli ultimi sviluppi delle vicende politiche italiane lasciano intravedere uno scenario per alcuni aspetti — ma non certo *in integro* — nuovi.

Ricordiamo che la vita politica si svolge oggi all'interno di uno schema dirigistico inaugurato dalla “rimozione forzata” del governo di Silvio Berlusconi nel 2011, transitato attraverso il governo “tecnico” di Mario Monti, il governo “di larghe intese” di Enrico Letta e, ultimamente, il governo “delle riforme” di Matteo Renzi. Nessuno di questi personaggi, si noti, è asceso alla guida del governo nazionale perché eletto dagli italiani, bensì per meccanismi “interni” nel primo caso alla Presidenza della Repubblica, nel secondo del Partito Democratico.

Né la fuoriuscita di Forza Italia dal governo di larghe intese, né l'ascesa del giovane dirigente toscano del PD hanno alterato la sostanza di questo schema. Se agli inizi il centrodestra lo ha subito, più tardi pare averlo abbracciato in maniera volontaria e volenterosa. Che cos'è il cosiddetto Patto del Nazareno se non una riedizione di un governo di larghe intese con la componente maggiore dell'ex centrodestra nominalmente all'opposizione ma in realtà in veste di *partner* determinante per la vita del governo di sinistra-centro di Renzi? Non si tratta — ormai emerge chiaro — di un patto strategico, circoscritto all'attuazione delle riforme di sistema più urgenti — legge elettorale, Costituzione — ma di una intesa di maggior — non oso scrivere “lungo” — periodo che, nonostante lo “strappo” sull'elezione del Presidente della Repubblica, assume l'aspetto di un vero e proprio patto di governo. Caduta l'opposizione della maggior forza politica del centrodestra, pare caduta anche l'opposizione *tout court*. Lo conferma l'emarginazione pressoché totale dei “cespugli” del PD dai centri

► p. 2

IN QUESTO NUMERO

■ *Nel mondo di ieri era consueto per i cattolici cercare un terreno d'intesa con gli “uomini di buona volontà” appellandosi alla legge naturale. Ma è davvero possibile continuare a farlo oggi, si chiede Samuel Gregg?*

Samuel Gregg

È ancora valido il ricorso alla legge naturale e alla retta ragione?

► p. 3

■ *Nuovi affioramenti letterari cercano di rinverdire le tradizionali leggende anti-cristiane dell'eresia gnostica*

Ermanno Pavesi

Un nuovo “Vangelo” rivelerebbe il matrimonio fra Gesù e Maria Maddalena

► p. 8

■ *Un breve ma efficace richiamo da parte di un giovane studioso del pensiero cristiano della reductio ad unum di vero, bene e bello operata dalla filosofia cristiana classica, declinata secondo la riflessione di san Tommaso d'Aquino*

Ignazio Cantoni

Una introduzione al problema del bello

► p. 15

■ *Problemi e prospettive del gigante asiatico a metà del secondo decennio del secolo XXI*

Emanuele Gagliardi

Dove sta andando la Cina?

► p. 21

■ *Contro la “mistica” della liberazione sessuale. Il punto di vista del filosofo conservatore inglese*

Roger Scruton

Is sex necessary? Miseria dell'ossessione progressista sulla liberazione sessuale

► p. 26

■ *Un ricordo del venerabile pontefice Pio XII nelle memorie di uno scrittore conservatore francese del secolo scorso*

Michel de Saint-Pierre

Memoria di Pio XII, a cinque anni dalla dichiarazione dell'eroicità delle virtù

► p. 32

di potere — tranne le “grane” del Viminale e della Sanità, lasciati alla coalizione dei “volonterosi” — e la parallela occupazione dei medesimi, nonché dell’intera scena politico-mediatica da esponenti del PD fedeli al *premier*.

Se da sempre il disegno della sinistra è di ridurre la società allo Stato e lo Stato al partito, riducendo gramscianamente la politica e la vita politica a sfumature interne al partito egemone, oggi questo disegno, da noi sempre sconfitto, pare aver trovato corpo e *partner* disponibili nei resti della classe dirigente di centrodestra, che era ancora — legittimamente — al potere nel 2011. Oggi Renzi è divenuto lo spregiudicato asso pigliatutto della politica, non solo per il carisma che lo avvolge e la sponsorizzazione di molti poteri forti che lo sostengono: la dialettica politica, a dispetto dei numeri reali, tende così ormai a essere convogliata entro il grande — e destinato a crescere ancora — contenitore del Partito postcomunista e dei suoi magri *supporter* parlamentari. Al di fuori, alla vera opposizione — che non si autoescluda come il MoVimento 5 Stelle —, rimane ben poco: maggioranza e opposizione si attestano ormai non tanto fuori, quanto all’interno dell’area di governo.

C’è una sinistra: quella di Bersani, Civati e sindacati; c’è il centro renziano; c’è la “destra” “moderata” dell’NCD e simili — in attesa di essere raggiunti dalla scheggia montiana di Corrado Passera —; c’è la “destra” di Forza Italia; c’è una “destra estrema”, che pare incarnarsi nei sostenitori della linea “nazarena” de *il Foglio* già di Ferrara e ora di Cerasa. Non manca la componente cattolica: i cattolici democratici della *ex* Margherita dentro lo spazio renziano e, fuori, i cattolici raggruppati intorno al nuovo quotidiano *La Croce* — che ha definito «*un miracolo*», l’elezione di Sergio Mattarella —, che completa, fino a chiudere ogni pertugio, lo schieramento “di fuoco” mediatico favorevole al governo.

Sono soprattutto queste due ultime *entry* a contribuire a configurare il blocco renziano come una sorta di Partito della Nazione, al cui interno, un po’ come ai tempi del fascismo-regime, convivono e talora confliggono vivacemente — ma “ragionevolmente” — anime diverse: sinistre, centri e destre, che però monopolizza di fatto e di diritto le istituzioni e la vita democratica. Basta ascoltare e vedere le cronache politiche sui quotidiani e sulle televisioni: dove non arriva il protagonismo straripante di Renzi, arriva — Tizio ha detto, Caio ha fatto, Sempronio ha scritto — sempre qualcuno “in quota” PD.

In questo scenario dalla dialettica sempre più “bloccarda” e bloccata — e, cosa non di scarso rilievo, dal sorvolo “asimmetrico” sempre più frequente, ancorché a senso unico, sulle regole e sul *fair play* propri del sistema democratico — non può non rattristare lo spettacolo dell’opposizione di destra, dei *drop out* “a destra”, del predetto blocco.

Senza voler sparare sulla Croce Rossa, non si può non accorgersi che le formazioni a destra di Forza Italia non sanno muoversi, non sanno “far male”, a tutti i livelli, anche dove conservano un briciolo di potere — con la sola eccezione forse delle regioni governate dalla Lega —, non sono capaci d’indossare le ragioni vere degli italiani schiacciati in tutti i sensi dallo Stato e dall’avanzata pseudo-riformistica del *panzer* Renzi e dei suoi amici. Si battono, nelle loro componenti più reattive, su obiettivi come l’Europa, l’euro, l’immigrazione, che non è assolutamente in loro potere, né in quello di forze ben più potenti, raggiungere. E tralascia invece di coltivare mete di lotta ben più concrete e legate al

loro DNA — e al DNA conservatore —, come la giustizia fiscale e il federalismo negato.

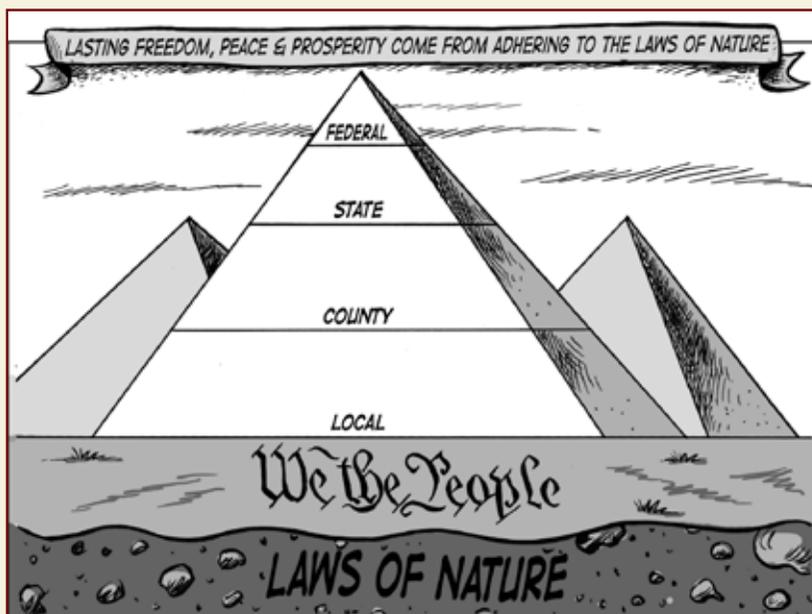
Dov’è la rivolta contro un fisco ogni giorno più ossessivamente e furbescamente predatorio, che lavora con zelo per instaurare un socialismo all’italiana, senza *kolkhoz*, ma con l’esproprio progressivo e “freddo” di ogni capitale privato che possa arginare lo strapotere dello Stato e della finanza apatride? Dov’è la difesa di una famiglia naturale sempre più vilipesa e smantellata dalle Corti ideologizzate e da gruppuscoli “libertari” drogati di menzogna di ogni risma e tendenza? Dov’è la lotta per la vita innocente, ai suoi esordi e al suo epilogo? Dov’è un disegno alternativo e spregiudicato di accoglienza dell’immigrazione? Dove ci si batte per una scuola libera dallo Stato, non prona alla *laïcité* alla francese e non bivacco di *lobby* LGBT?

Questa opposizione da destra non solo non sa muoversi, ma non sa neanche aspettare che “passi la nottata”, che si esca da questo frangente oggettivamente e duramente ostile in cui, dal punto di vista della destra, l’Italia versa, cercando di costruire un’alba migliore, lavorando non per domani, ma per il prossimo decennio... E questo di norma si fa formulando critiche non episodiche, riscoprendo tesi e maestri di valore, rielaborando cioè una cultura politica alternativa al dirigismo rosso del PD, preparando uomini e strutture per il domani. Si vede qualcosa del genere all’orizzonte? Davvero ben poco...

Come ho già avuto modo di scrivere, fenomeni spontanei in controtendenza, anche se sporadici, non mancano. Nonostante la pressione mediatica, che smorza ogni opposizione reale annegandone e inquinandone le ragioni all’interno di decine di dibattiti e *talk show* dove si dice tutto e il contrario di tutto — senza dimenticare l’azione di copertura esercitata dalle false *élite* di opposizione —, il corpo sociale dà segni di reazione spontanea alla pressione esercitata simultaneamente sul piano fiscale, identitario e bioetico dal governo di sinistra-centro.

Non pochi gruppi cattolici, per esempio — nel pressoché generale disimpegno delle *élite* ufficiali e dei maggiori movimenti di apostolato laicale —, hanno manifestato sussulti reattivi e identitari contro la calata ultimativa della scure progressista in materia di *gender*, di famiglia e di vita. A parte sparuti sforzi — talora anche efficaci — d’integrare questi conati per creare di una massa critica — non necessariamente numerica — che si trasformi in *lobbies* che abbiano qualche *chance* di successo nel rallentare l’avanzata delle avanguardie de-moralizzatrici incistate nell’area di governo, questi fermenti sembrano però abbandonati a se stessi, divisi al loro interno e in pericolo sul lungo termine di spegnersi o di essere soffocati. Manca in altre parole una piattaforma politica che indossi in maniera organica l’intero *bouquet* delle istanze di libertà del corpo sociale — dallo “Stato minimo” alla giusta tassazione, dalla vita alla famiglia, dalla libertà religiosa a una vita meno moralmente dissipata e più ricca di senso della comunità —, che funga da catalizzatore e da volano politico di esse.

Sono consapevole che la mia argomentazione di situa sul piano generale e, quindi, generico, e contiene non pochi elementi di *wishful thinking*: francamente però non riesco a intravedere all’orizzonte alcuna personalità o soggetto collettivo in grado di tradurre le istanze di autodifesa antiprogressista e conservatrice in un programma di azione politico-parlamentare dignitoso. Ma credo che già individuare esigenze e obiettivi reali non sia uno sforzo inutile.



Nel mondo di ieri era consueto per i cattolici cercare un terreno d'intesa con gli "uomini di buona volontà", anche non credenti, sulla base della tavola dei principi e dei valori inscritti nella natura dell'uomo così come un'antropologia razionale condivisa poteva riconoscerli. Anche di recente tanto papa Benedetto XVI, quanto organi dottrinali vaticani si sono espressi in favore della ricerca di una "grammatica comune" per dialogare con l'uomo del XXI secolo che si colloca ormai entro un altro "cosmo semantico". Ma è davvero possibile farlo, si chiede Gregg?

È ancora valido il ricorso alla legge naturale e alla retta ragione?*

di Samuel Gregg

Gli ultimi mesi [del 2014] hanno segnato l'emergere di un dibattito¹, tuttora in corso, fra i conservatori americani, special-

mente fra i conservatori d'ispirazione religiosa e, ancora più in particolare, fra i cattolici conservatori.

Il dibattito verte su come i conservatori possono — e, in alcuni casi, persino devono — impegnarsi in uno spazio pubblico che sembra sempre più dominato dalle premesse culturali e dagli interessi del moderno progressismo.

A rischio di una eccessiva semplificazione, da una parte stanno quelli che si possono forse meglio chiamare "macintyriani", cioè i seguaci del filosofo Alasdair MacIntyre e del suo fondamentale saggio *After virtue (Oltre la virtù)*² del 1981. Costoro ri-

* Traduzione redazionale dell'articolo *Are Appeals to Natural Law and Right Reason Still Effective?*, apparso sulla rivista americana online *Crisis magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity*, del 12 novembre 2014 (cfr. <<http://www.crisismagazine.com/2014/appeals-natural-law-right-reason-still-effective/>>), che, a sua volta, lo ha ripreso da *Public Discourse* (cfr. <<http://www.thepublicdiscourse.com/2014/10/13939/>>), la rivista online del Witherspoon Institute, del 22 ottobre 2014. Samuel Gregg è direttore di ricerca presso l'Acton Institute di Grand Rapids, nel Michigan. È autore di molti libri fra cui, ultimi, *Becoming Europe. Economic Decline, Culture, and How America can Avoid a European Future* (2013) e *Tea Party Catholic* (2013). Aggiunte redazionali fra parentesi quadre.

¹ Cfr. ROD DREHER, *Ghosts of Colson & Neuhaus*, in *The American Conservative. Realism and reform*, 1° ottobre

2014, alla pagina <<http://www.theamericanconservative.com/dreher/ghosts-chuck-colson-richard-john-neuhaus-first-things/>>, consultata — come tutte altre pagine web citate in questo articolo — il 20-1-2015.

² Cfr. ALASDAIR MACINTYRE, *After virtue. A study in moral*

tengono che l'avanzata del progressismo nel campo della cultura accademica e della cultura in generale, specialmente nei *media*, è oggi così accentuata da rendere estremamente difficile l'azione di qualunque altra forza che voglia influenzare la pubblica opinione. Alcuni sostengono addirittura che vi sono degli elementi costitutivi dell'"esperimento americano" — cosa che sembra esprimere una sorta di materialismo lockeano — che impongono obbligatoriamente, in ultima istanza, l'emarginazione di argomenti alternativi a quelli progressisti.

Nell'altro campo si trovano quelli che potremmo chiamare "murrayiti", seguaci del filosofo gesuita John Courtney Murray e del suo altrettanto importante testo *We Hold These Truths (Noi crediamo in queste verità)*³ del 1960. Questo gruppo non fa fatica a riconoscere che la cultura — intellettuale e popolare — in America è davvero in pessime condizioni. Ma non sono convinti che l'esperimento americano sia alla frutta o irrimediabilmente sbagliato. Al contrario, sostengono che la maggior parte dei principi alla base della Fondazione dell'America continua a offrire ai conservatori religiosi un contesto generale saldo, che consente loro di portare avanti i propri programmi politici, sociali, economici e di sicurezza nazionale.

Il significato di questa discussione, tuttavia, va ben al di là del mondo cattolico conservatore. La sua importanza per settori più ampi — non solo per i cattolici, ma anche per gli altri cristiani, per gli ebrei e per i laici di orientamento conservatore — è legata alla risposta a questa importante domanda: la legge naturale e l'appello alla retta ragione sono ancora l'elemento essenziale nelle prese di posizione pubbliche dei conservatori americani?

1. Dopo *After Virtue*

Qualcosa di questo dibattito si è visto prefigurato già negli scambi di opinione scaturiti dalla pubblicazione di *After Virtue* di MacIntyre. L'influenza dell'illuminismo nella cultura — suggeriva MacIntyre — ha reso parole come "virtù" pressoché incomprensibili anche per l'ascoltatore più in sintonia. Anche se MacIntyre, in opere più tarde, quali *Whose Justice? Which Rationality?*⁴ del 1988, ha

rivisto e condizionato le proprie considerazioni — storicistiche e improntate al particolarismo morale —, non sono mancati critici che hanno sostenuto che il suo approccio correva il serio rischio di ridurre la legge naturale a "ennesima tradizione".

Una delle critiche a MacIntyre è venuta da Robert Peter George in un articolo uscito su *Review of Metaphysics* e intitolato *Moral Particularism, Thomism and Traditions*⁵, del 1989. Nell'articolo egli sosteneva che la pretesa della legge naturale di basarsi su una ragione pratica in grado di "andare la di là della tradizione e di conseguire verità universali" poteva essere inavvertitamente relativizzata se si poneva troppo l'accento sul contesto culturale.

Certamente, George riconosceva che era più facile per la gente percepire la legge naturale se viveva in una cultura dove si affermava che a) esiste una verità al di là delle evidenze empiriche e b) si può conoscerla attraverso l'applicazione rigorosa della ragione pratica. Esiste anche — e George era d'accordo — una notevole tradizione di studi sulla legge naturale, all'interno della quale gli addetti ai lavori si sono confrontati per secoli nell'intento di chiarire i suoi fondamenti e le sue implicazioni per la politica, il diritto e l'economia. Ma — sottolineava George — l'essenza ultima della legge naturale si ritrova nella tesi secondo cui la retta ragione è intrinseca alla struttura dell'uomo. Ne consegue che la conoscenza di alcune verità pratiche fondamentali è possibile universalmente, nonostante gli ostacoli creati dalla cultura, dall'ignoranza e dall'istituzionalizzazione di comportamenti illeciti: tutti elementi che potrebbero impedire, per esempio, di accorgersi in determinati momenti che i sacrifici umani sono sempre qualcosa di sbagliato.

Per molti aspetti, con tutta probabilità, gli americani che oggi si definiscono conservatori si trovano di fronte a un dibattito analogo. Molti di essi sembrano attratti dall'idea di recedere da uno spazio pubblico che in America giudicano irrimediabilmente compromesso, uno spazio dove non c'è Dio, se non una Divinità-orsacchiotto, il cui compito principale è quello di coccolare e di assecondare i sentimenti dell'individuo, una divinità che ha in John Bordley Rawls (1921-2002) il suo profeta. Se la maggior parte di questi conservatori non sostiene (ancora) soluzioni "alla Amish"^[6] dell'attuale crisi culturale,

theory, Duckworth, Londra 1981 [trad. it., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 2ª ed., Armando, Roma 2007].

³ Cfr. JOHN COURTNEY MURRAY, S.J., *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, Kansas City (Mo) 1960 [trad. it., *Noi crediamo in queste verità*, Morcelliana, Brescia 1965].

⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, South Bend (In) 1988.

⁵ Cfr. ROBERT P. GEORGE, *Moral Particularism, Thomism and Traditions*, in *Review of Metaphysics*, anno XLII, The Catholic University of America, Washington (DC) 1989, pp. 593-605.

[6] Cioè di sviluppo volontariamente e completamente separato e avulso dal contesto sociale dominante, come fa la congregazione degli Amish in Ohio e in Pennsylvania, la quale

essa vede peraltro con scetticismo, dato il contesto dominante, la prospettiva di persuadere la gente della bontà degli argomenti conservatori.

2. Che cosa c'è di sbagliato nell'“opzione Benedetto”

Visto lo stato della cultura intellettuale e popolare in America, posso capire che alcuni conservatori siano tentati da una scelta “alla Amish”. A mio personale giudizio, il ragionamento che sta alla base di quella che è stata spesso definita “opzione Benedetto” — da san Benedetto (480 ca.-547) e dai monaci che si ritirarono a Norcia (Perugia) nel bel mezzo della decadenza dell'Impero Romano d'Occidente — è che preservare isole di fioritura umana in mezzo al caos circostante è un modo per garantire, per prima cosa, la conservazione di qualche briciola di civiltà e, quindi, la disponibilità di risorse qualora la civiltà torni mai alla ragione.

Detto questo, credo però che una tale strategia non sia fatta per quei conservatori americani — ebrei, cristiani o agnostici — che prendono sul serio la legge naturale. Vi è un triplice ordine di ragioni perché sostengo questa posizione.

In primo luogo, chi pensa in termini di legge naturale crede che la vita pubblica possa e debba riflettere un buon numero di principi, in tesi chiari a tutti, appunto perché essi hanno la loro radice in qualcosa di universalmente comune a tutti gli esseri umani: la ragione stessa. Per questo personaggi come Aristotele (384/383-322 a.C.) e san Tommaso d'Aquino (1225 ca.-1274) non hanno esitato ad applicare i principi della legge naturale a situazioni politiche spesso burrascose e ai problemi del loro tempo. Certo, gli argomenti della legge naturale, non importa quanto ben articolati, non convincono tutti. E impegnarsi in uno sforzo di persuasione così impostato con tutta probabilità è a volte frustrante. Ma, come sa chiunque abbia insegnato i principi fondamentali della legge naturale a degli studenti, è possibile quanto meno immunizzare molti individui dalle sirene del liberalismo contemporaneo.

Naturalmente, si sente spesso dire che gli argomenti tipici della legge naturale sono “troppo complicati” perché la gente possa afferrarli. È vero che la maggior parte di chi crede nella legge naturale potrebbe illustrare meglio le sue posizioni. Sfido chiunque, però, a trovare un libro più pieno di densa (e spesso ampollosa) prosa di quello del progressi-

vive nel XXI secolo *grosso modo* come i suoi fondatori del XVII secolo, ignorando l'elettricità, le automobili e altre forme di modernità.

sta Rawls *A theory of justice*⁷. Eppure, c'è qualcuno, per caso, che dubiti del fatto che questo testo abbia (ahimè) esercitato in America un'immensa influenza su almeno tre generazioni di professori di filosofia politica e del diritto e, attraverso di loro, sui rispettivi studenti?

In secondo luogo, se scartiamo gli argomenti della legge naturale, l'unica alternativa alle posizioni del progressismo moderno sembra essere quella improntata allo scetticismo, alla tradizione “per amor di tradizione”, al libertarianismo^[8] o a una combinazione di tutte e tre queste prospettive.

Lo scettico svolge l'utile ruolo di chi mette in guardia dalla follia del razionalismo. Il tradizionalista sottolinea la tesi di Burke, riguardo alla saggezza che sovente contengono costumi e abitudini che talora non comprendiamo appieno finché la loro tradizione non scompare. La forza dei libertarians è il rigore che con cui affrontano le questioni economiche: si deve a essi se tutti noi sappiamo opporci alle conseguenze non volute della varie forme d'intervento dello Stato.

Sfortunatamente, però, nessuna di queste posizioni, in ultima analisi, fornisce una spiegazione concreta di che cosa siano la felicità dell'uomo^[9] e il bene, o perché esse non ritengono vi sia felicità e bene al di là della pura esperienza del piacere, oppure perché si preoccupano che il ricorso a tali argomenti possa aprire la porta al paternalismo e alla tirannia. Questa esitazione sul fronte normativo ha la sua importanza. Qualunque cosa si possa dire di loro, i moderni progressisti sono molto più capaci dei conservatori di persuadere la gente con argomenti di morale. A volte vi riescono evocando in maniera seducente gli apparenti piaceri insiti nella liberazione dalla costrizione. In altre occasioni, fanno appello a idee di giustizia sociale fondate in realtà su motivi ugualitari assai de-

⁷ Cfr. JOHN RAWLS, *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1999 [trad. it., *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, n. ed., Feltrinelli, Milano 2008].

^[8] Cfr. «libertarismo — Orientamento di pensiero e movimento politico-culturale statunitense tesi a esaltare il ruolo dell'individuo e la sua libertà d'azione all'interno della società capitalistica. M.[urray] N.[ewton] Rothbard (For a new liberty. The libertarian manifesto, 1972), principale teorico del l., postula la necessità e la possibilità di assoggettare alla logica di mercato tutte le funzioni tradizionalmente attribuite allo Stato (comprese la giustizia, l'ordine pubblico e la difesa) e di assolutizzare i diritti individuali come naturalmente fondati. Per questo e per la fiducia espressa nei confronti del sistema capitalistico (sulle orme della critica alla tradizione liberale espressa da autori come A.[yn] Rand [O'Connor (nata Alisa Zinov'evna Rozenbaum) (1905-1982)]) e D.[avid] Friedman), il l. è denominato anche anarco-individualismo o anarco-capitalismo» (Enciclopedia Treccani online).

^[9] «Life, Liberty and the Pursuit of Happiness» («Vita, libertà e perseguimento della felicità») è uno dei cardini della visione del mondo dei Padri Fondatori degli Stati Uniti, riflessa in una celebre frase della Costituzione americana.

boli. In alcuni casi, infine, fanno ricorso senza tregua ai “casi pietosi”, al fine di convincere la gente della necessità assoluta di qualcosa, da quella di uno Stato sociale enorme fino a quella di legalizzare l'eutanasia¹⁰.

Per contro, la legge naturale ha il vantaggio di essere più idonea a fornire spiegazioni “forti” del progresso umano, che vanno al di là del piacere o dell'autonomia fine a se stessa. Essa organizza altresì in maniera chiara quei concetti di libertà, di uguaglianza e di giustizia che affondano le loro radici in una visione dell'essere umano come essere razionale, dotato di creatività, individuale ma relazionale, dotato di libera volontà, che è in grado, se cerca e sceglie liberamente e con coerenza la verità, di realizzare la propria felicità. Nessuno — va ricordato — vuole essere infelice. In questo senso, i conservatori fautori della legge naturale sono in una posizione unica per formulare un concetto congruo di felicità, che possa essere portato all'incasso sotto il profilo politico, giuridico ed economico nell'ambito pubblico, in forme che consentano di promuovere la libertà, rispettare la dignità e attuare la giustizia.

3. La legge naturale e la fondazione dell'America

La parola “felicità” mi consente d'introdurre il terzo argomento: la fondazione dell'America, una realtà da cui certi conservatori sembrano prendere le distanze. Non c'è dubbio che l'esperimento americano di una libertà nell'ordine sia stato il risultato di un'ampia gamma d'influenze non sempre compatibili fra loro, da John Locke (1632-1704) e dall'idea dei diritti naturali a Charles-Louis de Secondat de Montesquieu (1689-1755), alla teoria del contratto sociale, ai *Commentaries* di William Blackstone^[11] (1723-1780) e a varie forme di protestantesimo. Mentre su tutto il processo di fondazione, naturalmente, aleggiava l'ombra del fardello schiavistico.

Ma, nel contempo, la fondazione dell'America fu permeata del linguaggio della virtù. Accanto a ciò, molti Padri Fondatori erano persuasi dell'esistenza di una legge naturale che tutti gli esseri umani potevano conoscere. Per questo vi è stato qualcuno come Alexander Hamilton (1755-1804) che nel suo

Farmer refuted non ha esitato ad affermare che «*da questa legge dipendono i diritti naturali del genere umano*», aggiungendo subito dopo che «*[...] l'Essere Supremo ha dato all'uomo l'esistenza, insieme ai mezzi per conservare e abbellire tale esistenza. E lo ha dotato di facoltà razionali per discernere e per perseguire, con l'aiuto di esse, questo genere di cose*»¹².

Non è precisamente questo il modo in cui Aristotele e Tommaso d'Aquino — o uno studioso contemporaneo della legge naturale ebraica come David Novak¹³ — definirebbero la questione. Ma è davvero un modo così distante dalle forme più ortodosse di ragionamento in materia di legge naturale da impedire ai conservatori odierni di far ricorso a idee di questo tipo presenti in vari Fondatori al fine di dimostrare quanto profondo sia il disaccordo che esiste tra la filosofia e le priorità invocate dal progressismo moderno e gran parte delle origini intellettuali della Repubblica?

Per certi americani, questo probabilmente non è importante. Per vari motivi, alcuni non sono disposti ad accettare gli argomenti della legge naturale o gli appelli generici alla virtù. Altri hanno tranquillamente censurato la Fondazione dell'America come opera di uomini bianchi, ormai morti, schiavisti succubi di bianchi ancora “più morti”. Sicuramente, però, nella Fondazione vi è un numero sufficiente di cose a cui i conservatori che s'ispirano alla legge naturale possono fare appello, nella misura in cui essi cercano di usare le verità della retta ragione nel dibattito pubblico, per porsi in sintonia con quegli americani di ogni orientamento politico che apprezzano l'esperimento americano e non si definiscono relativisti, né positivisti.

Se, infine, si prende sul serio la nozione di bene comune — come si addice a ogni pensatore serio che si rifaccia alla legge naturale —, dev'essere chiaro che, se non altro, è necessaria una maggiore testimonianza pubblica conservatrice del fatto che gli esseri umani sono fatti per conoscere e scegliere liberamente la verità, e che questo ha delle implicazioni per l'ordine politico. E la necessità stessa di farlo *pubblicamente* — avanzerei l'idea — suggerisce che il ritiro nell'autoisolamento è una scelta irresponsabile.

¹⁰ Cfr. MELODY GUTIERREZ, *East Bay woman sparks debate on aid in dying*, 12 ottobre 2014, in *SFGATE (San Francisco Chronicle)*, alla pagina <<http://www.sfgate.com/news/article/East-Bay-woman-sparks-debate-on-aid-in-dying-5818422.php>>.

^[11] Cfr. WILLIAM BLACKSTONE, *Blackstone's Commentaries of the Laws of England*, alla pagina <http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/blackstone.asp>.

¹² ALEXANDER HAMILTON, *The Farmer Refuted. Or, a More Impartial and Comprehensive View of the Dispute Between Great-Britain and the Colonies, Intended as a Further Vindication of the Congress*, James Rivington, New York 1775, in *The Works of Alexander Hamilton*, a cura di John C. [hurch] Hamilton (1792-1882), 7 voll., Trow, New York 1850-1851, vol. II, pp. 37-126 (p. 43).

¹³ DAVID NOVAK, *Natural Law in Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge (Ma) 2008.



Oscar Sanguinetti

Alle origini del conservatorismo americano: Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee

Prefazione di
Antonio Donno

In appendice: ORESTES AUGUSTUS BROWNSON, *De Maistre sulle costituzioni politiche*
Biblioteca del pensiero conservatore
D'Ettoris Editori, Crotone 2013, 282 pp., € 17,90

Il conservatorismo americano è un filone di pensiero ormai consolidatosi e irrobustitosi fino a diventare un movimento di cultura e di politica che domina la vita civile statunitense. Nascosto per molti decenni sotto l'egemonia *liberal* — termine che coincide all'incirca con il nostro "liberalsocialista" — e kennediana, è riaffiorato agli inizi degli anni 1950 grazie all'acume del grande pensatore e *talent scout* intellettuale statunitense Russell Amos Kirk (1918-1994).

Si deve soprattutto a lui la riscoperta della figura di Orestes Brownson, l'eccentrico convertito, che per un lungo periodo nel corso del secolo XIX fu in buona misura uno dei più potenti fari intellettuali per il nascente cattolicesimo americano, ma anche per la cultura nazionale in senso lato.

Yankee purosangue — nasce nel Vermont nel 1803 —, giunto poco oltre la trentina si emancipa dall'allora *politically correct*, dal conformismo intellettuale protestante e umanitarista — quando non socialista ed esoterista — che impera a Boston e negli altri centri culturali della costa orientale e di cui egli ha fatto esperienza profonda e diversificata, fino a meritarsi l'appellativo, che però non pare condivisibile, di "banderuola", e si fa cattolico. Già ministro del culto protestante, grande oratore, riversa nella sua nuova appartenenza lo zelo proselitistico della vecchia militanza e offre alla causa cattolica le armi affilate di un intelletto fuori del comune, lucido e penetrante in qualunque questione dottrinale e politica esso affronti.

Autore di diversi libri, Brownson è principalmente un apologeta battagliero, un efficace propagandista, un predicatore trascinate, un organizzatore culturale instancabile, un giornalista dalla penna tagliente e un editore accurato.

I suoi maggiori contributi sono indirizzati a liberare il cattolicesimo del suo Paese dall'ipoteca irlandese, a ridefinire in senso conservatore le radici, la costituzione, la missione dell'ordine americano nato alla fine del secolo XVIII, a difendere la Chiesa da accuse e da calunnie già allora abbondanti.

Muore nel 1876 a Detroit, nel Michigan. Figura per molti versi singolare, egli fissa, ciononostante le coordinate del pensiero conservatore cattolico d'ispirazione burkeana negli Stati Uniti dell'Ottocento e influenza in larga misura il movimento che vedrà la luce nella seconda metà del secolo XX.



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 una valutazione.

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno VII, 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 060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

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

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

© Copyright Cultura&Identità • Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 7 febbraio 2015,
festa del beato Pio IX**

Nuovi affioramenti letterari rinverdiscono le tradizionali leggende gnostiche anti-cristiane

Un nuovo “Vangelo” rivelerebbe il matrimonio fra Gesù e Maria Maddalena*

di Ermanno Pavesi

1. L'ultimo “Vangelo”

Ogni tanto i *media* riportano notizie che dovrebbero rivoluzionare la nostra concezione del cristianesimo, come è stato nel caso del cosiddetto *Vangelo di Giuda* — un manoscritto risalente probabilmente al IV secolo, ma verosimilmente traduzione copta di un testo greco molto più antico, già citato da sant'Ireneo di Lione (130-202) alla fine del II secolo — che tendeva a riabilitare Giuda Iscariota: Giuda non avrebbe tradito Gesù, ma avrebbe agito su suo incarico, per permettergli di portare a termine la propria missione, mentre Gesù si prende gioco degli altri apostoli¹. Nel 2012 gli stessi *mass media* hanno riportato la notizia del ritrovamento di un frammento di papiro risalente al IV secolo in cui Gesù parla di Maria — probabilmente Maria Maddalena — chiamandola moglie. La studiosa che ha reso noto il frammento, Karen King, lo ha intitolato *Vangelo della moglie di Gesù*, anche se in un'intervista ad alcuni giornalisti, «[...] ha ripetutamente messo in guardia dal considerare questo frammento come una prova che Gesù, come personaggio storico, sia stato effettivamente sposato. Ha detto inoltre che questo testo è stato scritto probabilmente secoli dopo la morte di Gesù e tutte le altre fonti più antiche non ne fanno cenno»².

¹ Cfr. il mio *Judas-Evangelium: historisches Dokument oder gnostisches “Akrobatenstück”?*, in *Vöbiscum. Publikationsorgan des Erzbistums Vaduz* [FL], anno VIII, marzo 2006, pp. 34-42. Nel prosieguo, le traduzioni di brani di autori stranieri citati da testi originali sono mie.

² Cfr., per esempio, LAURIE GOODSTEIN, *A Faded Piece of Papyrus Refers to Jesus' Wife*, in *The New York Times*, 18-9-2012, alla pagina <http://www.nytimes.com/2012/09/19/us/historian-says-piece-of-papyrus-refers-to-jesus-wife.html?pagewanted=all&_r=0>, consultata il 29-9-2012, e il mio *Da un frammento di papiro rispunta la “moglie” di Gesù. Il solito caso di confusione tra gnosticismo e cristianesimo*, in *Vita Nuova. Settimanale cattolico di Trieste*, anno XCII, n. 92, 12 ottobre 2012, p. 23.

Il 12 novembre scorso Simcha Jacobovici, giornalista investigativo israeliano, che scrive anche sul *New York Times*, e Barrie Wilson, professore di ricerche religiose a Toronto, in Canada, hanno presentato il loro ultimo libro che “decodifica” un manoscritto del V secolo che riporta la storia di due giovani sposi dell'epoca di Gesù, Joseph e Aseneth, che in realtà nasconderebbe la vera storia di Gesù e del suo matrimonio con Maria Maddalena³.

Indipendentemente dall'attendibilità della “decodificazione”, il libro si inserisce in una corrente che sostiene l'esistenza di una tradizione esoterica repressa dalla Chiesa ufficiale che avrebbe imposto una propria interpretazione distorta del messaggio di Gesù. Una tradizione dai caratteri gnostici.

2. Gnosi e gnosticismo

«Nel greco classico i termini *gnosis* e *gignosko* significano la vera conoscenza dell'essere (ta onta) in contrapposizione sia al piano puramente sensibile della percezione (*aisthesis*), sia alla *doxa* o opinione priva di garanzia di verità. A differenza di episteme, il termine non è quasi mai usato in senso assoluto, ma esige un genitivo oggettivo: si sottolinea così l'atto di conoscere più che la conoscenza stessa.

Ma di quale processo conoscitivo si tratta? Coerentemente con la tipica predilezione greca per l'or-

html?pagewanted=all&_r=0>, consultata il 29-9-2012, e il mio *Da un frammento di papiro rispunta la “moglie” di Gesù. Il solito caso di confusione tra gnosticismo e cristianesimo*, in *Vita Nuova. Settimanale cattolico di Trieste*, anno XCII, n. 92, 12 ottobre 2012, p. 23.

³ Cfr. SIMCHA JACOBOVICI e BARRIE WILSON, *The Lost Gospel. Decoding the Sacred Text That Reveals Jesus' Marriage to Mary Magdalene*, Pegasus, New York 2014.

gano della vista, la gnosis si presenta come una conoscenza raggiunta su base discorsiva e dialettica, a partire da un'osservazione visiva e diretta»⁴.

Nella tarda antichità questo termine è utilizzato sempre più spesso per indicare un sapere sulla natura dell'uomo e della natura acquisito attraverso un'intuizione personale, anche se con diverse accezioni. Per esempio per sant'Ireneo di Lione «[...] *gnostici sono quelli che sono alla ricerca di Dio*»⁵ e non esiste contraddizione fra una gnosi correttamente intesa e la fede cristiana, altri invece attribuiscono il primato alla conoscenza personale rispetto alla fede, che può portare addirittura a relativizzarla, a interpretarla in modo del tutto soggettivo, se non a rifiutarla.

Un momento particolare nella storia della gnosi è rappresentato dal cosiddetto gnosticismo, un termine che designa una serie di scuole gnostiche che hanno raggiunto il loro apice nella regione del Mediterraneo nel II secolo della nostra era. Nello gnosticismo il termine "gnosi" assume un significato particolare: «Gnosis designa ora, usato anche in modo assoluto, una forma di conoscenza metarazionale, che è dono della divinità e che ha in sé il potere di salvare chi la consegue. Grazie ad essa si entra anche in possesso della chiave del mistero cosmico, si risolve l'enigma dell'universo innestando l'axis mundi delle cosmogonie arcaiche nel più profondo del proprio essere»⁶.

Questi differenti usi del termine "gnosi" possono portare talvolta a difficoltà terminologiche: si può ricordare a riguardo che il titolo originale dell'opera di sant'Ireneo, nota come *Contro le eresie*, era *Denuncia e confutazione della pseudo-gnosi*⁷. Ireneo negava infatti che il tipo di conoscenza propagandato dalle scuole che nella terminologia moderna costituiscono lo gnosticismo fosse una gnosi autentica, mentre oggi, se anche talvolta si parla di gnosi cristiana, più frequentemente il termine "gnosi" viene utilizzato per indicare quella non cristiana.

Per molto tempo le conoscenze più importanti sullo gnosticismo erano contenute nei testi degli eresiologi cristiani, come sant'Ireneo, Ippolito di Roma († 235 ca.), Tertulliano (150-225 ca.), Epifanio (315-403 ca.), che hanno criticato aspramente la presunzione di alcuni gnostici di rappresentare il vero cristianesimo. Poiché le fonti più importanti riguardavano appunto la polemica dei Padri della Chiesa contro gli gnostici che si presentavano come

cristiani, questo fenomeno è stato considerato talvolta in questa prospettiva particolare e vi sono specialisti che hanno interpretato lo gnosticismo come una corrente all'interno del cristianesimo e quindi come un affare interno alla Chiesa.

Negli ultimi secoli le descrizioni dello gnosticismo da parte dei Padri della Chiesa non sono state considerate sempre come obiettive, ma piuttosto come polemiche eccessive nei confronti di cristiani "dissidenti": ma Gilles Quispel (1916-2006), che fra l'altro ha sottolineato le somiglianze fra la gnosi e la psicologia analitica dello psichiatra svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961), sostiene che: «*I Padri della Chiesa e il loro seguito hanno cercato espressamente fino negli ultimi tempi di presentare questi eretici come corruttori cattivi e sordidi, che non appartenevano in nessun modo al Cristianesimo. Dall'Illuminismo in poi però gli gnostici vengono continuamente descritti come agnellini innocenti calunniati e come cristiani incompresi che non erano così cattivi come sembrava. A dire il vero c'era qualcosa da rettificare, poiché alcuni eresiologi non hanno certamente risparmiato i loro avversari*»⁸. Quispel rifiuta però la riabilitazione moderna degli gnostici, quando scrive: «*Un esame approfondito del materiale mostra, infatti, che gli gnostici erano degli eretici molto più cattivi di quanto addirittura supponevano i Padri della Chiesa, e che loro, dal punto di vista della salute psichica, sono stati spesso dei tipi molto pericolosi*, e proprio questo è l'essenziale in loro» [tondo mio]⁹.

Nel corso del tempo la scienza delle religioni ha potuto utilizzare anche altre fonti. Particolarmente importante è stato alla metà degli anni 1940 il ritrovamento di un'intera biblioteca gnostica in una grotta del deserto egiziano centro-orientale, nelle vicinanze di Nag Hammadi. Questo ritrovamento ha fornito agli specialisti nuovi elementi riguardo alla natura e all'origine della gnosi. Si deve ricordare pure che gli studi sullo gnosticismo talvolta non sono ispirati unicamente da un interesse scientifico, ma, con un'opera di divulgazione anche al di fuori stretti ambiti degli specialisti, mirano a influenzare le credenze e le pratiche religiose di gruppi più o meno ampi di contemporanei¹⁰.

3. L'essenza dello gnosticismo

Nella letteratura specialistica sono indicate alcune tesi considerate come caratteristiche dello gnosticismo.

⁴ GIOVANNI FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 64.

⁵ SANT'IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, trad. it., a cura di p. Vittorino Dellagiocoma, M.C.C.I. (comboniano) (1928-1999), 2 voll., Cantagalli, Siena 1968, vol. I, p. 23.

⁶ G. FILORAMO, *op. cit.*, p. 64.

⁷ V. DELLAGIACOMA, *S. Ireneo. L'uomo e il suo tempo*, in SANT'IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, cit., vol. I, pp. 9-20 (p. 16).

⁸ GILLES QUIPSEL, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zurigo 1972, p. 78.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr., per esempio, MASSIMO INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, con una *Introduzione* di Giovanni Cantoni, SugarCo, Carnago (Varese) 1993.

Tipico di questa concezione religiosa è il dualismo radicale fra l'Essere supremo e il mondo materiale, così come fra l'elemento spirituale dell'uomo e la sua componente psichico-somatica.

Il mondo materiale viene considerato in maniera totalmente negativa: secondo alcune tradizioni il mondo è il risultato di una caduta di una parte dell'Essere supremo, che si unisce e si contamina sempre più con la materia. In altre tradizioni, forse in quelle che si sono maggiormente confrontate con la dottrina biblica di un Dio creatore, questo

Il dualismo gnostico ne caratterizza anche l'antropologia. Corpo e spirito hanno un'origine differente: lo spirito umano è identico allo spirito divino, mentre il corpo appartiene alla dimensione materiale e demiurgica.

La gnosi consiste proprio nella consapevolezza che lo spirito umano è una scintilla divina che con l'inganno del Demiurgo, che alletta gli uomini alla riproduzione, è caduta in un corpo umano, alienata dall'originaria unità dello spirito. Senza gnosi gli uomini si troverebbero in una condizione di inconsape-



PIETER PAUL RUBENS (1577-1640), *Cena in casa di Simone il fariseo*, 1618, olio su tavola, trasferito poi su tela, Museo dell'Hermitage, San Pietroburgo.

mondo materiale inferiore è il prodotto di un essere personale, il Demiurgo. Al Demiurgo vengono attribuite alcune caratteristiche, anche se con segno opposto, del Dio creatore del Vecchio Testamento, sì che diventa l'antagonista dell'Essere supremo puramente spirituale. Con l'aiuto di alcuni esseri a lui subordinati, gli "arconti", il Demiurgo governa tanto il mondo materiale, quanto gli uomini, nella misura in cui questi non hanno ancora acquisito la gnosi.

Tipiche di alcune scuole gnostiche sono anche le cosmologie, le descrizioni precise del processo di caduta, con la formulazione di lunghe genealogie di esseri mitologici, che a volte sono caratterizzate da simbolismo aritmologico.

Tutto questo è in netto contrasto tanto con la tradizione biblica, secondo la quale il Creatore è anche l'Essere supremo e la creazione è "buona", quanto con la fede cristiana, secondo la quale cielo e terra, cose visibili e invisibili sono state create dallo stesso Dio.

volezza: «L'esistenza dell'uomo — scrive il teologo tedesco Norbert Brox (1935-2006) — nelle condizioni attuali è assopimento, ebbrezza, prigionia, angoscia e delirio, sonno, inganno, oblio, frammentazione, nostalgia di casa, carenza, sofferenza»¹¹.

Alcuni sistemi gnostici hanno un carattere chiaramente elitario con la «[...] distinzione dell'umanità in tre categorie: quelli che si sentono (dunque, si sanno) muniti di una perfezione innata e la cui natura è spirito (gli "pneumatici"); quelli che hanno soltanto un'anima ma niente spirito, nei quali però la salvezza può esser prodotta con l'istruzione (gli "psichici"); infine, gli esseri sprovvisti di spirito e di anima (gli "ilici"), unicamente costituiti da elementi carnali destinati alla distruzione»¹².

¹¹ NORBERT BROX, *Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis*, Kösel, Monaco di Baviera 1989, p. 18.

¹² JEAN DORESSE, *La gnosi*, in IDEM; KURT RUDOLPH; e HENRI-CHARLES PUECH (1902-1986), *Gnosticismo e manicheismo*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1997, in *Storia delle religioni*, a cura di H.-C. Puech, 21 voll. in 23 tomi, vol. VIII, pp. 1-65

In questa dottrina la gnosi — e la redenzione — è quindi riservata a un numero limitato di uomini predestinati: gli gnostici.

Secondo Quispel, «uomini di questo tipo, nature sensibili e intuitive, vedono ciò che altri non possono vedere. La maggioranza considera ciò i sogni di un visionario. Lo gnostico però conosce le cose meglio. Porta in sé qualcosa di reale, un organo, un apparato ricevente per le onde corte che sono nel cosmo e che provengono dall'altro mondo. [...] Lo gnostico non ne è poco orgoglioso e chiama il suo apparato con un termine filosofico: nous, che noi dovremmo tradurre con superconscio, coscienza superiore, chiaroveggenza o ancor meglio con intuizione»¹³.

La gnosi avrebbe una funzione salvifica e la consapevolezza della “caduta” della scintilla sarebbe anche il presupposto per la risalita, per il viaggio celeste dell'anima fino al regno della luce e al ricongiungimento della scintilla con l'Essere supremo.

4. Esordi dello gnosticismo

Gli specialisti non sono unanimi sulla definizione di gnosi e di gnosticismo e quindi anche dei rapporti reciproci. Per questo sono stati conati concetti e termini come “pre-gnosi”, “proto-gnosi”, “gnosticheggiante”, ecc., che consentono di comprendere anche stadi dello sviluppo e fenomeni che si verificano in analoghi ambiti anche quando ci si attiene a una definizione più stretta, limitata per lo più allo gnosticismo del II secolo della nostra era.

Scrivono l'archeologo e storico francese Jean Dorese: «Gli autori cristiani — a cominciare da Esiippo — pretendevano che gli gnostici derivassero le loro origini dalle “sette ebraiche”, ossia dagli esseni, samaritani, ebioniti, sampsiani, elkesaiti, ecc. — gruppi dei quali gli ultimi perlomeno furono parecchio lontani dal giudaismo. Alcuni moderni, quindi, vi avevano voluto vedere una favola senza basi storiche. Oggi sembra, invece, che in tali ipotesi vi sia un fondamento di verità»¹⁴.

Attualmente gli studiosi non limitano il fenomeno della gnosi all'ambito ebraico-cristiano, ma lo estendono ad altri ambiti culturali. Per esempio, alcuni specialisti considerano anche l'orfismo greco del VI secolo a.C. come una forma di gnosi. Spesso viene distinta una gnosi indo-iraniana, che descrive la lotta fra due principi contrapposti e la dominazione del mondo da parte di un principio negativo, e una gnosi siriano-egiziana che considera invece il mondo con i suoi lati negativi come il prodotto di una progressiva involuzione. Non mancano poi le

interazioni fra varie tradizioni culturali e le differenti correnti gnostiche¹⁵.

Pur tenendo conto delle difficoltà di definire lo gnosticismo e di delimitarne l'ambito cronologico e la diffusione geografica, vi sono tentativi di descrivere il fenomeno: «La ricerca moderna — scrive Robert Haardt (1922-2002) — definisce con il termine “gnosi” un movimento religioso della tarda antichità che si manifesta in comunità molto sparse e molteplici, ma fundamentalmente non cristiane.

Questa religione comparve perlomeno contemporaneamente al cristianesimo degli inizi e si diffuse in Palestina, Siria, Asia Minore, Egitto, Italia (Roma) e in altre regioni del Mediterraneo. Ben presto vi furono contatti fra cristianesimo e gnosi, che si è servita di temi dell'insegnamento cristiano, interpretandoli in modo diverso e superandoli, un processo nel corso del quale soprattutto la gnosi ha assorbito grandi influenze. Questa forma del movimento gnostico venne considerata come una eresia cristiana (gnosticismo) e venne condannata dalla Chiesa come una rivale pericolosa, poiché molti gnostici avevano la pretesa di essere gli unici veri cristiani»¹⁶.

5. La gnosi e temi di altre religioni

Un aspetto delle scuole gnostiche di particolare importanza anche per la valutazione del *Vangelo di Giuda* consiste nel modo in cui hanno inserito nei loro sistemi temi derivati da altre religioni.

Secondo lo specialista cecoslovacco Petr Pokorný, lo gnosticismo «[...] ha messo fine all'antica religione inserendola nelle sue complicate speculazioni mistiche»¹⁷. E lo studioso tedesco Kurt Rudolph sottolinea: «Un tratto dello gnosticismo spesso non adeguatamente preso in considerazione è il suo ruolo “parassitario”, che, a mio avviso, è stato correttamente osservato per la prima volta da U.[go] Bianchi [(1922-1995)]. Infatti, noi non troviamo da nessuna parte uno gnosticismo “puro”, sempre si appoggia a forme di religione più antiche oppure alle loro tradizioni. Cresce rigogliosamente come un parassita (o un fungo) su un terreno non suo, sulle “religioni” ospiti, se ci si può esprimere così, tra le quali troviamo la greca, l'ebraica, l'iraniana, la cristiana e l'islamica. Lo gnosticismo non possiede dunque una propria tradizione, ma solamente una acquisita. La sua mitologia è creata ad hoc

(p. 19).

¹³ G. QUISPTEL, *op. cit.*, pp. 62-63.

¹⁴ J. DORESE, *op. cit.*, p.12.

¹⁵ Cfr. K. RUDOLPH, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, in IDEM (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 768-797.

¹⁶ ROBERT HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Müller, Salisburgo 1967, p. 9.

¹⁷ PETR POKORNÝ, *Der Ursprung der Gnosis*, in K. RUDOLPH (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, cit., pp. 749-767 (p. 749).

con materiale estraneo, che ha amalgamato in base alle proprie concezioni di base. Non ostante questa caratteristica lo gnosticismo forma “un complesso organico-storico”, come Th.[eodorus] P.[ieter] Van Baaren [(1912-1989)] sostiene a ragione. Lo gnosticismo è quindi una religione della tarda antichità parassitaria e cosmopolita»¹⁸.

Si deve però precisare che già molto prima di Ugo Bianchi i Padri della Chiesa avevano sottolineato il carattere parassitario dello gnosticismo nei confronti del cristianesimo: basti ricordare il giudizio lapidario di sant'Ireneo: «[...] gli eretici parlano come noi, ma pensano diversamente»¹⁹. Ma è certamente un merito della ricerca moderna avere constatato lo stesso anche per il modo del tutto arbitrario con cui gli gnostici si sono serviti di fonti di altre religioni. Gli esperti sembrano anche essere d'accordo sul fatto che l'utilizzo di elementi cristiani non può essere considerato assolutamente come una cristianizzazione della gnosi: «La gnosi — scrive Brox — non si trasforma per mezzo di questo innesto parassitario nella tradizione biblica e cristiana, in cui vengono inseriti altri motivi e temi di questa tradizione [gnostica]. Al contrario, è la gnosi che trasforma gli elementi amalgamati»²⁰.

Per Rudolph «gli gnostici sembrano aver avuto un particolare piacere a esprimere le loro dottrine in modi molteplici, e padroneggiavano con grande sicurezza e con grande abilità l'arte dello scrivere [...]. In ciò l'arte dell'interpretazione allegorica e simbolica, diffusa nell'antichità viene ampiamente applicata, cioè si attribuiscono a un'affermazione del testo uno o addirittura più significati profondi, per poterla rivendicare per la propria dottrina o per dimostrarne la ricchezza interiore. Questo metodo esegetico nella gnosi è lo strumento principale per presentare le proprie concezioni sotto la copertura di letteratura più antica — soprattutto di quella sacra e canonica. [...] A ragione si può parlare di una “esegesi di protesta” nella misura in cui essa contraddice il significato esteriore e la interpretazione corrente. A questa si associa un'altra caratteristica della tradizione gnostica che consiste nel fatto che essa si procura il suo materiale dalle tradizioni presenti più differenti, si appoggia ad esse, ma contemporaneamente le inserisce in un nuovo contesto, per cui esse ricevono un altro carattere e una spiegazione completamente nuova»²¹.

Un altro specialista, Doresse, scrive: «È vero che la stessa sostanza di molti scritti sembra essere sta-

ta rimaneggiata incessantemente secondo il tempo e l'ambiente in cui furono utilizzati. È quello che si constata per le opere che ci sono per caso giunte in più copie: nell'Apocrifo (Libro segreto) di Giovanni, la figura della Madre celeste, alla quale la più antica versione attribuisce la discesa salvifica agli Inferi, è stata in seguito sostituita, con una fretta maldestra, dalla figura di Gesù. [...] Alcune rivelazioni, che si pretendono dettate da Seth, figlio di Adamo durante la sua vita terrestre, tradiscono l'opera di alcune generazioni di compilatori, preoccupati a volte di inserire le proprie elucubrazioni nella trama di scritti più antichi dai titoli celebri, a volte, dopo aver saccheggiato due o tre scritti anteriori, di raggrupparne i frammenti in una forma nuova, adeguata alle tendenze dominanti al momento nella setta»²².

Quindi, nei testi gnostici si deve distinguere la forma dalla sostanza: la sostanza è costituita dai temi gnostici, la forma invece è mutevole in quanto tali temi vengono rimaneggiati «secondo il tempo e l'ambiente» e adeguati alle «tendenze dominanti al momento nella setta».

6. Eugnostos e La saggezza di Gesù Cristo

Vi sono prove certe dell'inserimento di insegnamenti gnostici in un contesto cristiano. È stato appena ricordato il caso delle varie versioni dell'Apocrifo di Giovanni in cui l'azione salvifica viene attribuita prima alla Madre celeste e solo successivamente a Gesù: il tema della salvezza e la connotazione della figura del Salvatore vengono adattati alle convinzioni religiose delle persone a cui ci si rivolge. Vi sono poi due opere con titoli differenti, che hanno però in comune una parte consistente del testo. Nell'Eugnostos è esposto un insegnamento puramente gnostico, ne La saggezza [a volte La Sofia] di Gesù Cristo questo insegnamento riceve «all'inizio e alla fine una cornice cristiana»²³.

Per gli specialisti non vi sono dubbi che l'Eugnostos sia più antico de La saggezza di Gesù Cristo e che questo secondo testo rappresenti la elaborazione del primo con l'aggiunta di una cornice cristiana.

Senza entrare nel merito del valore delle teorie stesse, appare quindi molto problematico il modo con cui testi non cristiani vengono elaborati e il fatto che successivamente vengono presentati addirittura come tradizione autenticamente cristiana. Di fronte a casi come questi, cioè alla falsa attribuzione a Gesù di insegnamenti anteriori e che non avevano

¹⁸ IDEM, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, cit., p. 772.

¹⁹ SANT'IRENEO DI LIONE, *op. cit.*, vol. I, p. 24.

²⁰ N. BROX, *op. cit.*, p. 29.

²¹ K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, rist. della 3ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, p. 60.

²² J. DORESSE, *op. cit.*, p. 11.

²³ JUDITH HARTENSTEIN, *Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3)*, in *Nag Hammadi Deutsch*, vol. I, NHC I,1-V,1, a cura di Hans-Martin Schenke; Hans-Gebhard Bethge; e Ursula Ulrike Kaiser, Walter de Gruyter, Berlino-New York 2001, pp. 323-379 (p. 326).

nulla a che fare con il cristianesimo, si può ben comprendere la collera degli eresiologi, per esempio di un sant'Ireneo di Lione che, come vescovo, aveva anche la responsabilità pastorale di difendere la sua comunità dalle infiltrazioni di dottrine false.

7. Gnosticismo e cristianesimo: i primi confronti

Un primo monito a non farsi irretire dallo gnosticismo si trova già in una lettera di san Paolo: la lettera comincia con un avvertimento, in quanto alcuni si sono attaccati a false dottrine con «favole e genealogie interminabili» e così «[...] si sono smarriti in vani discorsi» (1Tim, 1, 4-6), e finisce con la raccomandazione: «O Timoteo, custodisci il deposito delle verità rivelate. Evita i discorsi inutili e profani e le dispute di una scienza che è falsa. Poiché alcuni, che di quella hanno voluto fare professione, hanno poi prevaricato nella fede» (ibid., 6,20).

Questo ammonimento di Paolo dimostra come già ai tempi degli apostoli l'evangelizzazione era seriamente minacciata a opera di ambienti che diffondevano una «"gnosi" con caratteri ebraici di una cosiddetta "conoscenza" di Dio, del mondo e della salvezza»²⁴. Ai primordi del cristianesimo esistevano quindi già sistemi gnostici complessi con le tipiche complicate "serie delle generazioni" cosmologiche.

Può essere senz'altro possibile che proprio l'ambiente ebraico e cristiano abbiano influenzato alcune scuole gnostiche, e che il confronto con l'ebraismo e con il cristianesimo abbia contribuito in punti importanti a formare le loro teorie, ma gli elementi più importanti dello gnosticismo sono precristiani²⁵.

8. Capovolgimento della storia della salvezza

L'artificiosità del rivestimento cristiano di dottrine gnostiche è spesso evidente, nella misura in cui temi importanti ricevono una valutazione opposta a quella tradizionale.

Per la gnosi l'origine del male coincide già con la creazione del mondo materiale. Con la creazione dell'uomo, poi, una scintilla dello spirito è alienata, legata alla materia e sottoposta alle leggi del creatore del mondo e alle influenze degli arconti. In questo processo lo spirito "dimentica" la propria origine e si accontenta del suo coinvolgimento con il mondo materiale. Il capovolgimento della storia della sal-

vezza riguarda anche il racconto biblico del paradiso e del peccato originale. «È noto — scrive il filosofo tedesco Hans Jonas (1903-1993) — che nell'esegesi ebraico-cristiana il serpente viene identificato con Satana e il suo successo costituisce la caduta di Adamo ed Eva, e per il Cristianesimo il peccato originale; mentre la gnosi vi vede una lotta delle potenze dell'aldilà per la salvezza dell'uomo e la prima rivolta dell'uomo contro il suo creatore e oppressore cosmico»²⁶.

Per gli gnostici la sola esistenza in paradiso era di per sé una alienazione dello spirito. Una vita in armonia con la natura, cioè con il mondo materiale, sarebbe solo una condizione permanente di alienazione; l'uomo dovrebbe invece diventare consapevole della mancanza di libertà in tale condizione, dell'invischiamento innaturale dello spirito nella materia. Il paradiso appare quindi come una specie di giardino incantato, in cui lo spirito è tenuto prigioniero. Per gli gnostici, la seduzione operata dal serpente appare piuttosto come un'illuminazione, come un risveglio: l'uomo viene invitato a ribellarsi contro la condizione di alienazione e di sottomissione della sua natura divina da parte del Dio creatore e a rivendicare per sé la propria dignità divina.

Il ruolo positivo attribuito al serpente, in greco "ophis", è all'origine del nome di una setta gnostica, quella degli Ofiti.

Il Dio creatore appare nell'interpretazione gnostica come un oppressore, le sue leggi come un sistema di costrizione, per cui le figure bibliche che si ribellano al creatore diventano dei modelli da seguire: Caino «[...] viene scelto come simbolo di un essere ispirato dal pneuma e viene collegato direttamente a Cristo, il salvatore venuto come uno straniero nel mondo e da questo perseguitato»²⁷. Altri gnostici consideravano Sodoma e Gomorra come luoghi sacri²⁸.

«Vi è qualcosa di infinitamente umano in questo duro grido contro le leggi del cosmo, che più tardi coerentemente diventa anche una rivolta contro le leggi etiche, poiché le leggi cosmiche e quelle morali uccidono l'uomo. Questo atteggiamento rivoluzionario, questa lotta contro la legge morale e cosmica è un filo rosso che attraversa la gnosi: nell'Apocrifo di Giovanni si racconta che è stato Cristo a spingere il primo uomo a infrangere il divieto del Creatore e a mangiare dall'albero della conoscenza. Certi gnostici hanno preso il loro nome da Caino. Marcione racconta che sono stati i cattivi, come Caino e i Sodomiti, ad accogliere il messaggio di Cristo

²⁴ Die Pastoralbriefe, in *Einleitung zu den Pastoralbriefen* [introduzione alle due Lettere a Timoteo], in *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe*, Katholische Bibelanstalt, Stoccarda 1980, p. 1.324.

²⁵ Cfr., per esempio, UGO BIANCHI, *Das Problem des Ursprungs des Gnostizismus und die Religionsgeschichte*, in K. RUDOLPH (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, cit., pp. 601-625.

²⁶ HANS JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, vol. I, *Die Mythologische Gnosis*, p. 222.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte*, cit., p. 153.

agli Inferi, mentre i buoni non si fidarono di Cristo e lo respinsero»²⁹, scrive lo specialista Gilles Quispel.

Un tale sovvertimento e le corrispondenti questioni controverse riguardano non solo il cristianesimo, ma anche la tradizione veterotestamentaria. «L'esempio più ragguardevole — secondo Jonas — è naturalmente la degradazione del Dio dell'Antico Testamento al limitato, ripugnante e subalterno demiurgo e l'attribuzione dei suoi nomi agli arconti, che hanno una posizione ancor più inferiore — una degradazione veramente unica nella storia della religione, che viene attuata con notevole astiosità e con palese soddisfazione»³⁰.

9. Conclusione

La pubblicazione de *L'ultimo Vangelo* s'inserisce quindi in una serie di presunte scoperte di documenti autentici che dovrebbero dimostrare le mistificazioni del messaggio evangelico da parte della Chiesa cattolica e in altri casi anche di altre tradizioni religiose.

Gli gnostici hanno cercato di infiltrarsi in differenti religioni utilizzandone il linguaggio, ma stravolgendone i principi, presentandosi come autentici interpreti. Se Rudolph definisce questi tentativi di mantenere certe concezioni nel loro senso letterale, trasformandone però in modo radicale il senso, come vere e proprie «acrobazie»³¹, che dire del tentativo di «decodificare» un testo del V secolo e di sostenere che dietro i protagonisti si nasconde la vera storia della relazione di Gesù e di Maria Maddalena?

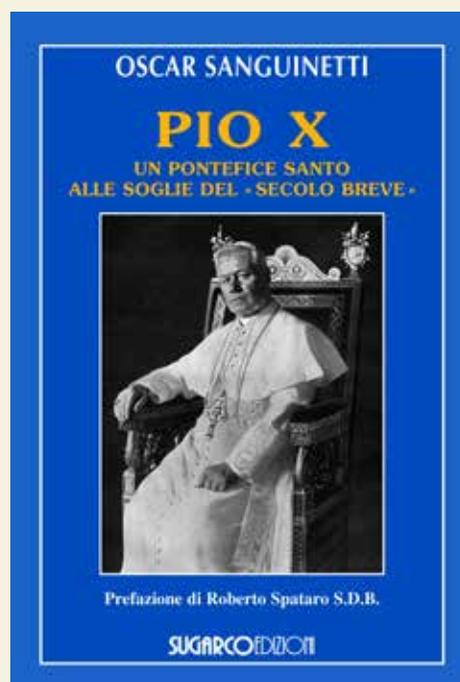
Purtroppo anche tesi molto fantasiose possono avere qualche eco e influenzare l'opinione pubblica. Anche per *L'ultimo Vangelo* può valere l' ammonimento di Gregor Wurst, professore di Patristica all'Università di Augusta e co-curatore del *Vangelo di Giuda*, che in un articolo sul sito tedesco del *National Geographic* esprimeva il suo timore per il possibile cattivo uso di questo testo: «Sedicenti esperti come Dan Brown, l'autore del best-seller *Il codice Da Vinci*, non si potranno trattenere dal trovare qui una nuova "verità storica" tenuta nascosta. Dopo la presunta storia con Maria Maddalena prossimamente forse anche la "vera storia" su Gesù e Giuda? In tal caso si tratterebbe ancora una volta di una finzione basata su una ricerca fatta male»³².

²⁹ G. QUIPEL, *op. cit.*, pp. 54-55.

³⁰ H. JONAS, *Typologische und historische Abgrenzung der Gnosis*, in K. RUDOLPH (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, cit., pp. 602-645.

³¹ Cfr. IDEM, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte*, cit., p. 60.

³² GREGOR WURST, *War er kein Schurke?*, in *National Geographic Deutschland*, n. 5, 2006, 1° maggio 2006, alla pagina <<http://www.nationalgeographic.de/reportagen/topthemen/2006/war-er-kein-schurke>>.



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]

Un breve ma efficace richiamo da parte di un giovane studioso del pensiero cristiano della reductio ad unum di vero, bene e bello operata dalla filosofia cristiana classica, declinata secondo la riflessione di san Tommaso d'Aquino. Il bello come percorso valido per giungere a conoscere l'Essere.

Una introduzione al problema del bello*

di Ignazio Cantoni

1. Introduzione

Le riflessioni che seguono sono lontane da intenzioni sistematiche: vogliono essere un aiuto ad accostare il problema del bello, in ciò chiamando ad ausilio alcune riflessioni di san Tommaso d'Aquino (1225 ca.-1274) — riportate al punto 8 con una ipotesi di traduzione. Non ci si aspetti pertanto una trattazione su “il bello in san Tommaso d'Aquino”, né un testo tomista, nel senso di un lavoro impegnato rigorosamente a mantenersi fedele alla dottrina del *Doctor Communis*. Chi scrive non ne è capace, e finirebbe per far dire a Tommaso ciò che non ha mai detto, con la più o meno pia certezza che “se proprio non l'ha detto, Tommaso non avrebbe potuto pensare diversamente”.

Ben più che porte d'ingresso al tema si sono rivelati i testi di Umberto Eco riportati al punto 9, sia nell'accostamento alla materia in generale, sia



FRANCESCO TRAINI (XIV sec.) (più probabilmente, LIPO MEMMI (?-1356)), *L'apoteosi di San Tommaso*, 1340, Chiesa di Santa Santa Caterina d'Alessandria, Pisa

specificamente a Tommaso; nonché la voce *Bello* (nozione trascendentale) nell'*Enciclopedia filosofica*, a cura di monsignor Aniceto Molinaro (1936-2011).

Perché affrontare la tematica espressa dal titolo — *Unità, verità, bontà, bellezza: quale rapporto?* — avendo presente solo il pensiero medievale e specificamente le riflessioni di Tommaso?

Anzitutto Tommaso: è il vertice del pensiero filosofico cristiano medievale, così come sant'Agostino (354-430) lo è dell'antico, e così come

— mi azzardo a dire — il beato Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) lo è del pensiero moderno, almeno allo stato attuale. Ma Tommaso è ritenuto da chi scrive il vertice dei vertici, per contenuto e chiarezza espositiva. Detto questo, san Tommaso è molto più agostiniano di quanto si pensi, e Rosmini afferma esplicitamente che la sua filosofia va sulle tracce di Agostino e di Tommaso.

Quindi il Medioevo: Tommaso, al contrario degli altri due, è vissuto in un periodo nel quale il cristianesimo era, sociologicamente parlando, culturalmente egemonico, e lontano dal “non ancora” della civiltà cristiana del vescovo d'Ippona e del

* Il testo è la rielaborazione dell'intervento tenuto dall'autore il 18 febbraio 2011 alla Scuola di Educazione Civile sul tema *La via pulchritudinis*, organizzata dalla Croce di Ferrara di Alleanza Cattolica.

“non più” del sacerdote roveretano: in un periodo dove di arte ed estetica si parlava tutto sommato poco — comunque molto più, come insegna Eco, di quanto comunemente si pensa —, ma in compenso la si faceva. Le riflessioni di chi respirava l’arte cristiana intorno a sé, proprio per tale motivo, sono parse più significative di chi in tale atmosfera non era immerso.

2. La nozione di trascendentale

L’uomo utilizza abitualmente, nei giudizi che formula, espressioni che si riferiscono a determinati modi di essere delle cose, per segnalare l’appartenenza di queste a famiglie di cose con caratteristiche comuni: così si dice che “questo orologio è rotto”, “Marco è giovane”, “Andrea è in viaggio”, “Socrate è mortale”, e così via, per esprimere l’appartenenza di questi enti alla famiglia degli enti rotti, giovani, eccetera.

Pertanto ogni stato — “rotto”, “giovane”, “in viaggio” — è come un insieme matematico all’interno del quale inserire un gruppo di numeri accomunati da una caratteristica. Tale caratteristica in filosofia è ricondotta a una famiglia di caratteristiche, chiamata categoria.

Si hanno così le categorie della sostanza, della qualità, della quantità, e così via: esse assomigliano molto ai complementi dell’analisi logica. Appartiene per esempio alla categoria della sostanza tutto quanto può rispondere alla domanda “chi o che cosa?” e a quella della quantità tutto ciò che nelle cose risponde alla domanda “quanto? con che estensione?”.

Le categorie ci permettono di formulare, di specificare, di dettagliare i nostri giudizi sulla realtà — cioè sull’essere —, giudizi i quali, senza di esse, non potrebbero esistere.

Le categorie ci permettono di descrivere lo stato specifico in cui si trovano le cose: ma ci sono caratteristiche, se così possono essere indicate, che sono comuni a tutte le cose? In altre parole, quali sono gli elementi comuni a tutto ciò che esiste, a prescindere dalla modalità nella quale tale esistenza si attua?

Il pensiero medievale — e san Tommaso in esso — ha cercato di mettere a fuoco queste “caratteristiche universali” che, seppure in modo differente, sono relazionate in modo sostanziale — ovvero “convertibili”: *ens et bonum convertuntur* — con l’essere e, per la proprietà transitiva, fra di loro. Fra queste, hanno speciale interesse per l’argomento in oggetto l’*unum*, il *verum*, il *bonum* e il *pulchrum* (cfr. *DV*, q. 1, a. 1).

Ciò significa che non è possibile immaginare un *ens* — una cosa — che non sia al contempo unitaria, vera, buona e bella; all’inverso, se una cosa non è

vera, buona e bella significa, semplicemente, che ci si sta occupando del nulla.

Tali “caratteristiche universali” sono dette “trascendentali”, perché la loro coestensione all’essere fa sì che trascendano le singole cose, dal momento che, come l’essere, sono presenti in tutte: l’essere “se le porta dappertutto”.

Ma se le cose stanno in questi termini, qual è la loro portata conoscitiva? In altre parole: se il giudizio di verità è applicabile a tutte le cose, a che serve? Il giudizio non mi serve forse per distinguere, dettagliare, isolare una caratteristica di una cosa? Se tutto è bello, da un certo punto di vista niente lo è.

Ciò è vero, ma tale utilità per la distinzione è propria anche del trascendentale, perché esso permette di caratterizzare l’essere di fronte al nulla e al male, in quella serie di domande che rendono l’uomo tale: “perché esiste l’essere e non il nulla?”, “noi siamo sempre esistiti?”, “che cos’è il male?”, “Dio è buono?” “*si Deus est, unde malum?* — se Dio esiste, da dove viene il male?”.

I trascendentali permettono la formulazione di tali domande e risposte radicali, e l’indagine su di essi non è pertanto un bizantinismo, bensì affare metafisico quant’altri mai.

3. Il rapporto dell’unità con l’essere: *ens et unum convertuntur*

L’essere è costitutivamente unitario: sia nella sua totalità, sia nella sua molteplicità, ossia in tutte le sue manifestazioni, presenta una caratteristica comune, che è la sua unità di fondo, un’integrità che lo rende, si potrebbe dire, un tutto relazionato in modo pieno con se stesso, un tutto dove ogni sua singola manifestazione — gli enti, le cose — sono, se presi a loro volta singolarmente, un tutto unitario.

4. Il rapporto della verità con l’essere: *ens et verum convertuntur*

La verità — cioè l’adeguamento di pensiero e realtà — di tutte le cose può essere detta in due modi: la prima “lato uomo” e la seconda “lato Dio”.

Innanzitutto le cose sono vere nel senso che sono passibili di giudizi adeguati al loro essere: tale caratteristica è una possibilità positiva della ragione nel pensiero classico e medievale ed è stata conculcata da quello moderno secolarizzato, mentre filoni significativi, ma per certo non egemonici — Blaise Pascal (1623-1662), Giambattista Vico (1668-1744) e Rosmini *in primis* —, del pensiero moderno hanno ripensato e difeso tale verità, che è e rimane imprescindibile per qualsiasi ulteriore discorso, filosofico e non.

Ma non basta: la “verità delle cose” è da intendersi anche come la dipendenza assoluta delle cose medesime dal pensiero di Dio, che, conoscendo il creato, in forza di tale conoscenza amorosa — essenza e atto d’essere che s’incontrano —, lo fa esistere. Tale pensiero di Dio, oltre a esserne causa, al contempo ne costituisce il fine a cui tendere: il fine del creato, infatti, è l’idea che Dio stesso ne ha.

La realtà, in sostanza, è vera nel pensiero dell’uomo e soprattutto in quello di Dio: pertanto l’essere è costituito in una relazione di conoscenza da parte di persone, che, a vario titolo, fanno esistere — beninteso: essere *tout court* nel caso di Dio ed essere conosciuto nel caso dell’uomo — l’essere stesso grazie al loro atto di conoscere.

5. Il rapporto del bene con l’essere: *ens et bonum convertuntur*

Analogo discorso deve essere fatto per il bene, anche se in questo caso è più comodo farlo all’inverso, cioè partendo da Dio.

L’essere è buono, perché Dio, che è fonte di ogni essere, non può — ma tale impotenza non è ovviamente un limite — commettere il male. È stato il manicheismo, in tutte le sue manifestazioni storiche, a parlare di “male ontologico”, cioè di realtà il cui essere stesso è intrinsecamente male, riconducendo così il male all’opera di un principio del male, un dio malvagio — meglio: un dio-male.

Tale discorso non regge: immaginare la malvagità in Dio significa introdurre in Lui la contraddizione, oppure ridurre a nulla la nozione di bene e di male. È ciò che è avvenuto storicamente nel pensiero moderno egemonico: la prima soluzione è quella atea o laicistica, che, partendo dallo scandalo del male, asserisce che Dio non può esistere, perché se esistesse — e per esistere si riconosce correttamente che dovrebbe essere buono — il male non ci sarebbe. La seconda via è quella battuta da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), che riduce il male a un momento necessario nello sviluppo del bene. In questo modo il filosofo tedesco nega la nozione di male e di bene del senso comune e apre la strada a qualsiasi aberrazione morale come “passaggio obbligato”, anche se “negativo”, verso un “bene più grande”. Il nazionalsocialismo e il socialcomunismo sono a un passo.

La posizione cristiana — per esempio in sant’Agostino e san Tommaso, che devono tanto all’impostazione del problema da parte della filosofia classica, prevalentemente di Platone (428/427-347 a. C.) e Aristotele (384/383-322 a.C.) — vede il male come privazione di bene: esso non si muove sul piano ontologico propriamente detto, ma su quello mo-

rale, come *aversio a Deo*, allontanamento del malvagio dal proprio fine buono per utilizzare le proprie facoltà lontano da Dio. Fuori di metafora: il diavolo stesso, Lucifero — cioè “colui che porta la luce”: è immaginabile una realtà creata più bella? — è ontologicamente buono; la sua malvagità non gli appartiene essenzialmente, ma è frutto di una libera scelta, che come tale non ha nulla di necessario; fra lui e Dio “sarebbe potuta andare a finire diversamente”.

Il male è e rimane un mistero — tutto il cristianesimo, per certi aspetti, è risposta allo scandalo del male (cfr. CCC, 309). Ma è necessario rilevare un fatto: se il bene e il male fossero veramente sullo stesso piano, l’uomo non si porrebbe alcun problema intorno a essi. E invece se lo pone, perché egli sa che il bene è “da più” del male: mentre il bene è pensabile senza il male, non è vero l’inverso. L’esistenza di Dio, lungi dall’essere messa in discussione dall’esistenza del male, è condizione della pensabilità del male in quanto tale: senza di Lui, in base a cosa lo identificheremmo come tale?

6. Il *pulchrum*: che cos’è?

Il bello è una realtà fra le più difficili da definire: che cos’è bello? Un termine che si usa con tale quotidiana frequenza — quasi più di “amore” e “libertà” — è veramente complesso da delimitare.

D’esordio è opportuno riflettere sull’esperienza quotidiana, costante e feconda — la cui legittimità è pertanto difficilmente contestabile — secondo la quale “bello” si usa sia per le realtà corporee, sia per quelle spirituali — una “bella idea” un “bel gesto”, ma anche un “bel libro” —: quindi si può applicare a tutte le realtà, visibili e invisibili, naturali e soprannaturali che la nostra mente può cogliere, e non solo i nostri sensi. A tal proposito, è significativo che la nozione di bello riguardi l’intelligenza e in prevalenza i sensi cosiddetti “superiori”, cioè la vista e l’udito. Si può innanzitutto concludere che le regole che rendono una cosa bella devono necessariamente valere — in forza dell’uso analogico del medesimo termine sopra riferito — sia per le realtà visibili, sia per quelle invisibili, pur rispettando la loro differenza innegabile. Il bello, quindi, è una forma alta di conoscenza e, come tale, tocca la sostanza delle cose, non solo — e non soprattutto — i loro elementi accidentali.

Fatta questa importante premessa, si può avanzare una proposta di definizione che aiuti nel tentativo di approfondimento sull’essenza del bello: bella è qualsiasi cosa la cui conoscenza genera piacere, così come il bene è ciò il cui raggiungimento genera piacere. Ma di che natura è questo piacere? Esso è un riposo realizzato del nostro chiedere — anche all’in-

terno di un grande dinamismo relazionale: si pensi al “riposo realizzato” che dà la vista della Cappella Sistina, dove lo sguardo corre continuamente con gioia dal tutto alle parti e da queste a quello —, che nel bello trova una risposta di armonia con il contesto nel quale si pone. Aiuterà sicuramente a dipanare questa ipotesi di definizione l’analisi del bello nei suoi rapporti con gli altri trascendentali.

a) Il rapporto con l’unità

San Tommaso identifica come prima regola, affinché una cosa possa dirsi bella, l’*integritas*, cioè l’essere una realtà completa, ovvero non carente, né menomata: un violino di Antonio Stradivari (1644 -1737) rotto non è bello. Se è vero quanto detto prima sull’*ens* e sull’*unum*, si deve concludere che le realtà che esistono sono belle sostanzialmente e non accidentalmente.

b) Il rapporto con la verità

Il creato è bello perché pensato da Dio: il bello pertanto è oggettivo, cioè esso si trova prima nella cosa che non nell’occhio di chi la vede. Si può dire che “è bello ciò che è bello, non sempre è bello ciò che piace immediatamente”. Viene in definitiva scritta una nuova definizione di piacere, che diventa un ripercorrere il piacere che il creato dà a Dio stesso. È come se si dicesse: “se è bello per Dio, deve essere bello anche per me, ma per far ciò devo educare la mia estetica, spesso troppo edonistica, sulla base dell’estetica di Dio”. Ciò significa sforzarsi di conoscere le cose con gli occhi di Dio, per contemplarne la bellezza che Egli vi ha impresso creandola. Significa capire quale delle sue perfezioni ha fatto da modello per questa o quella cosa. Questa proprietà delle cose è quella che san Tommaso chiama “*claritas*”, “chiarezza”, “luminosità”, “splendore” e, volendo forzare un poco il latino medievale, anche “nobiltà”.

E qui trova spazio anche il brutto: un’immagine orribile — per esempio una raffigurazione dell’inferno o del diavolo —, se bene rappresenta il suo soggetto, è a tutti gli effetti bella, perché in essa risplende la verità.

c) Il rapporto con il bene

Bonum habet rationem finis, il bene dice relazione a un fine: tutto quanto creato da Dio è inserito all’interno di relazioni di cause efficienti e finali, che deve portare il creato al compimento dell’opera di Dio, la Sua Gloria: «Dio ha creato tutte le cose, spiega san Bonaventura [1217 o 1221-1274], “non

*propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam — non per accrescere la propria gloria, ma per manifestarla e per comunicarla” [SAN BONAVENTURA, *In libros sententiarum*, 2, 1, 2, 2, 1]» (CCC, 293).*

Ogni cosa pertanto, e l’uomo *in primis*, è chiamata a tale compito, che è quello di essere “buona”, cioè di svolgere al meglio la propria vocazione, la propria parte assegnatale da Dio.

Questa è la terza e ultima caratteristica identificata da san Tommaso come caratteristica essenziale del bello, cioè la “*proportio*”, ovvero l’armonia, la proporzione di tutte le cose, anzitutto interna a loro stesse, quindi fra di loro e, soprattutto ed essenzialmente, con Dio.

Tale rapporto del bello con il bene ci permette di capire come possano esistere anche cose che, prese immediatamente e senza relazione con il contesto ontologico e morale nel quale si trovano, appaiono molto belle, ma che, a un esame più attento, rivelano la loro bruttezza perché disarmoniche con il resto: si pensi per esempio a quanto viene detto in *Genesi*, 3, 6 dell’albero della conoscenza del bene e del male: «Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi [*pulchrum oculis*] e desiderabile per acquistare saggezza». Si pensi anche, per esempio, all’atto sessuale fuori del matrimonio, tecnicamente non diverso da quello che hanno due coniugi, magari le stesse persone il giorno prima e il giorno stesso del loro matrimonio; alcune canzoni dalla melodia gradevole il cui testo è inaccettabile — le prime due che mi sono venute in mente: *Imagine* di John Lennon (1940-1980), *Another Brick in the Wall Part 2*, del complesso dei Pink Floyd —; e così via.

7. Conclusione

La bellezza è lo splendore dell’essere, nella sua unità, nella sua verità e nella sua bontà. In forza di quanto sopra detto, si può concludere che la bellezza ha una portata ontologica, conoscitiva e morale che non può — non deve — essere ridotta al “gradevole”, al “piacevole”, al “carino”, al “simpatico” o all’“emozionante”.

La sensibilità estetica è, di conseguenza, una capacità non improvvisabile, che come il proprio essere corporeo e spirituale, la propria conoscenza e la propria vita morale va educata e alimentata, perché la pulsione e il gusto immediati sono una cosa, l’estetica un’altra — e bello, in fondo, è solo Dio.



ANTOLOGIA MINIMA

I. *Ex pulchro isto provenit esse omnibus existentibus: claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur.*

Da codesto bello proviene l'essere a tutte le cose che esistono: lo splendore, infatti, riguarda il bello, come si è detto; ogni forma, per mezzo della quale una cosa ha l'essere, è una certa partecipazione dello splendore divino; e da ciò deriva il fatto che le singole cose sono belle secondo il proprio ordine, cioè secondo la propria forma; da ciò è evidente che l'essere di tutte le cose è derivato dalla bellezza divina (DN, cap. 4, l. 5).

II. *Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.*

Il bello e il bene sono nel soggetto la medesima cosa, perché si fondano sulla stessa realtà, cioè sulla forma, e perciò il bene è lodato come bello. Ma essi differiscono concettualmente. Infatti il bene riguarda propriamente il tendere verso: è infatti buono ciò a cui tendono tutte le cose. E così esso dice relazione a un fine, infatti il desiderare è quasi un certo moto verso una cosa. Invece il bello riguarda la facoltà conoscitiva: infatti sono dette belle le cose che, viste, piacciono. Da ciò deriva che il bello consiste in una debita proporzione, perché il senso si diletta nelle cose debitamente proporzionate, come in cose simili a sé; infatti anche del senso vi è una certa armonia, e una capacità conoscitiva del tutto. E poiché la conoscenza avviene per assimilazione e la similitudine riguarda la forma, il bello propriamente riguarda il concetto di causa formale (ST, I, q. 5, a. 4, ad 1).

III. *Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.*

Perché una cosa sia bella sono necessarie tre cose. Innanzitutto, l'integrità o perfezione, perché le cose che sono mutile per ciò stesso sono brutte. Poi serve anche una debita proporzione o armonia. E ancora la chiarezza, in forza della quale le cose che hanno un colore splendente sono dette belle (ST, I, q. 39, a. 8, co.).

IV. *Aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.*

Un'immagine è detta bella se rappresenta perfettamente il suo oggetto, anche se esso è brutto (ST, I, q. 39, a. 8 co.).

V. *Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparisonem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis.*

Qualsiasi artefice tende a dare alla sua opera la forma migliore non in senso assoluto, ma in relazione a un fine. E l'artefice non si cura se tale disposizione porta con sé una certa mancanza. Così come l'artefice che fabbrica una sega per segare la fa di ferro perché sia idonea alla sua funzione; né gli importa di farla di vetro, materia più bella, perché tale bellezza sarebbe d'impedimento al raggiungimento del fine (ST, I, q. 91, a. 3 co.).

VI. *Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*

Il bello è la medesima cosa del bene, differendo da esso solo concettualmente. Dal momento

che, infatti, il bene è ciò a cui tendono tutte le cose, nel concetto di bene si trova ciò in cui si acquieta il desiderio, ma al concetto di bello si riferisce ciò che, nella sua visione o conoscenza, il desiderio si acquieta. È anche per questo che quei sensi, che sono massimamente conoscitivi, cioè la vista e l'udito, che sono al servizio della ragione, riguardano specialmente il bello; parliamo infatti di immagini e suoni belli. Invece, per gli oggetti percepibili dagli altri sensi non usiamo il termine "bello": infatti non diciamo belli i sapori o gli odori. E così si rende manifesto ciò che il bello aggiunge al bene: una certa relazione con la facoltà conoscitiva; così come buono è ciò che, semplicemente, piace al desiderio, il bello è ciò il cui stesso coglimento dà piacere (ST, I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

VII. *Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem.*

Il bello nelle cose umane si ha quando qualcosa è ordinato secondo ragione (ST, II-II, q. 142, a. 2, co.).

VIII. *Pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus.*

La bellezza del corpo consiste nel fatto che l'uomo ha le membra del corpo ben proporzionate, e un certo splendore di un giusto colore. E ugualmente la bellezza spirituale consiste nel fatto che le parole di un uomo, o i suoi atti, sono ben proporzionati secondo la splendore spirituale della ragione. Ciò riguarda la nozione di onestà che abbiamo detto essere la stessa cosa della virtù, che secondo ragione misura tutte le cose umane. E così l'onestà è la stessa cosa della bellezza spirituale. Per questo Agostino dice, in Lib. LXXXIII q. [30]: chiamo onestà la bellezza intellegibile, che noi indichiamo propriamente con il termine spirituale (ST, II-II, q. 145, a. 2, co.).

IX. *Pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita*

contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes.

Il bello, come si è detto sopra, consiste in un certo splendore e in una giusta proporzione. Entrambe si trovano radicalmente nella ragione, alla quale spetta sia la luce conoscitiva, sia l'ordinamento delle altre cose secondo la giusta proporzione. E così, nella vita contemplativa, che consiste in un atto di ragione, si ritrova la bellezza per sé ed essenzialmente. Perciò è detto in Sap. 8 della contemplazione della sapienza: mi sono innamorato della sua bellezza. Nelle virtù morali la bellezza si trova per partecipazione, in quanto cioè esse partecipano dell'ordine della ragione, e specialmente nella temperanza, che reprime le concupiscenze che massimamente oscurano il lume della ragione (ST, II-II, q. 180, a. 2, ad 3).

PER APPROFONDIRE

ARMANDO CARLINI, voce *Trascendentale*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, vol. XII, Bompiani, Milano 2006, pp. 11.744-11.750.

Catechismo della Chiesa Cattolica (nel testo CCC).

UMBERTO ECO, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, 4ª ed., Bompiani, Milano 1998 (opera classica sull'argomento).

—, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, 11ª ed., Bompiani, Milano 2009 (ottima introduzione all'argomento).

ANICETO MOLINARO, voce *Bello (nozione trascendentale)*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, vol. II, Bompiani, Milano 2006, p. 1.138.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* (nel testo DV).

—, *Summa theologiae* (nel testo ST).

—, *Summa contra gentiles* (nel testo CG).

—, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio* (nel testo DN).

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Il primo dovere di un governo è di proteggere il popolo, non di gestirne la vita

Ronald Wilson Reagan (1911-2004)

Problemi e prospettive della Terra di Mezzo a metà del secondo decennio del secolo XXI. Le contraddizioni di un regime comunista alla guida una delle maggiori economie industriali del globo.

Dove sta andando la Cina?

di Emanuele Gagliardi



Il 1° luglio 1997, dopo 156 anni di dominio britannico, la sovranità su Hong Kong passa alla Repubblica Popolare Cinese. L'ex colonia si trasforma in "Regione amministrativa speciale"¹. Il

¹ Le Regioni amministrative speciali — Hong Kong, ex colonia britannica, e Macao, ex colonia portoghese — sono regioni amministrative locali della Repubblica Popolare Cinese che godono di una maggiore autonomia secondo il principio: "un solo Paese, due sistemi". A differenza delle Province, delle Regioni autonome e delle Municipalità, regolate dall'art. 30 della Costituzione del 1982, le Regioni amministrative speciali sono regolate dall'art. 31. Esse gestiscono auto-

rapporto di Hong Kong con la madrepatria è ambivalente: l'idea di essere speciale, libera, indipendente convive da sempre con la psicosi dell'invasione. Molti abitanti, in prossimità della fatidica data della restituzione, sono fuggiti perché convinti che Pechino l'avrebbe trasformata, anche con la forza,

mamente le corti d'appello, il sistema legale, le politiche per il rilascio del passaporto, la moneta, il controllo doganale, le politiche di immigrazione, l'estradizione. Le Regioni amministrative speciali non controllano le relazioni diplomatiche e la difesa nazionale.

nell'ennesima regione senza alcuna libertà o autonomia, come accade con il Tibet da oltre mezzo secolo. Quanto sta accadendo in questi ultimi mesi nelle strade di Hong Kong sembra essere il compimento a scoppio ritardato di quel tetto presagio.

Tutto ha avuto inizio il 25 settembre 2014, dopo la decisione del Comitato permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo Cinese (ANPC) di limitare i diritti elettorali dei residenti di Hong Kong. Secondo le nuove regole, spetterà ad un comitato ristretto di 1.200 persone indicare due o tre candidati per il capo del governo di Hong Kong. Chi vincerà le elezioni previste per il 2017, le prime a suffragio universale, dovrà inoltre avere il benessere del governo centrale prima di insediarsi. In questo modo, accusano i membri del movimento pro-democrazia Occupy Central, Pechino intende controllare la scelta dei candidati. Il 26 novembre 2014, dopo una notte di scontri conclusi con l'arresto di 116 persone, la polizia ha arrestato i *leader* della protesta, fra cui Joshua Wong, capo del gruppo Scholarism, e Lester Shum della Federazione degli Studenti di Hong Kong. Il centro dei disordini è Mong kok, il quartiere nevralgico di Hong Kong da dove è partita la "Rivoluzione degli ombrelli". La questione delle elezioni, comunque, appare sempre più chiaramente un pretesto. La gente scende in piazza perché si è resa conto che Pechino è pronta per fagocitarla. Prima ha tarpato le ali alla libertà di stampa, poi l'autonomia relativa ai programmi scolastici e infine, senza più badare a nominare governatori in qualche modo graditi agli abitanti dell'isola, ha annunciato che non rispetterà quanto stabilito nel trattato con cui è stata negoziata la restituzione alla Cina dell'ex territorio britannico. Il trattato stabilisce pure che nel 2047 Hong Kong diventerà a tutti gli effetti territorio cinese, e il regime comunista, con largo anticipo, sta manovrando per non ritrovarsi a dover dialogare con un territorio autonomo e indipendente.

Ancora nella notte fra il 30 novembre e il 1° dicembre 2014 la polizia ha attaccato con idranti, *spray* urticanti, manganelli i manifestanti che cercavano di circondare gli edifici del governo nel distretto di Admiralty e il bilancio dei disordini — i peggiori fra quelli scoppiati da settembre a questa parte nell'ex colonia — è di una quarantina di arresti e di diversi agenti feriti. Qualcuno parla già di "piccola Tienanmen" — facendo il parallelo con i tragici fatti dell'aprile-giugno 1989 —, ma i *leader* di Occupy Central ci tengono a sottolineare di avere le idee più chiare dei loro cugini cinesi. Sanno benissimo cosa significano libertà, democrazia, rispetto della parola data, e dicono di essere pronti a sopportare qualsiasi sacrificio per convincere Pechino ad ascoltarli.

Il 3 dicembre 2014, il card. Joseph Zen, vescovo emerito di Hong Kong, e i tre dirigenti di Occupy Central che si erano consegnati volontariamente alla

stazione di polizia di Sheung Wan, sono stati rilasciati. Benny Tai, professore di diritto; Chan Kin-man, professore di sociologia; il reverendo Chu Yiu-min sono arrivati nel pomeriggio consegnando una lettera firmata da tutti loro in cui si afferma che essi hanno preso parte a un raduno (non autorizzato) che può aver offeso la legge sull'ordine pubblico. Da sempre gli organizzatori di Occupy Central hanno difeso la loro azione come una "disobbedienza civile". Insieme ai tre *leader* fondatori e al card. Zen, erano presenti anche Cheung Man-kwong, Yeung Sum e Wu Chi-wai, membri del partito democratico, e decine di sostenitori che hanno partecipato ai *sit in* per chiedere vera democrazia per Hong Kong. Benny Tai ha anche spiegato che con questo gesto si conclude l'operazione Occupy Central. Il movimento di disobbedienza civile, ha aggiunto Tai, ha aperto un nuovo capitolo nella lotta per la democrazia ad Hong Kong. E anche se non ha smosso Pechino e il governo dell'ex territorio inglese, né ottenuto concessioni, la campagna ha risvegliato nelle nuove generazioni il bisogno di democrazia².



La dura reazione di Pechino a Hong Kong così come il giro di vite contro le comunità cristiane, al di là delle mere questioni di ordine pubblico e delle rivendicazioni di sovranità territoriale, rivelano il nervosismo che serpeggia nei saloni della Città Proibita. Una tensione che riviste specializzate come *Forbes* e *Bloomberg Businessweek*, ascrivono a una potenziale crisi economica tutta cinese, che, se si verificasse, coinvolgerebbe fatalmente anche l'Occidente. Tenuto presente, infatti, che la Cina detiene una percentuale del debito pubblico statunitense valutata al 7,7% — e del debito pubblico italiano, su cui non esistono dati ufficiali, ma che il *Financial Times* stima intorno al 4% —, qualora tali previsioni dovessero avverarsi, le ripercussioni su scala globale sarebbero assai peggiori di quelle innescate dalla crisi americana nel 2008³.

L'analisi di una possibile crisi economica cinese deve necessariamente prendere le mosse da una domanda: "come è riuscita la Cina nell'arco di un ventennio a diventare la seconda economia mondiale con

² Cfr. PAUL WANG, *Il card. Zen rilasciato dalla polizia insieme ai leader di Occupy*, in *AsiaNews*, Agenzia d'informazioni del Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME) di Milano, 3 dicembre 2014, alla pagina <<http://www.asianews.it/notizie-it/Il-card-Zen-rilasciato-dalla-polizia-insieme-ai-leader-di-Occupy-32865.html>>, consultata il 9-12-2014.

³ Cfr., sul punto, MASSIMO INTROVIGNE, *La Cina che verrà, crisi economica e persecuzione dei cristiani*, in *La nuova Bussola quotidiana*, 23 novembre 2014, alla pagina <<http://www.lanuovabq.it/it/articoli-la-cina-che-verracrisi-economica-e-persecuzione-dei-cristiani-11020.htm>>, consultata il 27-11-2014.

buone probabilità a breve di strappare agli Stati Uniti un primato detenuto ininterrottamente dal 1872?”.

Le motivazioni sono molteplici, ma fra tutte spicca il dato di fatto che il Regno di Mezzo è il Paese più popoloso del mondo — circa 1.354.000.000 abitanti — e possiede una formidabile forza-lavoro disponibile a produrre per salari più bassi rispetto alle altre grandi economie mondiali e anche con standard di sicurezza e di impatto ambientale inferiori. Dopo la morte di Mao Zedong (1883-1976), le riforme inaugurate da Deng Xiaoping (1904-1997) nei primi anni 1980 hanno comportato il progressivo e definitivo abbandono dell'economia socialista — le politiche del “Grande balzo in avanti” e delle comuni popolari inaugurate da Mao erano costate alla Cina fra il 1957 e il 1962 oltre 30 milioni di morti per inedia — e la fine dell'isolamento imposto dalla Rivoluzione Culturale (1966-1976)⁴. L'enorme forza-lavoro ha cominciato così a essere motivata — ancorché sottopagati, i lavoratori cinesi cominciarono ad avere accesso a un modesto benessere — e messa a disposizione del mondo. Con i bassi costi del lavoro, l'assenza di sindacati indipendenti e le più che blande norme in materia di sicurezza e d'inquinamento, la Cina è riuscita ad attrarre le maggiori aziende mondiali, che hanno trasferito la produzione nei vari distretti industriali cinesi contribuendo a garantire al Regno di Mezzo un margine di crescita annuale del 7% mantenuto per decenni.

I cinesi, non più costretti a lavorare solo per ottemperare agli ordini del presidente Mao e per raggiungere gli strampalati obiettivi stabiliti dal “Grande Timoniere” — il cui “culto della personalità” nel giro di un quinquennio dalla sua morte si è estinto fino a ridursi a rari riferimenti nelle occasioni ufficiali — sono divenuti anche consumatori, dando vita a un mercato interno che si è affiancato alla colossale esportazione. Ma proprio le immani proporzioni dell'*export* cinese rischiano di rivelarsi adesso un'arma a doppio taglio: tutta l'economia cinese degli ultimi venti anni, infatti, si è basata sul presupposto di una continua crescita del PIL trainata dall'incremento della produzione industriale. Decrementi di questi indicatori non sono stati presi in considerazione fino al 2008, allorché, come conseguenza della crisi economica internazionale che ha ridotto i consumi in Occidente, le esportazioni sono diminuite. Pechino ha risposto stimolando produzione e consumi inter-

ni tramite la creazione di quella che gli economisti chiamano “bolla del credito”, che costituisce sovente il prodromo delle crisi economiche. Nel 1997 il Giappone, dinanzi al calo delle esportazioni, aveva cercato di mantenere la produzione con crediti inesigibili che, raggiunta la quota dell'8%, avevano fatto esplodere la crisi. Undici anni dopo, lo stesso meccanismo creditizio concesso a privati inaffidabili per l'acquisto di immobili ha generato la crisi che ancora affligge l'Occidente. In Cina i crediti “allegri” vengono concessi alle imprese con lo scopo di sostenere la produzione. Sono già oltre il 10%, ma come rileva Introvigne, «un governo non democratico può rimandare lo scoppio della bolla: ma non all'infinito»⁵.

La seconda causa delle incipienti difficoltà economiche del Regno di Mezzo è di natura demografica, ma non nel senso che verrebbe spontaneo immaginare. Per i ritmi incalzanti della propria economia e per la contrazione dei consumi internazionali, un miliardo e trecentocinquantaquattro milioni di cinesi... sono troppo pochi! Così nel 2013, dopo trentaquattro anni, la “politica del figlio unico” è stata abolita. Forse troppo tardi, però, perché nel frattempo la composizione demografica cinese è mutata: non più un Paese di giovani, ma un popolo con un 30% di *over-65* previsto per il 2030, cioè non più composto in larga maggioranza da individui in età lavorativa. Inoltre, la politica del figlio unico, unita alla tradizione che privilegia il figlio maschio, ha comportato per tre decenni l'aborto di nascituri di sesso femminile, non di rado uccisi dopo la nascita con pratiche di infanticidio selettivo, così che oggi un quinto dei cinesi maschi in età adulta è costretto a sposare una donna coreana o della Siberia russa, o può scegliere di emigrare in cerca fortuna e di una moglie, oppure restare scapolo.

Alla crisi dell'*export* e ai dissesti demografici si correla un terzo fenomeno: al sempre maggior benessere corrisponde una sempre minore determinazione nel lavoro e nella produzione. Naturalmente la *leadership* cinese nega l'esistenza di questi segnali di crisi e insiste nel sostenere che in un'economia pianificata le transizioni si possono gestire. Contemporaneamente però, e in ciò vi è conferma dei timori che turbano i sonni degli eredi di Mao, la Tian Anmen cerca sbocchi alternativi. Il più clamoroso — e preoccupante per le implicazioni che potrebbero più o meno a breve interessare l'Occidente — è quel “neocolonialismo”, per adesso solo economico, diretto verso l'Africa. In pochissimi anni la Cina è divenuta il principale *partner* commerciale dell'Africa. Nel 2012 il volume del commercio sino-africano ha raggiunto quasi i duecento miliardi di dollari. Le imprese

⁴ Per una panoramica degli avvenimenti legati alla politica economica maoista e al suo superamento, cfr., fra l'altro, i miei *La rivoluzione della fame: Cina 1958-1962*, in *Studi Cattolici*, anno XLI, n. 451, Milano settembre 1998, p. 644; e *Sulle rive dello Yang-Tze. Cina 1966-1976*, *ibid.*, anno XLIII, n. 458-459, Milano aprile-maggio 1999, pp. 335-339. Inoltre, ancora il mio *La Cina dalla “rivoluzione permanente” al “socialismo di mercato”*, in *Nova Historica. Rivista internazionale di storia*, anno II, n. 6, Roma aprile-giugno 2003, pp. 72-76.

⁵ M. INTROVIGNE, *La Cina che verrà, crisi economica e persecuzione dei cristiani*, cit.

cinesi in Africa sono più di duemila e investono in più di cinquanta Paesi e regioni africane. Così Pechino si assicura accessi privilegiati alle fonti energetiche e alle materie prime — un terzo delle importazioni di petrolio della Cina provengono da Algeria, Angola, Ciad, Sudan, Nigeria, Gabon e Guinea Equatoriale — in cambio di investimenti, prestiti — nel 2012 la Cina ha offerto all’Africa venti miliardi di dollari in prestiti — e infrastrutture: strade, dighe, ospedali. Secondo la cinica logica del *do ut des*, la Cina non pretende garanzie sui diritti umani o sulla democrazia dai regimi africani, che a loro volta fingono di ignorare le condizioni degli operai nelle imprese cinesi, spesso vicine ad autentiche forme di schiavitù.

La progressiva espansione dell’influenza economica cinese si snoda lungo le rotte commerciali che raggiungono il resto dell’Asia, Africa e Europa. Osservatori americani e indiani la chiamano “Strategia del filo di perle”: la Cina mira a realizzare o a potenziare una serie di scali commerciali marittimi, che, partendo da Hong Kong, raggiungerebbero Port Sudan toccando Cambogia, Thailandia, Myanmar, Bangladesh, Sri Lanka, Maldive, Pakistan e Kenya. Una prospettiva che preoccupa anzitutto l’India, ma pure gli Stati con sbocchi sul Mar Giallo e sul Mar Cinese Meridionale, i cui scontri diplomatici con Pechino, per ragioni di sfruttamento delle risorse dell’area e controllo di alcuni arcipelaghi, si fanno sempre più frequenti. Gli Stati Uniti — legati alla Cina da quella pericolosa simbiosi economica sintetizzata dallo storico Niall Ferguson e dall’economista Moritz Schularick con il neologismo “chimerica”, che a loro giudizio ha contribuito alla crisi finanziaria del 2007-2008 — cercano accordi con i Paesi dello scacchiere del Pacifico: Corea del Sud, Giappone, Taiwan, Filippine, Singapore, Malaysia, Cambogia, Laos, Australia⁶.

La Russia, relegata in secondo piano dall’arretratezza del proprio apparato militare, mantiene una posizione ambigua, mentre guardano con favore a Pechino le dittature veteromarxiste — Cuba e Corea del Nord —, l’Iran e alcuni Paesi latinoamericani in piena foga neobolivariana. Tenendo presente che il regime cinese è da sessantacinque anni un totalitarismo comunista, antireligioso e sordo ai richiami dei diritti umani e delle minoranze — le questioni del Tibet e degli Uiguri, per esempio, si trascinano con periodiche ribellioni e sanguinose repressioni —, e che le aperture di Pechino all’Occidente sono dettate da mere necessità di mercato e non certo da una volontà di sviluppo democratico, ci si chiede cosa possa

riservare il futuro alle democrazie occidentali qualora il gigante asiatico, acquisisse pure una supremazia politico-militare.



Per tentare di rispondere alla domanda “dove va la Cina?” non possiamo comunque limitarci all’analisi dei problemi economici attuali e prossimi venturi del Regno di Mezzo. Il regime cinese, infatti, si sente minacciato da una crisi persino più insidiosa: una crisi culturale e una inarrestabile rinascita religiosa alla quale reagisce con isterica violenza. Un esempio ne è la campagna di distruzione di chiese, come quella che si sta verificando soprattutto a Wenzhou, la città chiamata “Gerusalemme cinese” per il grande successo delle comunità cristiane. Ne hanno abbattute duecentotrenta, adducendo il pretesto che erano state costruite illegalmente⁷. Da tempo il regime di Pechino adotta atteggiamenti altalenanti nei confronti del cristianesimo. A periodi di relativa tolleranza seguono momenti di pesante repressione per le realtà cristiane che non si riconoscono nelle chiese “patriottiche”, le uniche ufficialmente autorizzate, i cui dirigenti e vescovi sono nominati dal governo⁸. Nonostante ciò, i cinesi che si avvicinano alla religione cristiana sono in continuo aumento. Le conversioni avvengono nell’ambito dei ceti più colti e benestanti, come nota il sociologo delle religioni Rodney Stark⁹, e ciò costituisce un ulteriore cruccio per la *leadership* cinese, che recentemente ha ribadito ufficialmente che «*l’ateismo di Stato è un principio inamovibile*»¹⁰. Al-

⁷ Cfr. EUGENIA ZHANG, *Vescovo e sacerdoti di Wenzhou denunciano la campagna del governo contro le croci e le chiese del Zhejiang*, in *AsiaNews*, 4 agosto 2014, alla pagina <<http://www.asianews.it/notizie-it/Vescovo-e-sacerdoti-di-Wenzhou-denunciano-la-campagna-del-governo-contro-le-croci-e-le-chiese-del-Zhejiang-31804.html>>, consultata il 2-12-2014.

⁸ L’origine degli attriti fra Chiesa Cattolica e regime cinese risale al gennaio 1951, allorché il governo comunista — salito al potere il 1° ottobre 1949 — crea una Divisione per gli affari religiosi, successivamente denominata Ufficio per gli Affari Religiosi, per controllare le attività che il regime ateo considera destabilizzanti. Il 2 agosto 1957, per esplicito volere di Mao Zedong, è istituita l’Associazione Patriottica (AP) dei cattolici cinesi, direttamente controllata dal regime. Da allora la Chiesa cattolica fedele alla Santa Sede è entrata nella clandestinità.

⁹ Cfr. M. INTROVIGNE, *Rodney Stark: “Il futuro dei cristiani è in Cina”*, in *La nuova Bussola quotidiana*, 10 giugno 2014, alla pagina <<http://www.lanuovabq.it/it/articoli-rodney-stark-il-futuro-dei-cristiani-e-in-cina-9432.htm>>, consultata il 5-12-2014.

¹⁰ Il 15 novembre 2014, un editoriale firmato da Zhu Weiqun, presidente della Commissione per gli Affari Etnici e Religiosi della Conferenza Consultiva Politica del Popolo cinese, sul *Global Times* — edizione internazionale del *Quotidiano del Popolo*, organo del Partito Comunista cinese —, ha rilanciato con forza la linea maoista del Partito: «*L’ateismo di Stato — ha scritto Zhu — è un principio inamovibile, importante dal punto di vista ideologico e organizzativo, che è alla base del nostro sistema*». L’articolo è stato pubblicato dopo

⁶ Cfr. MAURIZIO SGROI, *Chimerica, il nuovo Far West del capitale o la fine della moneta egemone?*, in *Eurasia. Rivista di studi geopolitici*, 30 gennaio 2014, alla pagina <<http://www.eurasia-rivista.org/chimerica-il-nuovo-far-west-del-capitale-o-la-fine-della-moneta-egemone/20804/>>, consultata il 2-12-2014.

cuni sinologi sono convinti che, dopo l'apertura alla proprietà privata (2004), il Partito Comunista cinese non potrà fare a meno di aprire alla libertà religiosa, se vuole assicurarsi la sopravvivenza. Dopo il paradosso del "socialismo di mercato" con cui ha gettato alle ortiche la critica marxista della proprietà privata soppiantandola con lo slogan "arricchitevi", la Tian Anmen arriverà a cestinare anche la critica alla religione che Karl Marx (1818-1883) stesso ha definito «*il presupposto di ogni critica*»¹¹. La disposizione al paradosso finora ha impedito agli eredi di Mao di ridursi a una caricatura, come la intransigente Corea del Nord, o di scomparire, come accaduto all'Unione Sovietica, perché accompagnata dai vertiginosi successi economici.

Che cosa accadrebbe se a questi subentrasse la crisi economica? È proprio lo spettro della crisi la causa dell'inaspimento della repressione antireligiosa in Cina?

le critiche mosse dalla Commissione Centrale per l'Ispezione e la Disciplina ad alcuni funzionari locali del Partito, "scoperti" mentre prendevano parte ad attività religiose di vario tipo e identificati come fedeli. Il fatto che i partiti comunisti di Vietnam, Cuba e Russia permettano oggi ai propri membri di seguire una religione, continua Zhu, «[...] non dovrebbe in alcun modo influenzare le nostre politiche. Il Partito cinese deve decidere la propria politica religiosa seguendo le condizioni proprie della Cina»: cfr. *Cina, il Partito all'attacco. I comunisti cinesi non devono seguire alcuna religione*, in *AsiaNews*, 15 novembre 2014, alla pagina <<http://www.asianews.it/notizie-it/Cina,-il-Partito-all'attacco:-I-comunisti-cinesi-non-devono-seguire-alcuna-religione-32708.html>>, consultata il 5-12-2014.

¹¹ KARL MARX, *Annali franco-tedeschi*, trad. it., Edizioni del Gallo, Milano 1965, pp. 125-126.

REPETITA IUVAUNT

IL NEMICO

Oh, non chiedeteci qual è il "nemico", né quali vesti indossi. Esso si trova dappertutto e in mezzo a tutti; sa essere violento e subdolo. In questi ultimi secoli ha tentato di operare la disgregazione intellettuale, morale, sociale dell'unità nell'organismo misterioso di Cristo. Ha voluto la natura senza la grazia; la ragione senza la fede; la libertà senza l'autorità; talvolta l'autorità senza la libertà. È un "nemico" divenuto sempre più concreto, con una spregiudicatezza che lascia ancora attoniti: Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato. Ed ecco il tentativo di edificare la struttura del mondo sopra fondamenti che Noi non esitiamo ad additare come principali responsabili della minaccia che incombe sulla umanità: un'economia senza Dio, un diritto senza Dio, una politica senza Dio. Il "nemico" si è adoperato e si adopera perché Cristo sia un estraneo nelle Università, nella scuola, nella famiglia, nell'amministrazione della giustizia, nell'attività legislativa, nel consesso delle nazioni, là dove si determina la pace o la guerra.

Pio XII

AL LETTORE

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

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

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

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

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

La Redazione

Chi volesse contribuire — in attesa di disporre di c/c postale — può effettuare un bonifico sul c/c n. 2746 in essere presso la Banca delle Marche, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN IT84T0605503204000000002746, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando tassativamente come causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*". Per quesiti di qualunque natura, si prega di inviare una e-mail a info@culturacidentita.org oppure telefonare al n. 347.166.30.59.

La de-mitizzazione del sesso come arma di battaglia del progressismo anglosassone e internazionale e la sua riconduzione a un benefico rapporto totale fra persone nella fine analisi del filosofo conservatore inglese

Il sesso è necessario? **Miseria dell'ossessione progressista sulla liberazione sessuale***

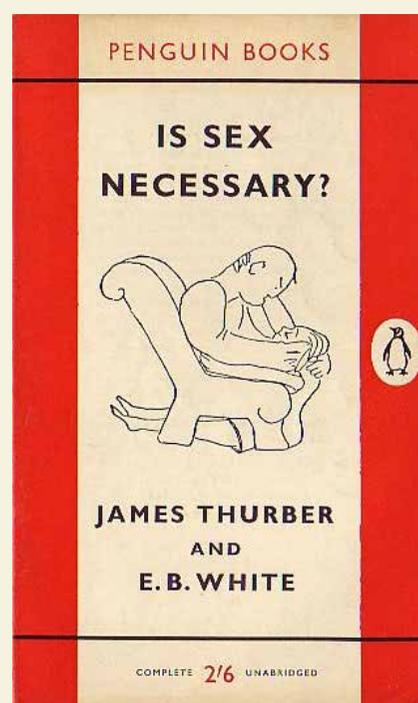
di **Roger Scruton**

Is Sex Necessary? [*Il sesso è necessario?*][¹], una penetrante satira della rivoluzione sessuale in America, fu pubblicata da E.[lwyn] B.[rooks] White (1899-1985) e James Thurber (1894-1961) nel 1929, poco prima che la storia avesse davvero inizio, e questo ci segnala come già allora il sesso fosse un'arena dove si scontravano l'individuo e la società. Conservare l'ordine sociale significava allora canalizzare e nascondere le emozioni di natura sessuale e aderire al tacito accordo di non parlarne mai, almeno non direttamente e in esplicito. Le cose anti-convenzionali si potevano fare in privato, ma renderle pubbliche era tabù.

Naturalmente questa regola fu mandata all'aria da Sigmund Freud (1856-1939) e dai freudiani, ma almeno essi trattarono la questione con un linguaggio medico, che stemperava il fascino delle cose descritte. A parte qualche romanziere volgare come Henry Miller (1891-1980), gli americani credevano che la decenza proibisse di far mostra delle proprie inclinazioni e che le norme sociali borghesi dovessero perdurare indisturbate. Questo era vero tanto a sinistra quanto a destra, e rimase vero an-

* Traduzione redazionale dell'articolo *Is Sex Necessary? Or the poverty of progressivism's fixation on sexual liberation*, apparso sulla rivista newyorchese *First Things* di dicembre 2014. Le note redazionali aggiunte alle originali sono fra parentesi quadre.

[¹] Cfr. *Is Sex Necessary? Or, Why You Feel the Way You Do*, Harper & Bros., Londra 1929 [trad. it., *Il sesso è necessario?*, Bompiani, Milano 1970].



che durante l'esplosione del *baby boom*^[2] dopo la seconda guerra mondiale. Le tesi dell'ideologia *liberal* degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo trovarono espressione nel movimento per i diritti civili e nelle proteste contro la guerra nel Vietnam, cioè in una serie di rivendicazioni della giustizia sociale a casa e della pace nel mondo. L'idea che la politica avesse davvero qualcosa a che fare con il

[²] Dopo il secondo conflitto mondiale le nascite di bambini (*baby*) subirono un forte incremento (*boom*).

nesso e con la liberazione dell'individuo dai vincoli della famiglia borghese, fu importata dall'Europa e allora aveva poca o nessuna attinenza con i problemi di attualità del tempo. Le voci di protesta di Howard Zinn (1922-2010) e di Noam Chomsky, di Joan Baez e di Martin Luther King Jr. (1929-1968) si rivolgevano a un popolo americano e a una società di famiglie ancora incerti su "che cosa raccontare ai genitori" riguardo al sesso.

Ma la profezia di Thurber e White relativa all'avvento di una nuova politica a sfondo sessuale stava per avverarsi. Negli anni 1950 Erich Fromm (1900-1980), Wilhelm Reich (1897-1957) e Herbert Marcuse (1898-1979) crearono una contagiosa miscela di Karl Marx (1818-1883) e di Freud, secondo la quale le classi oppresse potevano liberarsi attraverso una vita sessuale libera, che nel frattempo questi nuovi *guru* iniziavano già a mettere in pratica. E i *Rapporti Kinsey*^[3], il primo dei quali fu pubblicato nel 1948, spinsero molti americani a credere che tutti si comportassero allo stesso modo e che fosse quindi giunto il momento di prendersi anch'essi una fetta della torta.

Il sesso, sebbene ampiamente praticato dai suoi attivisti, tuttavia non era al primo posto nell'agenda dei radicali degli anni 1960 e 1970. Le tesi prioritarie persero però presto mordente, perché il popolo di sinistra cominciò a convincersi che ormai scarseggiavano le occasioni per protestare contro singoli casi di comportamento razzista, come pure le opportunità di difendere le varie *affirmative action*^[4] dai ricorsi legali contro di esse, e che quindi non vi era più molto da fare per migliorare la situazione degli afroamericani.

Il ritiro dal Vietnam pose fine anche a quest'altra battaglia: la palese inutilità di quella guerra spinse un po' tutto lo spettro politico a coltivare sentimenti isolazionistici, almeno fino all'attacco alle Torri Gemelle del 2001. Fu dunque quando la cultura protestataria degli anni 1970 si esaurì che la liberazione sessuale venne spostata in testa al pro-

gramma *liberal* e questo per la semplice ragione che non vi era più niente da anteporle.



In ogni modo, la liberazione sessuale non è un problema semplice. Il suo pioniere, Wilhelm Reich, scrivendo negli anni 1930, credeva che l'orgasmo ne fosse la soluzione, ma non riuscì mai a definire bene la questione. Le sue eccentriche terapie erano palesemente espressione della sua ossessione sessuale e, a parte qualche solitario, nessuno ormai vi presta più attenzione.

Ma resta la domanda: se il sesso va liberato, *da che cosa* va liberato e *per che cosa* va liberato? Che mancasse una risposta chiara a tali quesiti divenne immediatamente evidente nel movimento femminista. Le donne attuano davvero la propria liberazione scegliendosi più *partner*, violando le convenzioni del matrimonio e facendo figli in maniera casuale con gli uomini del cui amplesso hanno goduto? Oppure un simile atteggiamento viene a frustrare il bisogno più profondo di una famiglia stabile? Le donne hanno veramente ottenuto la liberazione se gli uomini possono abbandonarle a loro piacimento? Non sono forse così solo ancor più profondamente asservite? Il divorzio facile equivale a negare a una donna il potere di trattenerlo presso di sé il padre dei suoi figli e il protettore della sua casa. E questo è un guadagno o una perdita di libertà per la donna? E se la liberazione si riduce a essere liberi di avere molti *partner*, che genere di libertà si può garantire a chi è brutto oppure timido?

Queste erano domande reali, il cui primo effetto fu di generare all'interno del movimento delle donne un'altra e ancor più radicale proposta di liberazione sessuale: non la liberazione nel rapporto *con* gli uomini, ma la liberazione *dagli* uomini. Se la liberazione sessuale consiste nel vivere senza regole sessuali, cercando di conseguire il piacere in qualunque modo, che cosa c'è di così speciale negli uomini? Perché correre il rischio di mettersi nelle mani di un *partner* dominante, il cui *curriculum* quanto ad autostima batte quello di qualunque donna che non sia al livello di Cleopatra (69-30 a.C.) o di Caterina di Russia (1729-1796) nella scala sociale? Così, una parte del movimento delle donne ha cominciato a trasformarsi in attivismo lesbico. Con una donna sai di essere al sicuro: non userà il piacere sessuale come mezzo per ridurti in schiavitù, ma ne riconoscerà il vero carattere di legame

[3] I *Rapporti Kinsey* sono due libri-inchiesta sul comportamento sessuale dell'uomo e della donna: *Sexual Behaviour in the Human Male* (trad. it., *Il comportamento sessuale dell'uomo*, 1948, Bompiani, Milano 1950) e *Sexual Behaviour in the Human Female* (trad. it., *Il comportamento sessuale della donna*, 1953, Bompiani, Milano 1965), scritti da Alfred Kinsey (1894-1956), Wardell Baxter Pomeroy (1913-2001) e altri. Kinsey era un biologo presso l'Università dell'Indiana e il fondatore dell'Istituto Kinsey.

[4] L'*affirmative action* (azione volta ad affermare un principio) è uno strumento di azione politica, in genere d'iniziativa governativa, che vuole stabilire e promuovere principi di pari opportunità in materia razziale, etnica, sessuale e sociale.

reciproco, legame in cui i *partner* godono di eguale libertà e di pari diritti.

Tuttavia, anche questo tentativo di riconquista-re, sebbene in forma adulterata, il nocciolo amoroso dell'unione sessuale e d'inserirlo in un nuovo regime familiare si presentava come un'anomalia dal punto di vista della rivoluzione sessuale. Nelle opere di Reich, di Marcuse e di Fromm la liberazione era vista come una liberazione del vero "io", l'"io" interiore, dalle catene della società borghese e lo scopo di questa liberazione non era di creare una nuova forma di vita familiare, dal momento che questa è soltanto una nuova forma di schiavitù: lo scopo era invece di auto-esprimersi e, in particolare, di ricercare piaceri auto-valorizzanti, anche se proibiti dalle norme sociali.

La medesima opinione fu divulgata dai *Rapporti Kinsey*. Largamente considerate oggi come opere di *fiction*, le due relazioni sottolineano tuttavia due tesi che sono diventate una sorta di ortodossia culturale. La prima è che il sesso equivale al piacere e che il piacere sessuale è di tipo sensoriale, localizzato nelle "zone erogene" del corpo, nonché attuabile in una varietà di modi e praticabile con diversi *partner*. La seconda, che questo piacere è di per sé moralmente neutro, sì che il tentativo di sopprimere ogni modalità "speciale" con cui insorge o qualsiasi mezzo particolare di ottenerlo costituisce una grave violazione della libertà individuale e un atto di prevaricazione.

La psicologia freudiana ha alimentato queste due convinzioni. Infatti, anche se le idee di Freud si sono evolute nel tempo, è stato Freud che per primo ha resa popolare, nei suoi scritti giovanili, l'idea di "zona erogena" e ha dato una definizione riduttiva del piacere sessuale come sensazione corporea. L'idea di liberazione sessuale è stata in parte ispirata dalla teoria freudiana della repressione, che descrive il desiderio sessuale come una sorta di forza idraulica, che esplose in forme imprevedibili, a meno che non venga "rimosso" dal Super-Ego. L'immaginario freudiano era in questo di gran lunga più potente rispetto alla realtà, dal momento che portava a una visione completamente nuova del comportamento sessuale. Il sesso era ormai visto come lo scatenamento dei desideri che scaturivano dal "vero io", interno a ciascuno. Liberare quei desideri equivaleva a produrre un piacere innocente e regolato, reprimerli equivaleva invece a "imbriigliare" delle pulsioni che, se compresse e non lasciate libere di fluire senza costrizione, diventavano pericolose. Negare la liberazione di tali pulsioni

significava reprimerle e la repressione del desiderio sessuale era anche oppressione dell'individuo.

La repressione sessuale veniva così a sostituire l'oppressione nel ruolo di forza politica malvagia. E poiché si trattava di una forza che veniva esercitata in nome delle vecchie forme di unione familiare, era evidente come la repressione fosse intrinseca all'ordine borghese, il quale doveva essere rovesciato in nome della libertà più autentica. Dalle opere di Marcuse e di Reich prese corpo quindi un nuovo programma rivoluzionario. Questo programma indossò la *forma mentis* del marxismo, senza però abbracciarne il relativo contenuto, con l'immenso vantaggio rispetto alle vecchie idee marxiste che per il nuovo tipo di rivoluzione si poteva lottare da soli, facendo a meno di un movimento di massa che la sostenesse e senza fare altro sforzo se non quello di sedurre chiunque volesse prendere parte al gioco.

Questo è il motivo, credo, per cui la liberazione sessuale non solo è balzata in testa al programma progressista, ma vi è pure rimasta. Le battaglie *liberal* di un tempo si combattevano in nome di soggetti altri: gli schiavi, i lavoratori, le minoranze etniche, le donne, i dannati della terra: tutti quelli che avevano bisogno di una battaglia che li liberasse dalle loro catene. La politica progressista consisteva nell'unirsi ad altri per liberare via via ogni nuova categoria di presunte vittime. Al contrario, la battaglia per la liberazione sessuale si poteva combattere non in nome di qualcun'altro, ma di se stessi, cioè di qualcosa allo stesso tempo più astratto e più interno di quanto potesse essere qualunque delle vittime trovate nel mondo esterno: una battaglia che si poteva combattere e vincere da soli. La delusione provocata da battaglie radicali di segno più "altruistico" era quindi compensata da una nuova spinta del tutto egocentrica: una battaglia contro qualunque austerità morale si potesse come ostacolo alla realizzazione individuale, e una battaglia in nome del vero "io", cui era stato rubato il diritto al piacere.

Nelle rivolte del 1968, e in particolare in quella che ebbe il suo epicentro a Parigi nel maggio di quell'anno, vediamo già palesarsi questo spostamento di *focus*. Gli "altri" per conto dei quali si allora combatteva erano definiti in maniera vaga e imprecisa. In un primo momento furono i lavoratori, sottintendendo che, essendo incapaci di esprimersi, non vi fosse bisogno di consultarli. Però, quando i lavoratori iniziarono a protestare contro gli studenti perché bruciavano le loro automobili,

il proletariato uscì rapidamente di scena. Divenne allora più facile schierarsi con i lontani e sconosciuti contadini del Vietnam e della Cambogia che non battersi in nome di una vittima più alla mano. La scommessa più azzeccata fu quella di protestare contro l'ordine borghese e di lasciare alla storia di decidere a favore di che cosa uno doveva essere, come testimonia lo *slogan* rivoluzionario «*C'est interdit d'interdire*», «*Vietato vietare*». E dal momento che gli studenti erano giovani, agiati e con parecchio tempo a disposizione, quello che fu proibito fu di vietare i loro piaceri.

Questo spostamento di *focus* si può vedere con la massima chiarezza negli scritti di Michel Foucault (1926-1984), la cui figura è inseparabile da quella del Sessantotto. I suoi primi lavori furono appelli alla liberazione di chi si trovava imprigionato, vuoi per crimini commessi, vuoi per “follia” oppure per malattia. Ma ben presto la sua attenzione si spostò dalla liberazione di casi particolari alla condanna generale. Foucault non usava il linguaggio della “repressione”, ma era fermamente convinto che la vera minaccia per la società borghese era chi esprimeva ciò che realmente era attraverso il crimine, attraverso l’“irrazionalità” (*déraison*) oppure attraverso qualsiasi impulso ribelle che lo avesse portato a essere confinato dentro cliniche, carceri e istituti di correzione. Chi si poneva sulla strada di essere se stesso, di esternare i propri impulsi e le proprie visioni in gesti autentici, combatteva in nome di tutti contro le menzogne, le distorsioni e le manipolazioni dell'ordine borghese.

Quindi, chi si opponeva all'idea di normalità sessuale e perseguiva piaceri proibiti era per Foucault il vero eroe del suo tempo. Ed egli stesso era poi uno di questi eroi: i suoi strenui sforzi di liberare se stesso lo condussero infatti, notte dopo notte, a vagare per le saune sadomasochiste di San Francisco, spingendolo verso il “martirio” da AIDS. Quando morì era totalmente immerso nella scrittura della sua *Storia della sessualità*⁵ in quattro volumi, che lasciò sulla sua scrivania, incompiuta. Ma vi è una storia curiosa da raccontare su questo poderoso lavoro scientifico.

Se il matrimonio e i rapporti sessuali in generale sono solo piacere, un piacere da scambiare e da conseguire attraverso delle transazioni corporee che riguardano solo i relativi *partner*, allora è possibile credere che le vecchie norme di comportamen-

to sessuale siano soltanto il risultato di un gioco di potere. Foucault inizia il suo studio ponendosi questa domanda: “Perché il comportamento sessuale e le attività e i piaceri a esso inerenti, formano oggetto di preoccupazione morale? Perché esiste una preoccupazione etica?”. Le sue ricerche lo condussero però nella direzione opposta a quella suggerita da questa domanda, poiché, quando si propose di dimostrare l'inconsistenza delle norme in materia sessuale, scoprì che tali norme non sono transitorie o flessibili, bensì incastonate nel cuore stesso del nostro modo d'intendere la società. Nel secondo volume dell'opera, dal titolo *L'uso del piacere*, Foucault ha studiato una varietà di testi antichi che trattano dell'attrazione sessuale, tentando in un primo momento, come indica il titolo del libro, di leggere il fenomeno sessuale principalmente in chiave di piacere, scoprendo tuttavia che i testi studiati non riguardavano affatto il piacere sessuale.

Per i greci e per i romani, infatti, nell'atto sessuale, così come nelle relazioni che lo preparano, l'essere umano modellava e simbolizzava la sua posizione sociale. Il sesso non era mai semplicemente sesso: era intrinsecamente “problematizzato”, come apprende a dire a chi si forma nella terminologia di Foucault. Sullo sfondo dell'impulso primitivo del desiderio s'insinuavano i concetti di onore e di virtù e persino le relazioni fra uomini e adolescenti, per chi le praticava, sollevavano la questione di come distinguere il modo onorevole da quello disonorevole di goderne. Platone (428/427-348/347 a.C.) notoriamente sosteneva che si dovesse trascendere l'elemento del piacere sensuale e sostituirlo con il desiderio di educare.

Nel terzo volume, *La Cura di sé*, Foucault sostiene che nel mondo antico l'attività sessuale, in un primo momento era concepita come un simbolo dello status sociale dei partecipanti, per poi gradualmente “privatizzarsi”, in quanto le preoccupazioni relative all'onore persero d'importanza e l'attenzione si spostò sulla “cura di se stessi”. Questa, egli suggerisce, è la causa della crescente enfasi posta sulla purezza, sulla verginità e sulla fedeltà nel matrimonio. Ma, come egli riconosce, «*l'intensificazione della cura di sé va di pari passo con la valorizzazione dell'altro*». Prima della fine del libro il lettore si rende conto che il sesso, nel mondo di Plinio il Vecchio (23-79) e di Plutarco (46/48-125/127), non riguardava affatto il piacere, se non come effetto collaterale accidentale, e ancora meno il potere e il dominio, ma riguardava la mutua dipendenza dei *partner* e la cura dei figli.

[5] Cfr. MICHAEL FOUCAULT, *Storia della sessualità*, trad. it., 4 voll., Feltrinelli, Milano 2013.

Foucault non trasse alcuna morale dalle sue scoperte. Egli adottò una posizione di distacco, come se il piacere fosse rimasto l'oggetto primario della condotta sessuale e le strutture sociali la via preferita per raggiungerlo. E questo rimase la premessa fondante della battaglia per la liberazione sessuale. Lo stile di Foucault fu tuttavia circospetto e, prendendo seriamente posizione per le donne e per i bambini, egli si avvicinò a conoscere la verità, cioè che non il piacere, bensì l'amore fa girare il mondo.

Ci sono diverse lezioni importanti che desidero trarre dall'esempio di Foucault. Una è che il piacere sessuale non è una sensazione piacevole, come quella che deriva da un bagno caldo o dal sapore di zucchero. È un piacere che ha una direzione, come il piacere che si prova guardando un bambino mentre gioca. È un piacere *in* e *con* un'altra persona. Non è ridicibile ad alcuna sensazione del corpo o dei suoi organi, ma coinvolge tutto l'atteggiamento verso l'altro, che è il vero oggetto del desiderio. Non si può mai slegare il piacere sessuale dalle circostanze sociali in cui si presenta — dalla civiltà, in altre parole — più di quanto non si possa separare l'amore dall'amato o la paura da un pericolo imminente.

Analogamente, il desiderio sessuale non è una forza "idraulica" come quella descritta dai freudiani, bensì un desiderio che ha un orientamento, un modo di riconoscere l'altro e di rivolgersi a lui o a lei. È in essenza sia un compromesso, sia qualcosa di compromettente e non può essere esteriorizzato senza affrontare la questione se sia esternato in maniera giusta e giustamente recepito. Il sesso non ci salta addosso come un appetito neutro, che viene in seguito "problematizzato": è un'esperienza interpersonale, che viviamo responsabilmente e che va intesa come un dono. Vergogna, turbamento, tenerezza, repulsione: tutti questi sentimenti vivono allo stato incipiente al suo interno e tutti dipendono dalla mutua donazione dei partecipanti.

Se il sesso fosse solo una questione di piacere fisico, allora la libertà di goderne diventerebbe la tesi morale sottintesa. E la domanda ulteriore sarebbe solo che uso fare di questo piacere. Qualcosa del genere è implicito nel titolo di Foucault *L'uso dei piaceri*. Questo modo di vedere le cose dà origine a due altre ortodossie culturali del nostro tempo: primo, il mio piacere è mio e, se tu me lo vieti, vuol dire che mi stai reprimendo. Quindi la liberazione sessuale non è solo una liberazione, ma un dovere e, lasciare che il desiderio si scateni, non è solo una sfida all'ordine borghese, ma un punto segnato a fa-

vore della libertà in generale. L'auto-gratificazione assume così il fascino e la gloria morale di una lotta eroica. Per la generazione dell'"io" non c'è cosa più gratificante di sposare una battaglia morale: chi ne fa parte diventa totalmente virtuoso, pur essendo totalmente egoista.

Seconda cosa, diventa più facile vedere il sesso in un rapporto costi-benefici. A misura che nella società si restringe l'esperienza, ormai residuale, del sacro e del proibito, è facile osservare che il sesso non sta più in una relazione speciale con l'amore e ha perso la sua aura sacrale. Così qualcuno cerca di ricostruire la moralità sessuale in termini utilitaristici. I piaceri possono essere valutati in termini d'intensità e di durata e, se non esiste altro in relazione al sesso se non il piacere, è possibile istituire una chiara e definitiva distinzione fra "sesso buono" e "sesso cattivo", qualificata moralmente solo dal principio del consenso. In questi termini l'*ethos* della liberazione sessuale si esprime oggi attraverso il "sesso buono", cioè un sesso ritenuto il prodotto naturale di un desiderio autenticamente liberato e auto-espressivo, in quanto il desiderio è proprio un desiderio di piacere.

Se vediamo il sesso in questo modo, cioè come liberazione del vero "io" interno, la cui remunerazione è il piacere, allora la rivoluzione sessuale non porta all'"estinzione dello Stato", secondo la predizione dei marxisti, bensì conduce all'estinzione della società. Quando il legame primario fra un uomo e una donna perde il suo *status* privilegiato e non è più protetto dalle istituzioni, allora tutto ciò che la civiltà ha costruito su quel legame comincia a vacillare. La morale borghese rottamata da Reich, Marcuse e Foucault non consisteva solo in un sistema di vincoli arbitrari: era un modo d'incanalare la grande forza del desiderio sessuale in una forma di amore e d'impegno di cui non erano beneficiari i soli *partner*, ma ancor di più la generazione non ancora nata, risultato di lungo termine della loro unione. Ecco perché il matrimonio è sempre stato protetto come "rito di passaggio" e perché la Chiesa cattolica lo ha definito un sacramento. Ecco perché il desiderio sessuale stesso può essere visto come una sorta di consacrazione dell'altro, il quale nell'atto unitivo è assorbito ma anche onorato, e in cui riceve nella misura in cui dà.

Questa visione tradizionale del sesso era ed è un ostacolo sulla strada dell'agenda *liberal*. Il sesso, come era concepito prima, non riguardava, lo sottolineo, l'"io" e il suo piacere, ma il "tu" e l'impegno reciproco dei due. Il sesso era concepito come

un vincolo che incombeva sul vivente e come un impegno verso chi non era ancora nato. Contro la visione tradizionale del sesso si è schierato non solo il progetto di liberazione sessuale, ma anche quello molto più insidioso di “educazione sessuale”, attraverso il quale, alla fine del ventesimo secolo, una sorta di anti-moralità moralistica si è insinuata nelle nostre scuole. È stato rilevato che i bambini hanno una naturale tendenza ad associare il sesso con la vergogna, con il turbamento e con il disgusto. Le loro anime dovevano quindi essere ripulite da questi detriti borghesi, in modo che potessero anch'esse prepararsi alla vita con un “io” autentico e liberato.

Ecco perché i *liberal* hanno insistito e continuano a insistere sull'educazione sessuale come un bene da rendere obbligatorio per i piccoli, le cui anime sarebbero altrimenti messe in pericolo dalle forze repressive e auto-distruttive che le circondano. Ai bambini viene insegnato che la vergogna è un sentimento negativo, da superare a tutti i costi, che tutta l'attività sessuale, se consensuale, *prima facie* è, in tesi, “sana”, è una piacevole “liberazione” da tensioni che potrebbero essere altrimenti repressi e diventare pericolose. E se per caso i bambini non lo capiscono, si propongono loro immagini e modelli indecenti, per convincerli che il sesso non riguarda l'amore fra le persone, ma la frizione fra i loro organi sessuali.

Alla luce di tutto ciò, non dovremmo sorprenderci se molti dei grandi temi della politica *liberal* di oggi dipendono dal tema della liberazione sessuale. Il “diritto all'aborto”, il “matrimonio” *gay*, il programma LGBT^[6]: sono tutte battaglie che, in determinate circostanze, riflettono una genuina preoccupazione per la nostra comune umanità, così come esprimono il senso comune sui limiti della morale, delle leggi e del costume. Ma troppo spesso si sposano a uno spirito di radicale intransigenza, sono viste come modi per distaccare il sesso dalle istituzioni civilizzatrici che lo hanno espresso e temperato per legarlo invece alla liberazione dell'“io”. Per questo motivo, i sostenitori del “diritto” all'aborto spesso non pongono limiti alle loro rivendicazioni, né per alcun motivo rinunciano a sopprimere la vittima non nata, la quale non è vista neppure come una vittima, bensì come una “presenza estranea” in un corpo di donna da cui essa ha il diritto di liberarsi, dato che è il frutto del suo pia-

cere innocente. Allo stesso modo, il “matrimonio” *gay* è sempre più spesso visto dai suoi sostenitori non come una via per includere gli omosessuali all'interno di una istituzione che incanala il desiderio sessuale in una forma di amore e d'impegno, bensì come un modo per decostruire il matrimonio, perché esso perda il suo carattere sacrale e divenga solo un contratto che regola “l'uso del piacere”.

Le istituzioni, una volta distrutte, non si possono ricreare. Come diceva Ludwig Wittgenstein (1889-1951), far rivivere una tradizione è come cercare di riparare una ragnatela strappata con le dita⁷. Ciononostante, il risultato della rivoluzione sessuale è sotto gli occhi di tutti ed è molto più allarmante e devastante per la prossima generazione di qualsiasi cosa Thurber e White avessero previsto. Siamo stati liberati dalla vecchia moralità, ma a essa è stata sostituita un'anti-moralità puritana.

I piaceri promessi sono divenuti stantii, dimostrando che in ogni caso non era il piacere che volevamo. Vestigia della vecchia moralità riappaiono nel crescente panico della pedofilia; nei nuovi tentativi di controllare ciò che in materia sessuale avviene nelle scuole e nelle università; in forme di educazione sessuale che oggi pongono l'accento sulle “relazioni stabili” piuttosto che sul “sesso buono”. Qualunque altra cosa questi nuovi sviluppi indichino, essi ci ricordano che gli esseri umani rimangono quelli che sono, cioè creature affamate di amore e d'impegno scambievole, che hanno un gran bisogno di dare come di prendere e in cerca di forme di vita sociale che rendano possibile l'amare e il dare.

Potranno ritrovare tutto ciò? E se no, saranno capaci di fare quello che fino a ora hanno sempre fatto per istinto, cioè farsi una casa durevole per i propri figli e insegnare a questi figli a farsi, a loro volta, una casa che duri?

[7] Cfr. «[...] als sollten wir ein zerstörtes Spinnennetz mit unsern Fingern in Ordnung bringen» (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, n. ed., Suhrkamp Verlag Berlino 2010, n. 106).

[6] LGBT è l'acronimo di “Lesbian, Gay, Bi-sexual and Transgender”.



Un ricordo del venerabile pontefice Pio XII nelle memorie di uno scrittore conservatore francese del secolo scorso

Memoria di Pio XII, a cinque anni dalla dichiarazione dell'eroicità delle virtù

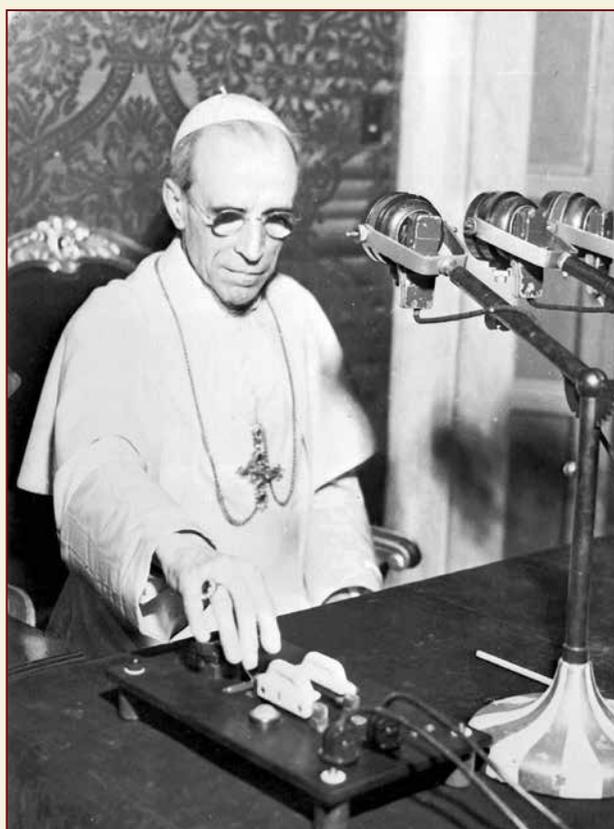
di Michel de Saint-Pierre

L'incontro di due nobili: il Papa e lo scrittore. Il 19 dicembre 2009 papa Pio XII (1939-1958) viene dichiarato Venerabile. Al secolo Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli, era nipote di quel Marcantonio Pacelli (1804-1902), avvocato e uomo politico dello Stato pontificio, che il beato Papa Pio IX (1846-1871) aveva voluto insignire della dignità nobiliare per ricompensarlo della fedeltà mostratagli ai tempi della Repubblica Romana (1849).

A cinque anni dal riconoscimento dell'eroicità delle virtù, proponiamo un ricordo di Pio XII stilato da Michel de Grosourdy de Saint-Pierre (1916-1987), cattolico francese di famiglia pure aristocratica — era il settimo marchese, appunto, di Saint Pierre —, romanziere e saggista di successo. Il testo, a meno di qualche aggiornamento lessicale, è tratto da Collera santa, trad. it. di Orsola Nemi (1903-1985), Le edizioni del Borghese, Milano 1965, pp. 100-106. Di lui, sia pure fuori catalogo, sono disponibili in lingua italiana i romanzi Gli aristocratici (1954), I nuovi aristocratici (1961), che hanno avuto entrambi una riduzione cinematografica, I nuovi preti (1964), Il miliardario (1970) e L'accusata (1972), nonché i saggi Collera Santa (1965) e Bernadette e Lourdes. Note redazionali.

(a cura di Maurizio Brunetti)

Si era verso la fine del pontificato di Pio XII. Ricevuto a Castel Gandolfo, avevo attraversato due o tre imponenti sale per giungere in una stanza molto più piccola dove mi si disse di aspettare. La puntualità essendo la cortesia dei Papi, all'ora precisa che mi era stata fissata si aprì una porta e vidi venire il Santo Padre. Era un povero; notai alla prima che quella tonaca bianca di cui era



vestito più che semplice era frusta. Coincideva col poco che sapevo della vita rude e frugale a cui si atteneva quest'uomo, tra il fasto del protocollo e delle cerimonie. Ma era anche un principe, un vecchio principe amabile e vivo che veniva verso di me. Tutto in lui era regale, il gesto semplice, il piglio, una sorprendente dignità. Vidi da vicino quel viso dagli spigoli netti, logorato, quasi distrutto, quella bocca ascetica, presa nella parentesi crudele delle rughe sul vecchio volto, dove si iscrivevano i fardelli, le pene, le amarezze di Pio XII: amarezze, pene di cui dovevamo sapere più tardi che erano state più profonde di quanto noi potevamo immagi-

nare. Vidi immergersi nel mio quello sguardo cupo, intenso, scintillante dietro gli occhiali e che suggeriva immediatamente insieme il genio e la santità. Udii la voce così duttile, tenera e severa, che mi interpellava nella mia lingua. Infatti, il Santo Padre parlava a meraviglia il francese che pronunciava con terribile accento italiano. Le sue prime parole furono di rimprovero: non gli erano piaciute alcune pagine dei miei primi romanzi e, «*senza misconoscere le intenzioni spirituali*», dei miei racconti. Giudicava quelle pagine troppo crude, indegne di uno scrittore cattolico. Gli risposi che tuttavia avevo sottoposto i manoscritti ad alcuni religiosi.

La risposta arrivò come uno schiocco di frusta: «*Sceglietene di più duri!*».

Io che non avevo l'abitudine della parola e trovavo le mie risposte un quarto d'ora troppo tardi, questa volta risposi immediatamente: «*È vero, Santissimo Padre, che li ho scelti nella Compagnia di Gesù...*».

Il Santo Padre si degnò di sorridere, e vidi che il ghiaccio era rotto. Tanto più che gli presentavo un esemplare del mio lavoro Bernadette e Lourdes, rilegato col suo stemma¹.

Lo prese, e come si era mostrato molto informato dei miei primi libri parlandomene con esattezza straordinaria, così ora sapeva già che quello portava la prefazione del vescovo di Nevers...

Negli istanti troppo brevi che passai con Lui, il Papa Pio XII diede altre prove di quella presenza di spirito, di quella ubiquità, di quella "apertura al mondo" che facevano l'originalità del suo pontificato.

«*Voi ed io esercitiamo un poco lo stesso mestiere*», mi disse Egli, ancora con quell'umorismo che possedeva e che è stato misconosciuto. Poi si lanciò in una improvvisazione sul tema del libro moderno [...]. Mi parlò dei mezzi di comunicazione fra gli uomini, delle frontiere che si avvicinano, del dominio cinematografico, della radio. Ma soprattutto, Egli mi parve impressionato dalle possibilità della televisione. Mi rammento che a quel tempo avevo fatto un'inchiesta particolareggiata sui numeri degli apparecchi televisivi in Francia.

«*Meno di centomila*», mi avevano detto. Mi si assicura oggi che il numero degli apparecchi oscilla fra i cinque e i sei milioni². «*Vedrete che cosa diventerà la vostra televisione*», affermava Pio XII con forza, «*è una cosa veramente inconcepibile*».

¹ Cfr. MICHEL DE SAINT PIERRE, *Bernadette e Lourdes*, 1953, trad. it., Borla, Torino 1958.

² De Saint-Pierre scriveva queste righe nella prima metà del 1965.

Soggiunse che poteva essere in questo mondo «*un possente mezzo di cultura popolare*», e che poteva divenire anche «*uno dei maggiori elementi di abbruttimento di questo secolo*».

Domandai al Santo Padre, parlando in nome di parecchi movimenti laicali, se Egli avrebbe onorato la Francia, figlia maggiore della Chiesa, di una Sua visita, perché essa aveva un gran bisogno del Padre dei fedeli.

Egli tese le mani alzate in avanti, in uno di quei gesti vivi e spontanei che nulla toglievano alla sua dignità: «*Sapete bene che sono prigioniero...*», poi, chinandosi con un sorriso paterno: «*Credete davvero che farebbe loro tanto piacere?*».

Dopodiché, sapendo che mia moglie avrebbe dovuto accompagnarmi da lui, ma che non aveva potuto, trattenuta dalla malattia di uno dei nostri bambini, mi disse col medesimo sorriso: «*Voi siete qui, vostra moglie è là*», e ci benedì tutti e due.

Tornai sul problema della Francia: «*Eppure, Beatissimo Padre, avete dei bei ricordi del nostro Paese...*».

Egli mi parlò del triduo di Lourdes e delle cerimonie di Notre-Dame³. Osai domandargli che cosa prevaleva nella sua memoria. Non lo sapeva, non poteva dirmelo, perché da quei ricordi era come abbagliato. E tuttavia, spontaneamente, mi parlò di Notre-Dame: «*Pensate che ho parlato sotto quelle volte e dal pulpito di Lacordaire...*»⁴.

Tacque un breve istante, poi soggiunse, quasi mormorando: «*Sia detto fra noi, morivo di paura...*».

L'udienza si era prolungata molto di là da quello che speravo, e mi parve più che commovente, patetico, in un uomo che aveva affrontato i più grandi uditori come cardinale legato prima, e come Papa poi, volersi ricordare di quella paura "per amore" provata sotto le volte della nostra antica storia.

Ecco perché, nell'evocare [...] quella visita indimenticabile, [...] dico che il mio Paese [è] ingrato. Evocavo quella fellonia del dramma *Il Vica-*

³ Eugenio Pacelli si recò a Lourdes nell'aprile del 1935 per la celebrazione della chiusura del Giubileo della Redenzione. Il 13 luglio 1937, divenuto cardinale, pronunciò dal pulpito di Notre-Dame un celebre discorso sulla vocazione della Francia, disponibile integralmente in lingua francese alla pagina <http://www.nd-chretiente.com/dossiers/pdf/non_marcheurs_articles/2003_sermon%20du%20cardinal%20pacelli%20a%20nd%20de%20paris%2013%20juillet%201937.pdf>, consultata il 24-12-2014.

⁴ Jean-Baptiste Henri Lacordaire (1802-1861), che scelse il nome di Henri-Dominique quando, nel 1837, entrò nell'ordine domenicano, fu oratore celebre ed esponente di spicco del cattolicesimo liberale. Sostenne con entusiasmo i moti del 1848 e la Repubblica Romana.

rio⁵, dove Pio XII viene odiosamente calunniato, quell'attentato fra noi rinnovato, ogni sera, con la complicità e sotto la protezione dei poteri temporali, che ormai con nulla potranno più stupirci⁶.

E pensavo anche alla fiacchezza che alcune autorità religiose, in Francia, hanno dimostrato nella questione de *Il Vicario*.

Pensavo a tutte le ignominie che avevano accompagnato, nella stampa sedicente cattolica o cristiana, venduta nelle nostre chiese, l'insieme di quella furfanteria, ai libri che l'hanno sostenuta...

È vero che, da allora abbiamo visto il reverendo padre gesuita Robert Bosc [1909-1979], professore di relazioni internazionali all'Istituto di Studi Sociali delle Facoltà Cattoliche di Parigi e membro dell'Azione Popolare fare una specie di elogio de *Il Vicario*: «Il giovane drammaturgo, nonostante le semplificazioni a cui ricorre e a un certo numero di inverosimiglianze psicologiche, ha posto un vero problema alla coscienza degli uomini d'oggi⁷. Padre Bosc dice, naturalmente, che le intenzioni di Pio XII sono fuori discussione. Secondo lui, tuttavia, «Pio XII pensava che il suo primo dovere era di difendere i cattolici; l'aiuto agli ebrei perseguitati era un'opera di carità non trascurabile, certo, ma che non doveva compromettere la difesa del cattolicesimo contro il suo avversario più temibile dell'epoca, l'ateismo comunista. Dopo Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano [Secondo], la Chiesa non riconosce più queste distinzioni ideologiche e confessionali nella sua difesa dei diritti di tutti gli uomini; e tutti i cattolici sono francamente scandalizzati che si sia potuto, meno di venti anni fa, tenere conto di queste distinzioni».

Dico come la penso: provo alla lettura di questo testo un inesprimibile disgusto, come per un contatto odioso. Non mi metterò qui a confutare minutamente tali contro-verità. Alexis Curvers [1906-1992]⁸ e Jean Madiran [1920-2013]⁹ l'hanno già

⁵ Cfr. ROLF HOCHHUTH, *Il Vicario*, dramma in 5 atti, trad. it., con una prefazione di Carlo Bo (1911-2001), Feltrinelli, Milano 1964.

⁶ *Il Vicario*, dramma romanzesco e fortemente polemico, sosteneva che la preoccupazione di Pio XII per le finanze vaticane lo aveva reso indifferente di fronte alla distruzione dell'ebraismo europeo. Per un corretto inquadramento del rapporto di Papa Pio XII con il nazionalsocialismo e la persecuzione degli ebrei cfr., fra l'altro, DAVID G. [IL] DALIN, *Pio XII e gli ebrei. Una difesa*, in *Cristianità*, anno XXIX, n. 304, Piacenza marzo-aprile 2001, pp. 11-20.

⁷ Il testo di padre Bosc è stato pubblicato dalla *Revue de l'Action Populaire*, anno LXII, n. 186, marzo 1965, *cum permissio superiorum* sotto la responsabilità dei padri Pierre Bigo (1906-1997) e Jean-Yves Calvez (1927-2010).

⁸ Cfr. ALEXIS CURVERS, *Pio XII il papa oltraggiato*, Le edizioni del Borghese, Milano 1965.

⁹ Cfr. JEAN MADIRAN (pseud. di JEAN ARFEL), *Le jésuite Ro-*

bert Bosc contre Pie XII, in *Itinéraires. Chroniques et documents*, anno IX, n. 92, aprile 1965, pp. 76-83.

fatto. E molti altri ancora. Ma soprattutto [...] Sua Santità Paolo VI ha trionfato sulla perfidia, sulle calunnie e sulle menzogne nei suoi frequenti e vibranti omaggi alla memoria di Pio XII. Il 12 marzo 1964, specialmente, il Santo Padre ha presieduto l'inaugurazione della statua di Pio XII [all'interno della Basilica vaticana di San Pietro]: «Noi più di tutti dobbiamo compiacerci, che avemmo la fortuna e l'onore di prestargli per lunghi anni in intima e quotidiana conversazione i Nostri umili, ma fedelissimi servizi; Noi che godemmo di tanta sua confidenza, di tanta sua fiducia, di tanta sua affabilità»¹⁰.

Nel medesimo discorso Paolo VI diceva: «Noi [...] potremmo cogliere le espressioni intime e native del suo trepidante e intrepido senso di responsabilità»¹¹. E ancora: «[Pio XII] fu eminentemente il Papa della pace, dei diritti della persona umana, dell'organizzazione ordinata e fraterna dei popoli e delle classi sociali. Gliene rende testimonianza il suo Successore Papa Giovanni XXIII, traendo dagli scritti di Pio XII il nerbo di dottrina, per cui sono giustamente famose le due encicliche Mater et Magistra e Pacem in terris. E fu un amico del nostro tempo; il dialogo con tutte le forme della vita moderna, mediante il criterio risolutivo nella bontà e nella verità del Vangelo dei problemi presenti, fu da lui sistematicamente aperto ed iniziato»¹².

Per finire, ci permettiamo di raccomandare al reverendo padre Bosc la lettura del seguente passo che ci servirà da conclusione. Davanti alla statua di Pio XII, Papa Paolo VI dichiarava solennemente: «Per la nostra generazione poi, che lo ha conosciuto, che vede ora allontanarsi nel passato la sua figura, che passa all'esperienza di tempi nuovi, e che, miste a voci di plauso e di rimpianto, sente sollevarsi nei riguardi della memoria del Papato di Pio XII voci di critica e perfino ingiusti ed ingrati clamori di biasimo e di accusa¹³, servirà la sosta davanti a questa ieratica e drammatica figura per sentire sorgere nell'animo doverosi e naturali due atti principali: di ricordo e di riconoscimento»¹⁴.

bert Bosc contre Pie XII, in *Itinéraires. Chroniques et documents*, anno IX, n. 92, aprile 1965, pp. 76-83.

¹⁰ PAOLO VI, *Discorso in occasione del XXV anniversario dell'incoronazione di Pio XII*, del 12-3-1964, alla pagina <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640312_monumento-pio-xii_it.html>, visitata il 24-12-2014.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ L'evidenziazione è dell'autore.

¹⁴ PAOLO VI, doc. cit.

Ex libris

GIUSEPPE BRIENZA; ROBERTO CAVALLO; e OMAR EBRAHIME, *Mandela, l'apartheid e il nuovo Sudafrica. Ombre e luci su una storia tutta da scrivere*, prefazione di Rino Cammilleri, D'Ettoris Editori, Crotone 2014, 134 pp., € 12,90.

Paradossalmente la nostra epoca, che passerà probabilmente alla storia anche come una delle più relativistiche dell'età contemporanea, continua a fabbricare improbabili "miti" su misura, da dare in pasto quali nuovi idoli di massa secondo le richieste più istintuali dell'odierno "vilaggio globale".

Uno degli ultimi in ordine di tempo è stato senz'altro Nelson Rolihlahla Mandela (1918-2013), il leader nero che guidò la battaglia contro il regime sudafricano dell'*apartheid* (1948-1993) — insignito del premio Nobel per la Pace nel 1993, poi Presidente della Repubblica Sudafricana (1994-1999) — diventato l'emblema internazionale di tutte le lotte contro la segregazione razziale ai quattro angoli del globo e scomparso a 95 anni di età lo scorso dicembre.

Intorno a lui, già da vivo, la bibliografia apologetica, che non di rado sfiora l'agiografia vera e propria, la cinematografia — tanto hollywoodiana quanto *underground* — e persino le *star* della musica *pop* e *rock* hanno progressivamente elaborato collettivamente una sorta di vero e proprio "culto della personalità", senza soluzione di continuità. Così, oggi, agli occhi della stragrande maggioranza dell'opinione pubblica occidentale Mandela appare indubbiamente un eroe, se non addirittura una leggenda. Ulteriore dimostrazione se ne è avuta proprio in occasione della recente scomparsa, celebrata con *instant book* dal tono elogiativo da svariati quotidiani nazionali, a cominciare dai due che dettano lo spartito di quello che si deve dire e di come lo si deve dire nel nostro Paese: *Corriere della Sera* e *la Repubblica*. *Rebus sic stantibus*, il saggio di Brienza, Cavallo ed Ebrahime è la classica goccia nel mezzo di un oceano e non smuoverà nemmeno di un millimetro la giganteggiante oleografia conformista. Tuttavia, nel suo piccolo (poco più di un centinaio di pagine) il libro è pur sempre qualcosa da cui cominciare e, staremmo per dire, da conservare a futura memoria. Perché i tre autori, gio-

vani studiosi di storia contemporanea, con il pallino per le sfide difficili, mettono insieme una serie di dati dimenticati dai *mass-media* del *mainstream* che fanno obiettivamente da contraltare a quello che si è visto in questi ultimi mesi. Dati, cioè fatti, non parole, giacché la materia è delicata e a suo modo persino sensibile. Il riflesso condizionato, in effetti, per chi oggi si ponga quantomeno criticamente verso l'opera e la figura di "Madiba" Mandela è quello che porta sbrigativamente a essere etichettati come razzisti, se non addirittura come neo-sostenitori dell'*apartheid*. Nulla di tutto questo: fu un tribunale regolarmente costituito a interrogare Mandela sull'imputazione — non proprio risibile — di terrorismo, e fu lo stesso leader nero ad ammettere il suo coinvolgimento nelle stragi per cui era stato chiamato alla sbarra.

Tutti ricordano che Mandela fu condannato a 27 anni di carcere ma ben pochi riesumano le carte processuali e — soprattutto — la posizione degli osservatori esterni di allora — per esempio *Amnesty International* —, che negarono pubblicamente a Mandela la qualifica di prigioniero politico motivandola con la significativa ragione che l'ONG per i diritti umani non avrebbe potuto giustificare in alcun

modo la violenza teorizzata e praticata da Madiba, se non cambiando del tutto nome e ragione sociale.

Senza parlare del ruolo di Madiba nell'African National Congress, il partito-simbolo della lotta all'*apartheid*, che egli diresse negli anni più caldi delle violenze di piazza, e nell'Umkhonto we Sizwe, il braccio militare dello stesso partito, pure da lui fondato nel 1961 e che si macchiò di episodi di efferata crudeltà poi denunciati dalla commissione per la riconciliazione nazionale che proprio Mandela volle istituire una volta eletto Presidente della Repubblica.

Ma, persino se gli si volesse condonare tutto questo, resterebbe comunque il profilo del Mandelastatista e uomo politico di primissimo piano degli ultimi vent'anni, paladino dell'abortismo e dell'omosessualismo, piuttosto problematico, viste alcune scelte di governo — oltre che di classe dirigente — e ultimamente parecchio controverso persino dai suoi compagni e alleati *black*, tanto per essere chiari, della prima ora.

Insomma, una storia ancora veramente tutta da scrivere o, almeno, da cominciare a conoscere: per liberarsi dai falsi miti del conformismo di massa dominante e anche per dare, proverbialmente, come d'altronde vera giustizia vuole, a ognuno il suo.

[Red.]



La preoccupazione pastorale e l'acuta analisi del cardinale Angelo Bagnasco, arcivescovo di Genova, in tre brani della sua prolusione (26 gennaio) alla prima riunione (26-28 gennaio) del 2015 del Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana di cui è presidente



Famiglia e islam: due preoccupazioni dei vescovi italiani all'inizio del 2015

[...]

Di quale uomo si sta oggi parlando? Quello semplicemente economico o quello segnato da dignità e trascendenza? È soggetto oppure oggetto che viene verbalmente enfaticizzato, ma che di fatto viene usato? Dov'è finito quel grande disegno di cui sentiamo la bellezza e la necessità, ma di cui i popoli avvertono il peso? E ancora, qual è lo scopo della colonizzazione in atto? Forse capovolgere l'alfabeta dell'umano e ridefinire le basi della persona e della società? La persona, anziché in relazione con gli altri, è allora concepita come individuo sciolto da legami etici e sociali, perché l'unica cosa che conta diventa la libertà individuale assoluta. Si dice famiglia, ma si pensa a qualunque nucleo affettivo a prescindere dal matrimonio — che ne riconosce in modo impegnativo la pubblica valenza — e dai due generi. Si parla dei figli come se fossero un diritto degli adulti e un oggetto da produrre in laboratorio, anziché un dono da accogliere. In Europa si vuole far dichiarare l'aborto come un diritto fondamentale così da impedire l'obiezione di coscienza, e si spinge perché sia riconosciuto il cosiddetto aborto "post partum"! Si afferma la qualità della vita, ma la si concepisce come efficienza e produzione, anziché come rete di relazioni di giustizia e di solidarietà. Si discute sulla malattia e sulla morte come qualcosa che deve essere a nostra disposizione, e non invece nella prospettiva per cui la salute di ogni cittadino interessa il bene comune. Insomma, si ricerca la garanzia dei diritti individuali, ma si dimentica la serie dei corrispettivi doveri sociali, senza dei quali una realtà comunitaria non sta in piedi. Per questo, se la famiglia è il baricentro esistenziale da preservare, l'impegno nella vita sociale è aspetto irrinunciabile della presenza dei cattolici nel nostro Paese.

[...]

Non dico che il cammino della storia porti sempre acqua limpida alla sete dell'umanità, ma esso non si può fermare. Mi permetto di riprendere una considerazione espressa tempo fa: di fronte al fenomeno dell'autoproclamato Stato Islamico e al numero di coloro che lasciano l'Europa per sposare il fanatismo omicida, l'Occidente dovrebbe fare un serio esame di coscienza e chiedersi il perché di questo arruolamento violento e suicida. Perché? Una ragione è che un certo islamismo fondamentalista riempie il vuoto nichilista dell'Occidente. L'anima di un uomo, come di un popolo e di uno Stato, non si può riempire di dubbi e di cose materiali: queste sono necessarie, ma non danno senso alla vita. Il senso si trova su un piano diverso, qualitativo. Il mondo occidentale ha svuotato la coscienza collettiva di valori spirituali e morali soffocandola di cose, ma non di bene, di verità e di bellezza. È triste pensare che il bagaglio turpe e brutale del fondamentalismo possa incendiare non pochi animi, possa scuoterli dal torpore e dalla noia di una società sempre più liquida, fino a uccidere e a perdere la propria umanità.

[...]

Nessuno di noi pensa che l'Occidente sia esente da colpe vecchie e nuove, ma neppure si può negare che la cultura dei diritti fondamentali — sempre integrata a quella dei doveri — sia una conquista dell'umanità. Il Cristianesimo non può essere identificato con l'Occidente: il Vangelo è storico e metastorico, si incarna nelle culture, ma non coincide con nessuna cultura. Però è innegabile — anche se l'Europa l'ha negato per ideologia — che il lievito del Vangelo sta alla radice dell'umanesimo plenario, che ha alla base la dignità sacra di ogni uomo fatto ad immagine di Dio, Amore e Comunione. Per questa ragione non si può mai uccidere in nome di Dio: è una bestemmia contro l'uomo e contro il Creatore.

✠ **Card. Angelo Bagnasco**