

«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”

La destra che vorremmo

In questo scorcio di 2015, per l'Italia, stretta nella morsa del regime renziano e di un galoppante populismo, quali *chance* vi possono essere per ricreare una destra politica capace di lottare efficacemente per la *leadership* del Paese, una guida, tutto sommato, pur nelle forme spurie del “pacchetto” creato ed egemonizzato da Silvio Berlusconi, lasciata forzatamente solo pochi anni or sono?

La risposta, ahimè, mi pare immediata e priva di sfumature: *rebus sic stantibus*, nessuna.

Mi sono soffermato più volte in passato sugli errori compiuti e sulle carenze strutturali — specialmente di cultura politica — delle forze che di fatto potrebbero essere all'origine di questa auspicata — addirittura dagli avversari e da più di un politologo di rango — e improcrastinabile “rifondazione”. Questi errori, invece che corretti “in corso d'opera”, sono stati, ahimè, capitalizzati e ora si nota nelle forze “a destra” l'assenza di un nuovo progetto di società, idoneo a essere indossato da questa Italia 2015. Un'Italia che non è già più quella del 1994, l'anno della faticosa “discesa in campo”, perennemente evocata dal Cavaliere; un'Italia dove la crisi — se non la “catastrofe” — antropologica galoppa; dove l'interferenza dei poteri “forti”, interni ed esterni, si fa ogni giorno più invasiva; inserita in scenari geopolitici in costante fermento e in cui s'ispessiscono le minacce alla sicurezza e al bene comune del Paese.

L'assenza di progetto si coniuga con quella di una *leadership* politica, personale e/o partitica, di qualche rilievo. Chi oggi rappresenta l'elettorato conservatore evidenzia — pur con lodevoli eccezioni — una drammatica difficoltà a leggere le priorità e ad anticipare i problemi, come pure non riesce a incalzare con la dovuta

► p. 2

IN QUESTO NUMERO

■ Molti commentatori hanno enfatizzato il documento di Papa Francesco presentandolo come un abbraccio, a lungo auspicato da parte della cultura moderna, della Chiesa cattolica all'ideologia ecologista: ma è davvero così?

Ermanno Pavesi

***Laudato si'*: un inno di lode al Creatore**

► p. 4

■ Una rivisitazione del pensiero del grande filosofo francese del secolo scorso, uno dei massimi esponenti di quella corrente della “filosofia perenne” e cristiana che è vissuta, quasi carsicamente, all'interno del turbine della modernità filosofica più radicale e aporetica

Daniele Fazio

Étienne Gilson: la filosofia fra storia e metafisica

► p. 12

■ Una riflessione del noto intellettuale cattolico americano sul confronto fra il paradigma del “politically correct” e la missione della Chiesa, oggi

George Weigel

La Chiesa e la “Nuova Normalità”

► p. 28

■ La crisi sempre più profonda del dato di natura e della sua declinazione nell'“humanum” rende via via più urgente una terapia ricostruttiva fondata sulla ragione e sulla fede

Card. Carlo Caffarra

L'urgenza di un nuovo umanesimo

► p. 31

■ Un ricordo del combattivo editore e uomo di cultura cattolico crotonese di recente scomparso per la penna della figlia Tina, che, con i fratelli, continua l'opera di promozione della buona cultura in Calabria, avviata e guidata per tanti anni dal padre

Tina D'Ettoris

***In memoriam*: Pino D'Ettoris**

► p. 36

efficacia l'avversario, il quale, nell'oggettivamente improbo frangente e per sue tare culturali ataviche, non lesina errori e non di rado espone il fianco alle critiche.



Credo però, che, se ci si pone in un'ottica di lungo periodo, qualche *chance* esista e qualcosa si può pensare di dire, almeno in generale, riguardo al "che cosa" e al "come". Non intendo svolgere un'argomentazione *ad intra*, dire cioè quali idee, programmi si e organismi si debbano elaborare e allestire — ne ho fatto più volte cenno in passato —, bensì dire soltanto come dovrebbe muoversi un soggetto—"destra" nell'attuale, non facile, condizione.

La prima condizione per la rifondazione di una efficace opposizione è un'analisi impietosa della situazione, che identifichi la domanda di politica che scaturisce dal Paese di oggi — non da quello di ieri — ed elabori un progetto per soddisfarla nella continuità di un quadro di principi perenni e di una tradizione politica non breve.

Ed è un fatto che il Paese, o almeno una maggioranza di italiani, chieda alla politica contenuti sempre più "conservatori". Non è una mia opinione ma un dato che da più parti, specialmente dagli studiosi di politica più qualificati — Galli della Loggia, Orsina, Panebianco —, è ammesso ed è condiviso. Anzi, si legge che questa domanda cresce e si fa via via più radicale.

Se la classe dirigente del Paese — i "poteri" forti e gli interessi concreti dei gruppi economici —, sospinti dalle *lobby* o anche solo per mero opportunismo, tendono, come peraltro sempre, a un *ralliement* con l'area di governo, dato come di lunga durata, a livello popolare è palese che lo scontento verso il lassismo e la onnipervasività dell'azione governativa — che si traduce, anche come conseguenza delle reali emergenze, in una morsa fiscale complessiva implacabile, che grava sui singoli, sulle famiglie e sulle imprese — a tutti i livelli, con punte di autentica esasperazione verso le amministrazioni locali progressiste, sta investendo un'area sempre più vasta e diversificata della popolazione.

La gente chiede una politica dell'immigrazione meno schiava di pregiudiziali ideologiche *pseudo-solidaristiche* e affetta da miopia quanto alle conseguenze di determinate "aperture". Domanda una maggior tutela del patrimonio identitario nazionale. Vorrebbe un più fermo controllo dell'ordine pubblico e una minore pressione fiscale, nonché servizi pubblici, dalla burocrazia alla nettezza urbana, ai mezzi di trasporto, più efficienti. Esige una più intensa persecuzione dei reati, soprattutto di quelli "micro", che ormai sono tollerati per mancanza di forza e di volontà repressiva. Sente il bisogno di un sostegno reale alle famiglie, soprattutto a quelle che ancora hanno voglia di mettere al mondo e di allevare dei piccoli cittadini. Desidera libertà di educazione e che sia posto freno all'intossicazione da parte dei cascami delle ideologie sessantottine, oggi travestite da *gender*, della scuola pubblica — ovvero nella scuola *tout-court* — e dei bambini. Si interroga se non occorrerebbe

maggiore fermezza nell'interazione con altri Stati, europei e non, sulla scena internazionale.

Qualcuno ha osservato che, cadute le "grandi narrazioni" novecentesche, ossia le ideologie, la domanda della gente riguarda cose sempre più piccole e apparentemente insignificanti, cosa che cozza in maniera frontale con l'ideologia di estrema sinistra e fa disperare i suoi militanti, ancora immersi nel *milieu* mentale novecentesco. Ma è una domanda reale e giusta.

Il problema è che queste istanze sono oggi intercettate da formazioni politiche — Lega Nord e M5S — che agiscono settorialmente e con una non esigua omologazione a tesi difficilmente riconducibili alla destra. Non solo: gran parte del disagio attuale, anche per l'oggettivo incancrenirsi dei problemi e di una sempre più pronunciata disparità di diritti e doveri fra Stato e cittadino, si traduce in un giudizio radicalmente negativo su tutta la politica e nel conseguente assenteismo, non solo elettorale — ma che si rileva drammaticamente proprio in occasione delle varie elezioni —, dai problemi civili: in quella cioè che ormai è consuetudine denominare "antipolitica". La quale politica, nel frangente attuale, patisce già di suo di una crisi di debolezza sotto la pressione — quando non la sferza o la surroga — di realtà in tesi impolitiche, come la magistratura, il mondo degli affari, l'universo mediatico, quando non deve, dolorosamente, subire il peso dei poteri illegali, come le varie forme di criminalità organizzata o di economia "nera".



Per un ipotetico ritorno alla vittoria della destra politica in un contesto bipolare — anche se il sistema subisce scossoni talora violenti — si pone dunque il problema di recuperare questa domanda, sottraendola in primo luogo all'area dell'assenteismo, quindi, strappandola a quelle forze di rappresentanza politica che le offrono risposte insufficienti o, come nel caso del movimento di Beppe Grillo e di Gianroberto Casaleggio, tanto violentemente antagonistiche, quanto idealmente spurie. Senza dimenticare che l'altro sforzo è quello, sincrono, di recuperare il consenso delle *élite*, sapendone interpretare i suoi interessi, purché legittimi e orientati al bene comune.

Ma come si può attuare questo ricupero? Per prima cosa, credo, occorre rileggere la storia remota e recente del Paese, che cosa sia stata la destra in Italia e capire quali sono state le pecche ideologiche e di azione politica che hanno affetto in ciascuna epoca, a partire dall'Unità, l'opposizione di destra — in senso di luogo — e le forze conservatrici; e, ancora, capire quale sia il ruolo di uno schieramento conservatore in un contesto di democrazia a deriva "totalitaria" e a "discussione ridotta", nonché a "sovranità limitata", come quella dei nostri giorni.

Di sicuro, non sono proponibili soluzioni partitico-politiche ormai superate e l'anti-politica, ancorché purificata da ogni mentalità del "tanto peggio, tanto meglio", non potrà non essere parte, almeno sul medio periodo, di un futuro programma alternativo.

La vera sfida per chiunque intenderà giocare il ruolo di rifondatore — e la presenza di una figura

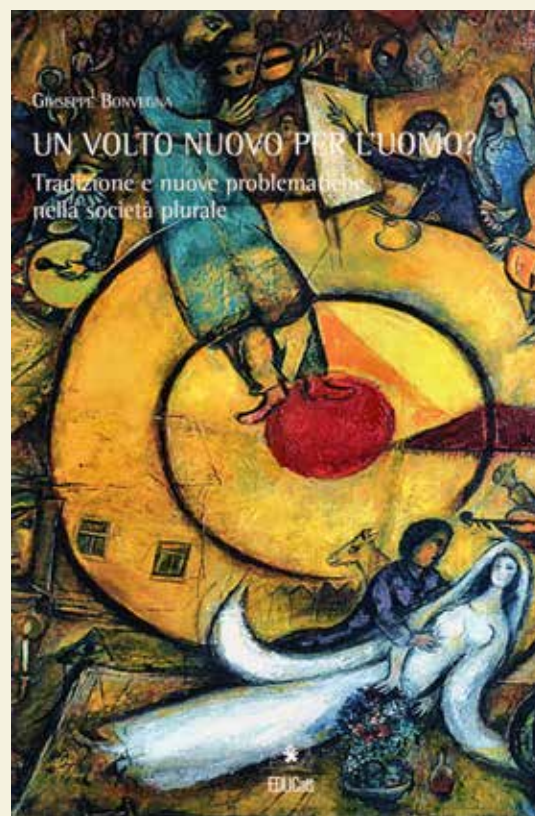
ad alto “carisma” pare ineludibile — sarà ricondurre la domanda — quando non il “grido di dolore” — di ordine che nasce dal Paese all’interno di un quadro, in cui la politica rivendichi, e si mostri altresì capace di esercitarlo, il suo diritto privilegiato di risolvere i problemi del Paese. Ovvero, fare sue le domande autentiche degli italiani e rispondere loro attraverso la legislazione — o la de-legislazione —, in una prospettiva chiara e ben articolata di un futuro del Paese e, soprattutto, motivando a partecipare le generazioni che da poco si sono affacciate alla sfera dei problemi della convivenza civile. E queste soluzioni dovranno contrapporsi criticamente, mediate soprattutto dal senso comune e da una buona comunicazione, all’utopismo progressista e de-moralizzatore delle forze oggi vincenti, cercando di sanare i guasti non esigui che esse stanno infliggendo al tessuto della società italiana. L’esperienza dei bipolarismi all’estero mostra con estrema chiarezza quanto sia difficile per una destra tornata al potere rimuovere le follie progressiste quando si sono tradotte in leggi: l’esperienza della Spagna con l’aborto è quanto mai eloquente...



Certamente, riproporre il modello liberale e statalistico — una sorta di riedizione dell’“Italia dei notabili” di montanelliana memoria —, come ha fatto di recente il prof. Galli della Loggia sulle colonne del Corriere della Sera, non aiuta certo a fare uscire la destra, moderata o meno moderata, dalla sua ormai troppo lunga, *impasse*. E la sua nostalgia dei prefetti nemmeno varrà a creare, come auspica lo studioso, un sistema politico efficiente.

Se è vero, come è vero, che la domanda cui accennavo è anche, sul lunghissimo periodo, frutto di scelte nazionali maturate al tempo della monarchia liberale della seconda metà dell’Ottocento — a quel tempo nascono le tre grandi “questioni” nazionali: quella federale, quella meridionale e quella cattolica, che tuttora producono effetti —, cui oggi si aggiunge la crisi del *Welfare State* democratico, la risposta non può che essere divergente da quelle prospettive.

Oggi la via giusta da percorrere — perché risponde tanto alla domanda di libertà quanto a quella di ordine — è “meno Stato e più società”, “meno Bruxelles e più Roma”, meno spazio a falsi “diritti” e più sostegno a quelli veri; meno individualismo e più corpi sociali; meno libertà astratta e più libertà “concrete”, e così via. Ovvero una ripresa di conservatorimo popolare, allo stesso tempo nemico del *Big Government* e a favore della sussidiarietà; non irreligioso, difensore della proprietà privata e dei diritti dei corpi intermedi; fautore della libertà d’impresa; consapevole della drammatica crisi demografica che investe specialmente l’Italia; strenuo difensore del diritto alla vita dell’innocente; non ostile all’immigrazione, ma conscio che è il fenomeno ha effetti visibili solo sul lungo termine ed va soggetto a regole ben precise; contrario alla statalizzazione dell’educazione; attento custode dell’ordine e della moralità pubblici; tutore di una identità nazionale “allargata” a comprendere ogni fenomeno, religione *in primis*, che l’ha forgiata nei secoli e non solo negli ultimi — ancorché determinanti — centocinquanta o, peggio, sessant’anni.



GIUSEPPE BONVEGNA

*Un volto nuovo per l'uomo?
Tradizione e nuove problematiche
nella società plurale*

**EDUCatt. Ente per il Diritto allo Studio
Universitario dell'Università Cattolica
Milano 2015, 240 pp., €11**

È possibile una convivenza fra identità diverse nella società *post-moderna*? Su che cosa si regge il pluralismo? Che cosa vuol dire essere liberi di scegliere? Esiste un’esperienza del significato ultimo? Identità, appartenenza, estraneità, ospitalità, libertà sono le questioni più urgenti che la coscienza dell’uomo di oggi si trova ad affrontare e alle quali la posizione della domanda dell’antropologia filosofica indica una strada verso la risposta. Il volume enuclea gli interrogativi di partenza e, in un dialogo con alcune importanti stagioni della filosofia moderna e contemporanea, sviluppa la domanda filosofica sull’uomo come metodo per una soluzione.

GIUSEPPE BONVEGNA, collaboratore di *Cultura&Identità*, è ricercatore in Storia della Filosofia e docente di Antropologia Filosofica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell’Università Cattolica del Sacro Cuore.

Molti commentatori hanno enfatizzato l'enciclica di Papa Francesco sulla custodia del creato presentandola come un abbraccio, a lungo auspicato dalla cultura moderna, da parte della Chiesa cattolica all'ideologia ecologista: ma è davvero così?

Laudato si': un inno di lode al Creatore

di Ermanno Pavesi

Premessa

Il testo della nuova enciclica di Papa Francesco *Laudato si'* — datata 24 maggio 2015¹ — è lungo e complesso, affronta molte tematiche dell'ecologia, dal problema dei cambiamenti climatici all'inquinamento, dalla questione degli organismi geneticamente modificati alla sperimentazione sugli animali, fino a questioni di bioetica e di "ecologia umana". Proprio per la molteplicità dei temi affrontati c'è il rischio concreto che lettori e commentatori si limitino a prendere in considerazione solo alcune tesi per confermare le proprie teorie e per sostenere che anche il Papa la pensa allo stesso modo o, in altri casi, per accusare l'enciclica di "ecologismo", con presunte intrusioni indebite nel campo della politica e dell'economia. Per non parlare dei casi in cui si attribuiscono all'enciclica tesi completamente opposte a quelle in essa sostenute.

È questo il caso, per esempio, di Carlo Lottieri, professore di Filosofia Politica all'Università di



Siena, che in un suo articolo sostiene che dall'affermazione dell'enciclica che definisce l'universo come «*la nostra casa comune* [...] è fatta derivare la tesi che la proprietà privata è un'istituzione essenzialmente ingiusta e che la soluzione a ogni problema proviene dall'intervento pubblico»². Ma Papa Francesco cita (cfr. n. 93) san Giovanni Paolo II (1978-2005), che afferma: «*la Chiesa difende sì il legittimo diritto alla proprietà privata, ma insegna anche con non minor chiarezza che su ogni proprietà privata grava sempre un'ipoteca sociale, perché i beni servano*

alla destinazione generale che Dio ha loro dato»³, e successivamente cita (cfr. n. 94) anche un documento della Conferenza Episcopale Paraguayana: «*Ogni contadino ha diritto naturale a possedere un appezzamento ragionevole di terra, dove possa stabilire la sua casa, lavorare per il sostentamento della sua famiglia e avere sicurezza per la propria esistenza.*

² CARLO LOTTIERI, *Per i teorici dei beni comuni, la ricchezza è solo stock materialistico. Cosa c'è dietro la demonizzazione della proprietà privata*, ne *Il foglio quotidiano*, 25-7-2015.

³ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante l'incontro con gli indios messicani nel corso del viaggio apostolico nella Repubblica Dominicana, Messico e Bahamas, Cuilapan (Messico)*, 29 gennaio 1979, alla pagina <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790129_messico-cuilapan-indios.html>.

¹ Cfr. il testo italiano integrale edito dalla Tipografia Vaticana alla pagina <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_it.pdf>. I riferimenti al testo sono fatti mediante i numeri dei paragrafi (fra parentesi). Tutte le pagine web citate sono state consultate l'11-9-2015.

Tale diritto dev'essere garantito perché il suo esercizio non sia illusorio ma reale. Il che significa che, oltre al titolo di proprietà, il contadino deve contare su mezzi di formazione tecnica, prestiti, assicurazioni e accesso al mercato»⁴. L'enciclica dichiara pure che «La proprietà della casa ha molta importanza per la dignità delle persone e per lo sviluppo delle famiglie» (n. 152). Resta un mistero come dichiarazioni di questo tipo possano conciliarsi con la tesi che «la proprietà privata è un'istituzione essenzialmente ingiusta».

È necessario, poi, tener presente che l'enciclica si rivolge certamente ai fedeli cattolici, ma cerca pure il dialogo con singoli e ambienti non cattolici. Così, insieme all'introduzione e al secondo e sesto capitolo, che affrontano il tema dell'ecologia da un punto di vista esplicitamente religioso, gli altri che lo fanno da un punto di vista prevalentemente "laico", ma, curiosamente, proprio commentatori cattolici prendono in considerazione soprattutto, o esclusivamente, questi ultimi, trascurano i primi e si lamentano per l'approccio troppo laico. Si deve sottolineare pure che l'enciclica si propone di partire da dati scientifici, sui quali si dovrebbe dare per scontato un consenso generale, pur ricordando prudentemente che alcune interpretazioni sono controverse, e che non c'è ancora certezza su certi problemi, come i vantaggi e le possibili conseguenze negative degli organismi geneticamente modificati. L'enciclica auspica quindi ulteriori ricerche e un dibattito serio fra scienza, politica e istituzioni civili, anche se, in altre parti, denuncia il fatto che in certi casi la politica è asservita all'economia e che anche la ricerca è condizionata da interessi economici.

1. Analisi del testo

La struttura dell'enciclica presenta diversi livelli: si parte dai singoli problemi ambientali, per riconoscere poi che non si tratta di problemi isolati, ma di differenti aspetti della questione ambientale generale, ciò che richiede una strategia più complessa, che non può ridursi a interventi limitati e isolati. Il passaggio successivo è rappresentato dalla consapevolezza che la questione ambientale dipende dalla visione che l'uomo ha della natura e di se stesso. A questo livello è ancora possibile un discorso di tipo

"laico", che individua fra le cause del degrado ambientale vizi diffusi nella società moderna, come l'egoismo individuale (cfr. n. 105) e collettivo (cfr. n. 204), l'individualismo (cfr. n. 208), il consumismo (cfr. n. 210), l'autoreferenzialità (cfr. n. 204 cit.) e riconosce l'importanza di virtù e caratteri della personalità, come generosità e solidarietà (cfr. n. 58), responsabilità e compassione (cfr. n. 210) e sobrietà e umiltà che «[...] non hanno goduto nell'ultimo secolo di una positiva considerazione» (n. 224), ciò che dipende anche dal clima educativo diffuso. «Per questo ci troviamo davanti ad una sfida educativa» (n. 209), con la necessità di ripensare l'educazione, la quale si può certamente basare su valori elaborati razionalmente e su virtù "civili", ma queste devono essere fondate su una visione integrale dell'uomo, che non può prescindere dalla sua dimensione spirituale. Per questo sono necessarie «[...] un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità che realmente gli diano un limite e lo contengano entro un lucido dominio di sé» (n. 105). In questo modo abbiamo il passaggio a un piano superiore: effettivamente l'uomo non è materia inerte, malleabile a piacimento, ma è un essere dotato di anima e di corpo, il quale per l'enciclica, in linea con la dottrina cattolica, è segnato dal peccato. È il peccato che ha rotto non solo l'armonia interiore, ma anche quella nei rapporti interpersonali e con la natura (cfr. n. 66).

Non è legittimo, quindi, dimenticandone le parti magisteriali, mettere l'enciclica sullo stesso piano di una teoria ecologista qualsiasi, senza cercare di comprendere e di spiegare la distinzione che Papa Francesco fa tra una crescente «[...] ecologia superficiale o apparente che consolida un certo intorpidimento e una spensierata irresponsabilità» (n. 59), da una parte, ed «ecologia umana» (nn. 5, 148, 152, 155 e 156), «ecologia integrale» (nn. 10, 11, 62, 124, 137, 159, 225 e 230) o «sociale» (n. 142), dall'altra. Proprio la differenza delle categorie interpretative dei problemi ambientali spiega le pesanti critiche che l'enciclica muove a movimenti ecologisti e al loro approccio, nonostante alcuni loro meriti oggettivi. «D'altro canto — scrive il Papa —, è preoccupante il fatto che alcuni movimenti ecologisti difendano l'integrità dell'ambiente, e con ragione reclamino dei limiti alla ricerca scientifica, mentre a volte non applicano questi medesimi principi alla vita umana. Spesso si giustifica che si oltrepassino tutti i limiti quando si fanno esperimenti con embrioni umani vivi. Si dimentica che il valore inalienabile di un essere umano va molto oltre il grado del suo sviluppo. Ugualmente, quando la tecnica non rico-

⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA, *Lettera pastorale El campesino paraguayo y la tierra*, del 12 giugno 1983, parte II, par. 4, punto d; cfr. il testo alla pagina <<http://episcopal.org.py/-news-item/el-campesino-paraguayo-y-la-tierra-12-de-junio-de-1983/>>.

nosce i grandi principi etici, finisce per considerare legittima qualsiasi pratica» (n. 136). Oppure: «È evidente l'incoerenza di chi lotta contro il traffico di animali a rischio di estinzione, ma rimane del tutto indifferente davanti alla tratta di persone, si disinteressa dei poveri, o è determinato a distruggere un altro essere umano che non gli è gradito» (n. 91). L'enciclica dichiara anche che «[...] non è neppure compatibile la difesa della natura con la giustificazione dell'aborto» (n. 120).

2. La questione ambientale: dalla dottrina sociale della Chiesa al riconoscimento della struttura trinitaria del creato

Lo schema dell'enciclica è già indicativo: nell'introduzione (cfr. nn. 1-16) è riportata una serie di citazioni riguardanti temi ecologici tratte da documenti di suoi predecessori che dimostra non solo che già il magistero precedente si era occupato di questioni ambientali, ma anche che l'attuale enciclica si inserisce nel solco della tradizione, una continuità dimostrata anche dalle numerose citazioni — soprattutto di san Giovanni Paolo II, ma anche di Benedetto XVI (2005-2013) e di numerose conferenze episcopali — che costellano il testo. A riguardo, si deve ricordare che si tratta solo di una selezione e che il Magistero si è espresso anche in altre occasioni: si può ricordare per esempio il monito contro la guerra di san Giovanni Paolo II che denuncia, però, più in generale, l'uso non sempre corretto che l'uomo fa dei successi del progresso: «In questo modo quel mondo di sofferenza, che in definitiva ha il suo soggetto in ciascun uomo, sembra trasformarsi nella nostra epoca — forse più che in qualsiasi altro momento — in una particolare “sofferenza del mondo”: del mondo che come non mai è trasformato dal progresso per opera dell'uomo e, in pari tempo, come non mai è in pericolo a causa degli errori e delle colpe dell'uomo»⁵.

Oppure l'ammonimento della Congregazione per la Dottrina della Fede, secondo la quale «in questa vocazione a dominare la terra, mettendola al proprio servizio mediante il lavoro, può essere riconosciuto un tratto dell'immagine di Dio. Ma l'intervento umano non è “creatore”; esso s'incontra con una natura materiale, che ha come esso la sua

origine in Dio Creatore e di cui l'uomo è stato costituito il “nobile e saggio custode”»⁶.

Nel primo capitolo (cfr. nn. 17-61) l'enciclica offre una prima descrizione dei problemi ambientali.

Nel secondo (cfr. nn. 62-100), il concetto di natura come creazione fornisce le categorie per esaminare la relazione uomo-ambiente alla luce della teologia della creazione. L'enciclica, infatti, spiega che c'è stata una frattura con il piano originario di Dio: «Questa rottura è il peccato. L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate» (n. 66). Con la rottura di questa armonia il comportamento individuale si trova in balia di egoismo, autoreferenzialità, desiderio di sopraffazione e può originare anche strutture segnate dal peccato.

Nel terzo capitolo (cfr. nn. 101-136) la causa del degrado ambientale viene attribuita a un uso della tecnica che non tiene conto dell'ordine intrinseco della natura, ma tende a sfruttare le risorse naturali soprattutto per interessi economici.

Il quarto capitolo (cfr. nn. 137-162) allarga la prospettiva, sottolineando la stretta relazione esistente fra degrado ambientale e degrado sociale ed esamina anche varie forme di sfruttamento: «Se non ci sono verità oggettive né principi stabili — scrive il Papa —, al di fuori della soddisfazione delle proprie aspirazioni e delle necessità immediate, che limiti possono avere la tratta degli esseri umani, la criminalità organizzata, il narcotraffico, il commercio di diamanti insanguinati e di pelli di animali in via di estinzione? Non è la stessa logica relativista quella che giustifica l'acquisto di organi dei poveri allo scopo di venderli o di utilizzarli per la sperimentazione, o lo scarto di bambini perché non rispondono al desiderio dei loro genitori?» (n. 123).

Il quinto capitolo (cfr. nn. 163-201) prende atto degli scarsi risultati delle politiche ambientali nazionali e internazionali, dovuti alla mancanza di un concetto condiviso di bene comune, la quale non consente di elaborare politiche responsabili e lungimiranti, capaci di subordinare agli interessi comuni quelli dell'economia e di una politica che pensa soprattutto a sfruttare e a mantenere la propria posizione di potere e che, spesso, è succube dell'economia.

⁵ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Salvifici doloris sul senso cristiano della sofferenza umana*, dell'11 febbraio 1984, n. 8; alla pagina <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_it.html>.

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione Libertatis conscientia “La verità ci rende liberi”*, del 22 marzo 1986, alla pagina <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_it.html>.

Dopo avere presentato alcune proposte per migliorare le politiche ambientali, la conclusione del capitolo, rivendicando il contributo che la religione può offrire alla discussione generale sull'ecologia, introduce il sesto e ultimo capitolo (cfr. nn. 202-246) in cui si sottolinea la necessità assoluta di un cambiamento di stile di vita, che coincide con la conversione personale, che sola consente di «[...] recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio» (n. 210). Se i problemi ambientali dipendono dalla crisi socio-ambientale, e se questa dipende in ultima analisi dal peccato, «la crisi ecologica è un appello a una profonda conversione interiore» (n. 217) e la soluzione dei problemi deve partire dal riconoscimento personale dei propri peccati, «[...] per proporre una sana relazione col creato come una dimensione della conversione integrale della persona. Questo esige anche di riconoscere i propri errori, peccati, vizi o negligenze, e pentirsi di cuore, cambiare dal di dentro» (n. 218). Il cristiano è invitato ad ascoltare con attenzione il messaggio che Dio gli comunica attraverso la natura e di riconoscere anche la struttura trinitaria della creazione.

L'enciclica si chiude con due preghiere: una *Preghiera per la nostra terra* e una *Preghiera cristiana con il creato*.

3. Natura come creazione di Dio Padre

Già il titolo dell'enciclica *Laudato si'*, ripreso dal *Cantico delle creature* di san Francesco (1181/1182-1226)⁷, la caratterizza come un inno di lode al Creatore.

Effettivamente il concetto di creazione rappresenta la chiave di lettura più profonda delle questioni ecologiche e trascende la visione della natura delle scienze naturali: «dire "creazione" — afferma Papa Francesco — è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illu-

minata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale» (n. 76).

L'enciclica ricorda in numerosi passaggi l'importanza fondamentale del concetto di creazione e lo difende da teorie naturalistiche che escludono tanto l'esistenza, quanto l'opera di un Dio creatore e sostengono, invece, che la natura, come pure l'uomo, così come oggi ci si presentano, sono solo il prodotto spontaneo di uno sviluppo determinato non da un piano, ma solo dal caso e dalle leggi di natura. «Sono consapevole — continua il Papa — che, nel campo della politica e del pensiero, alcuni rifiutano con forza l'idea di un Creatore, o la ritengono irrilevante, al punto da relegare all'ambito dell'irrazionale la ricchezza che le religioni possono offrire per un'ecologia integrale e per il pieno sviluppo del genere umano. Altre volte si suppone che esse costituiscano una sottocultura che dev'essere semplicemente tollerata» (n. 62).

4. Dio, uomo, natura

Il fatto di considerare la natura come creazione, l'uomo come creatura e l'Essere supremo, Dio, come Creatore e di prendere in considerazione le loro relazioni reciproche, diventa la chiave per inserire i problemi ambientali in un'ecologia veramente integrale: «l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato. L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate» (n. 66).

L'enciclica respinge visioni del mondo che negano la creazione: «Così ci viene indicato che il mondo proviene da una decisione, non dal caos o dalla casualità, e questo lo innalza ancora di più. Vi è una scelta libera espressa nella parola creatrice» (n. 77). Più avanti questo concetto viene chiarito ulteriormente: «Il prologo del Vangelo di Giovanni (1,1-18) mostra l'attività creatrice di Cristo come Parola divina (Logos)» (n. 99).

La natura diventa quindi il luogo di una rivelazione divina e proprio «san Francesco, fedele alla Scrittura, ci propone di riconoscere la natura come uno splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà» (n. 12).

⁷ Cfr. FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico di Frate Sole*, in *Antologia della poesia italiana*, a cura di Cesare Segre (1928-2014) e Carlo Ossola, 8 voll., Einaudi, Torino 1997-2003, vol. I, *Duecento*, 1997, pp. 22-24; testo consultabile anche alla pagina <http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_1/t16.pdf>.

Considerare la natura come creazione, cioè come manifestazione del piano divino, la valorizza, ma contemporaneamente, sottolineando la distanza che la separa da Dio, la demitizza (cfr. n. 78) e non le attribuisce neppure la stessa dignità che assegna all'uomo. Vedere nella natura una manifestazione di Dio «[...] non significa equiparare tutti gli esseri viventi e togliere all'essere umano quel valore peculiare che implica allo stesso tempo una tremenda responsabilità. E nemmeno comporta una divinizzazione della terra, che ci priverebbe della chiamata a collaborare con essa e a proteggere la sua fragilità. Queste concezioni finirebbero per creare nuovi squilibri nel tentativo di fuggire dalla realtà che ci interpella» (n. 90).

5. Ecologia umana: in opposizione ad antropocentrismo e biocentrismo

La frase «Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi» (n. 83) è stata talvolta interpretata come un declassamento dell'uomo, invece che come una critica dell'antropocentrismo. Già la lettura delle due frasi precedenti consente, però, di precisare il concetto: «Il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale. In tal modo aggiungiamo un ulteriore argomento per rifiutare qualsiasi dominio dispotico e irresponsabile dell'essere umano sulle altre creature» (n. 83). È chiaro che l'enciclica cerca di collocare l'uomo nella sua giusta dimensione, evitando tanto il pericolo di un antropocentrismo eccessivo — ricordando che l'uomo non è un despota, poiché «l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile»⁸ (cit. al n. 116) —, quanto quello del biocentrismo. «Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia. Quando la persona umana viene considerata solo un essere in più tra gli altri, che deriva da un gioco del caso o da un determinismo fisico, "si corre il rischio che si affievolisca nelle persone la coscienza della responsabilità"»⁹. Un antropocentrismo deviato non deve necessariamente cedere il passo a un "biocentrismo", perché

ciò implicherebbe introdurre un nuovo squilibrio, che non solo non risolverà i problemi, bensì ne aggraverà altri. Non si può esigere da parte dell'essere umano un impegno verso il mondo, se non si riconoscono e non si valorizzano al tempo stesso le sue peculiari capacità di conoscenza, volontà, libertà e responsabilità» (n. 118).

Per la sua origine divina, nella natura è insita una struttura che l'uomo deve riconoscere e rispettare. È necessario, infatti, «[...] riconoscere che Dio ha creato il mondo inscrivendo in esso un ordine e un dinamismo che l'essere umano non ha il diritto di ignorare» (n. 221). L'intervento umano sull'ambiente deve tenere conto dell'ordine interno del creato, evitando manipolazioni e cercando di sviluppare le proprietà insite in ogni cosa e in ogni essere. «In realtà, l'intervento umano che favorisce il prudente sviluppo del creato è il modo più adeguato di prendersene cura, perché implica il porsi come strumento di Dio per aiutare a far emergere le potenzialità che Egli stesso ha inscritto nelle cose» (n. 124)¹⁰. In questa prospettiva, il degrado ambientale è «[...] solo il riflesso evidente di un disinteresse a riconoscere il messaggio che la natura porta inscritto nelle sue stesse strutture» (n. 117).

6. Approccio religioso ma non genericamente spiritualistico

Pur cercando il dialogo con ambienti "laici" e in uno spirito ecumenico, l'enciclica ribadisce continuamente la dottrina della Chiesa e prende anche le distanze da versioni puramente spiritualistiche dell'ecologia: «Non possiamo sostenere una spiritualità che dimentichi Dio onnipotente e creatore. In questo modo, finiremmo per adorare altre potenze del mondo, o ci collocheremmo al posto del Signore, fino a pretendere di calpestare la realtà creata da Lui senza conoscere limite. Il modo migliore per collocare l'essere umano al suo posto e mettere fine alla sua pretesa di essere un dominatore assoluto della terra, è ritornare a proporre la figura di un Padre creatore e unico padrone del mondo, perché altrimenti l'essere umano tenderà sempre a voler

⁸ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Caritas in veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, del 29 giugno 2009, n. 51; alla pagina <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>.

⁹ IDEM, *Messaggio Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato per la celebrazione della XLIII Giornata Mondiale della Pace*, del 1° gennaio 2010, n. 2.

¹⁰ Cfr. anche: «L'attività scientifica e l'attività tecnica implicano, ciascuna, delle esigenze specifiche. Tuttavia, esse acquistano il loro significato e il loro valore propriamente umano solo quando sono subordinate ai principi morali. Queste esigenze devono essere rispettate; ma voler loro attribuire un'autonomia assoluta e necessitante, non conforme alla natura delle cose, significa immettersi in una via pericolosa per l'autentica libertà dell'uomo» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione Libertatis conscientia "La verità ci rende liberi"*, cit., n. 36).

imporre alla realtà le proprie leggi e i propri interessi» (n. 75).

7. Il «paradigma tecnocratico»

L'enciclica denuncia ripetutamente il rischio di riduzionismo insito nelle scienze empiriche: «Non si può sostenere che le scienze empiriche spieghino completamente la vita, l'intima essenza di tutte le creature e l'insieme della realtà. Questo vorrebbe dire superare indebitamente i loro limitati confini metodologici. Se si riflette con questo quadro ristretto, spariscono la sensibilità estetica, la poesia, e persino la capacità della ragione di cogliere il senso e la finalità delle cose» (n. 199).

Il limite del pensiero scientifico, ma anche di quello filosofico soggiacente che si è imposto negli ultimi secoli, è proprio quello di essere incapace di cogliere il senso e la finalità delle cose, degli esseri viventi e anche dell'uomo. Se non si riconosce l'ordine intrinseco e la struttura di ogni essere, se se ne colgono solo proprietà isolate, che vengono disarticolate dalla totalità del loro essere, alienate dalle loro finalità e pure isolate dall'armonia di tutta la natura, o, a un livello inferiore, del proprio ecosistema, diventa impossibile, come sostiene san Giovanni Paolo II, citato al n. 5, «[...] tener conto della natura di ciascun essere e della sua mutua connessione in un sistema ordinato». Questo vale anche per la società umana: se non si riconoscono la finalità e la dignità di ogni uomo, esiste solo l'interesse individuale, il soddisfacimento dei propri desideri: «In questo orizzonte non esiste nemmeno un vero bene comune» (n. 204).

Nella vita di tutti i giorni individualismo e consumismo portano a un uso egoistico dell'ambiente. Danni maggiori, però, sono provocati dal «paradigma tecnocratico dominante» (n. 101) con una «fiducia irrazionale nel progresso e nelle capacità umane» (n. 19), che considera la natura non come creazione, con un proprio ordine intrinseco, ma come materia informe manipolabile a piacimento. «Possiamo perciò affermare che all'origine di molte difficoltà del mondo attuale vi è anzitutto la tendenza, non sempre cosciente, a impostare la metodologia e gli obiettivi della tecnoscienza secondo un paradigma di comprensione che condiziona la vita delle persone e il funzionamento della società. Gli effetti dell'applicazione di questo modello a tutta la realtà, umana e sociale, si constatano nel degrado dell'ambiente, ma questo è solo un segno del riduzionismo che colpisce la vita umana e la società in

tutte le loro dimensioni. Occorre riconoscere che i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere. Certe scelte che sembrano puramente strumentali, in realtà sono scelte attinenti al tipo di vita sociale che si intende sviluppare» (n. 107).

Il «paradigma tecnocratico», che presume di potere comprendere completamente la realtà, di dominarla e, quindi, di potere pianificare il futuro dell'umanità per mezzo della ragione tecnica, rappresenta la sfida per un'ecologia integrale: «La cultura ecologica non si può ridurre a una serie di risposte urgenti e parziali ai problemi che si presentano riguardo al degrado ambientale, all'esaurimento delle riserve naturali e all'inquinamento. Dovrebbe essere uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (n. 111).

L'incapacità di cogliere il senso e la finalità delle cose e degli esseri ha delle conseguenze a livello «ecologico», con il degrado delle relazioni, ma ha pure implicazioni filosofiche precisamente per la questione se l'uomo può solo percepire alcune proprietà delle cose, approfondirne il loro aspetto materiale e quantitativo per poterne fare un uso pratico, oppure se gli è possibile coglierne — anche se in maniera incompleta in quanto la verità delle cose non è perfettamente conoscibile e resta nelle sue profondità un mistero — la natura intima, un presupposto indispensabile per la filosofia e per la metafisica. Ma proprio il riconoscimento razionale del senso e della finalità degli esseri può consentire il passaggio alla dimensione religiosa del problema: «Per l'esperienza cristiana, tutte le creature dell'universo materiale trovano il loro vero senso nel Verbo incarnato» (n. 235).

8. Importanza della visione dell'uomo

Un'antropologia adeguata deve riconoscere la particolarità delle funzioni psichiche dell'uomo e la loro non riducibilità a processi fisici e biologici. L'enciclica respinge, quindi, la pretesa delle scienze moderne, e in particolare di certe correnti delle neuroscienze e della neurofilosofia, di spiegare l'attività psichica come un fenomeno naturale e come risultato di un processo evolutivo: «L'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evol-

zione di altri sistemi aperti. Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. La capacità di riflessione, il ragionamento, la creatività, l'interpretazione, l'elaborazione artistica ed altre capacità originali mostrano una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico» (n. 81).

La concezione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio «[...] ci mostra l'immensa dignità di ogni persona umana» (n. 65), ma, contemporaneamente, comporta l'accettazione della legge divina e delle norme morali, così come il rispetto dell'ordine della natura, ciò che è possibile solo con un atteggiamento di umiltà completamente differente dalla pretesa di essere totalmente autonomi: «Non è facile maturare questa sana umiltà e una felice sobrietà se diventiamo autonomi, se escludiamo dalla nostra vita Dio e il nostro io ne occupa il posto, se crediamo che sia la nostra soggettività a determinare ciò che è bene e ciò che è male» (n. 224).

L'uomo è esposto a influenze che possono limitare la sua libertà anche considerevolmente: la società dei consumi porta spesso a un "consumismo ossessivo" che «[...] fa credere a tutti che sono liberi finché conservano una pretesa libertà di consumare, quando in realtà coloro che possiedono la libertà sono quelli che fanno parte della minoranza che detiene il potere economico e finanziario» (n. 203). La libertà, però, non è limitata solo da fattori esterni ma anche da condizionamenti interni: «L'essere umano non è pienamente autonomo. La sua libertà si amala quando si consegna alle forze cieche dell'inconscio, dei bisogni immediati, dell'egoismo, della violenza brutale. In tal senso, è nudo ed esposto di fronte al suo stesso potere che continua a crescere, senza avere gli strumenti per controllarlo. Può disporre di meccanismi superficiali, ma possiamo affermare che gli mancano un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità che realmente gli diano un limite e lo contengano entro un lucido dominio di sé» (n. 105).

9. Relativismo

La società post-moderna è caratterizzata dal relativismo: «La cultura del relativismo è la stessa patologia che spinge una persona ad approfittare di un'altra e a trattarla come un mero oggetto, obblighandola a lavori forzati, o riducendola in schiavitù a causa di un debito. È la stessa logica che porta a sfruttare sessualmente i bambini, o ad abbandonare gli anziani che non servono ai propri interessi. È

anche la logica interna di chi afferma: "lasciamo che le forze invisibili del mercato regolino l'economia, perché i loro effetti sulla società e sulla natura sono danni inevitabili". [...] È la stessa logica "usa e getta" che produce tanti rifiuti solo per il desiderio disordinato di consumare più di quello di cui realmente si ha bisogno» (n. 123 cit.).

Senza un'educazione e una formazione ispirate a principi morali l'uomo è in balia di istinti e di passioni irrazionali. Il comportamento allora è determinato da individualismo ed egoismo: persone, esseri viventi e cose vengono presi in considerazione solo come oggetti che devono soddisfare i propri bisogni e che dopo "l'uso" non servono più e possono essere gettati via.

10. Raccomandazioni

L'enciclica vuole sensibilizzare le istituzioni per un'ecologia integrale, perché si impegnino con coerenza e costanza: «In tal senso, l'ecologia sociale è necessariamente istituzionale e raggiunge progressivamente le diverse dimensioni che vanno dal gruppo sociale primario, la famiglia, fino alla vita internazionale, passando per la comunità locale e la Nazione» (n. 142).

Papa Francesco desidera «[...] sottolineare l'importanza centrale della famiglia, perché "è il luogo in cui la vita, dono di Dio, può essere adeguatamente accolta e protetta contro i molteplici attacchi a cui è esposta, e può svilupparsi secondo le esigenze di un'autentica crescita umana. Contro la cosiddetta cultura della morte, la famiglia costituisce la sede della cultura della vita"¹¹. Nella famiglia si coltivano le prime abitudini di amore e cura per la vita, come per esempio l'uso corretto delle cose, l'ordine e la pulizia, il rispetto per l'ecosistema locale e la protezione di tutte le creature. La famiglia è il luogo della formazione integrale, dove si dispiegano i diversi aspetti, intimamente relazionati tra loro, della maturazione personale» (n. 213).

L'enciclica raccomanda anche a ogni singola persona, particolarmente a ogni cristiano, di vivere in modo sobrio, evitando sprechi, seguendo l'esempio di san Francesco: «Ricordiamo il modello di san Francesco d'Assisi, per proporre una sana relazione col creato come una dimensione della conversione

¹¹ SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica Centesimus annus nel centenario della "Rerum novarum", del 1° maggio 1991, n. 39; alla pagina <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>.

integrale della persona. Questo esige anche di riconoscere i propri errori, peccati, vizi o negligenze, e pentirsi di cuore, cambiare dal di dentro» (n. 218). È necessario diventare consapevoli che «vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana» (n. 217).

11. Un inno di lode al Creatore

Se «[...] c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto di un povero» (n. 233), «i Sacramenti sono un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale. Attraverso il culto siamo invitati ad abbracciare il mondo su un piano diverso» (n. 235).

L'uomo è chiamato ad ammirare la natura, a stupirsi davanti alla sua bellezza, a riconoscerne la profondità inesauribile, un mistero che rimanda al mistero della santissima Trinità. «Il Padre è la fonte ultima di tutto, fondamento amoroso e comunicativo di quanto esiste. Il Figlio, che lo riflette, e per mezzo del quale tutto è stato creato, si unì a questa terra quando prese forma nel seno di Maria. Lo Spirito, vincolo infinito d'amore, è intimamente presente nel cuore dell'universo animando e suscitando nuovi cammini. Il mondo è stato creato dalle tre Persone come unico principio divino, ma ognuna di loro realizza questa opera comune secondo la propria identità personale. Per questo, "quando contempliamo con ammirazione l'universo nella sua grandezza e bellezza, dobbiamo lodare tutta la Trinità"^[12]» (n. 238). Maria poi, «[...] elevata al cielo, è Madre e Regina di tutto il creato. Nel suo corpo glorificato, insieme a Cristo risorto, parte della creazione ha raggiunto tutta la pienezza della sua bellezza» (n. 241).

Nell'omelia tenuta il 12 settembre 2006 durante il suo viaggio in Germania il papa, ora emerito, Benedetto XVI diceva: «Noi crediamo in Dio. Questa è la nostra decisione di fondo. Ma ora di nuovo la domanda: questo è possibile ancora oggi? È una cosa ragionevole? Fin dall'illuminismo, almeno una parte della scienza s'impegna con solerzia a cercare una spiegazione del mondo, in cui Dio diventi su-

perfluo. E così Egli dovrebbe diventare inutile anche per la nostra vita»¹³.

L'enciclica non teme di denunciare la presunzione della ragione tecnica di spiegare il mondo invece di ammetterne l'inesauribile profondità, e stupirsi della bellezza dell'ordine intrinseco della natura. Il documento assume toni profetici quando critica le ideologie scientifiche e altre teorie dominanti moderne e post-moderne per proclamare la fede «in un solo Dio, Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili».

¹³ BENEDETTO XVI, *Omelia durante la santa Messa sulla spianata dell'Islinger Feld, a Regensburg, nel corso del viaggio apostolico a München, Altötting e Regensburg (9-14 settembre 2006)*, del 12 settembre 2006; alla pagina <w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html>.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



IPSE DIXIT

CRITERI METODOLOGICI

Una manifestazione tipica del dilettantismo intellettuale (e dell'attività intellettuale dei dilettanti) è questa: che nel trattare una questione si tende ad esporre tutto quello che si sa e non solo ciò che è necessario e importante di un argomento. Si coglie ogni occasione per fare sfoggio dei propri imparatici, di tutti gli sbrendoli e nastri del proprio bazar; ogni piccolo fatterello è elevato a momento mondiale per poter dare corso alla propria concezione mondiale, ecc. Avviene poi che, siccome si vuol essere originali e non ripetere le cose già dette, ogni altra volta si deve sostenere un gran mutamento nei "fattori" fondamentali del quadro e quindi si cade in stupidaggini d'ogni genere.

Antonio Gramsci (1891-1937)

[da *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana (1919-2000), Einaudi, Torino 1975, vol. III, *Quaderni 12 (XXIX)-29 (XXI)*, *Quaderno 14 (I)*, 1932-1935. *Miscellanea*, § 36, p. 1.693]

¹² SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso L'ascolto della Parola e dello Spirito nella rivelazione cosmica durante l'udienza generale del mercoledì*, 2 agosto 2000, n. 4; alla pagina <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000802.html>.

Daniele Fazio, giovane studioso siciliano, ci propone un'acuta rivisitazione del pensiero del grande filosofo francese del secolo scorso, uno dei massimi esponenti di quella corrente della "filosofia perenne" e cristiana che è vissuta, quasi carsicamente, all'interno del turbine della modernità filosofica più radicale e aporetica, di cui ha svolto una efficace e imperitura critica

Étienne Gilson: la filosofia fra storia e metafisica

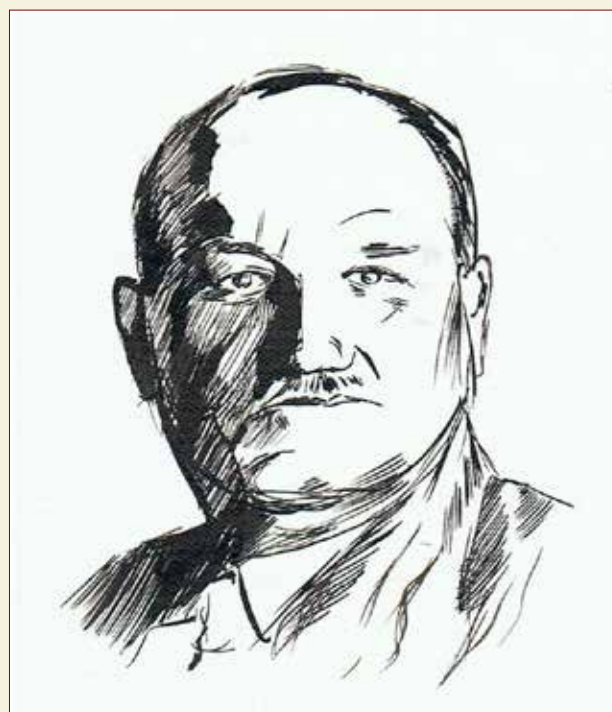
di **Daniele Fazio**

La filosofia nell'era *post*-moderna sembra con difficoltà riconoscere la sua funzione fondata, essendo declinata, generalmente, da un lato in funzione decostruzionistica e, dall'altro, come epistemologia delle scienze. Venuta meno l'epoca delle «grandi narrazioni»¹, che, in qualche misura, prolungava, seppur con caratteri a volte radicalmente diversi, la tradizione classico-metafisica, pare annunciarsi, per svariati motivi, non ultimo l'avvento di *Internet*, il tempo della "fine" della filosofia. Raccogliendo la sfida della frammentazione *post*-moderna e la legittima critica, che si muove al razionalismo moderno senza sfociare in prospettive irrazionali, è possibile — ci si chiede — ripensare il ruolo e la natura della stessa filosofia come scienza *tout court*, con un proprio metodo e un adeguato orizzonte di senso, sottraendola a un ruolo "ancillare" o minimalistico, a cui spesso sembra essere relegata?

L'introduzione al pensiero del filosofo contemporaneo Étienne Gilson (1884-1978), in un contesto culturale in cui le grandi prospettive veritative sono rifiutate, le certezze razionali sono venute meno, le evidenze obliate, potrebbe indicare una proposta originale, in cui possono essere rintracciati luoghi filosofici classici, capaci ancora di interrogare criticamente le posizioni filosofiche più significative e, se necessario, superarle, per andare al centro della domanda sull'uomo e sul mondo.

L'opera di Gilson come storico della filosofia riuscì a squarciare al suo tempo determinate convinzioni maggioritarie, mentre il suo lavoro teoretico e metafisico, non meno marginale della prima e a essa

connesso, può, in qualche maniera, trovare un valido posto nel confronto con le prospettive della modernità e della *post*-modernità, nel tentativo di presentare una "filosofia integrale".



Étienne Gilson

1. Linee di un'evoluzione intellettuale

A partire dalla fine del XIX secolo e fino alla metà del XX, vi fu un consistente e originale ritorno di studi dedicati al pensiero di san Tommaso d'Aquino (1225-1274). Gli animatori più importanti di questo movimento filosofico, che è passato alla storia come "neotomismo", in Francia — ma senza limitarsi a questa nazione — non furono, come istintivamente si potrebbe pensare, degli studiosi ecclesiastici, bensì due filosofi laici: Jacques Maritain (1882-1973)

¹ Ovvero le ideologie progressiste otto-novecentesche: cfr. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (1924-1998), *La condizione postmoderna*, 1979, trad. it., Feltrinelli, Milano 2004, *passim*.

ed Étienne Gilson. Indubbiamente, costoro traevano ispirazione dalla loro fede religiosa, ma non legavano strettamente a essa il contributo squisitamente razionale che poteva provenire dal pensiero dell'Aquinate e dalla filosofia scolastica in genere. Queste elaborazioni filosofiche, nettamente equidistanti sia dal razionalismo, sia dal fideismo, illustrano come la fede religiosa non ostacoli la riflessione razionale, ma semmai la rafforzi, secondo l'antico adagio che recita: «*gratia non tollit naturam, sed perficit*»².

Questa tendenza è evidente nel pensiero del filosofo Gilson preso nella sua globalità. Esso annovera, *in primis*, una seria e innovativa riflessione storiografica legata principalmente alla ripresentazione della filosofia medievale, nonché, contestualmente, un'originale riflessione teoretica sull'essere, entro la quale viene considerato il realismo come metodo fondamentale per l'esercizio intellettuale in ambito filosofico. Intorno a questi due assi si dispongono ulteriori studi di filosofia del linguaggio, di estetica e di filosofia sociale.

Étienne Gilson deve la sua formazione filosofica a Émile Durkheim (1858-1917), a Léon Brunschvicg (1869-1944), a Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e a Marcel Mauss (1872-1950): tutti pensatori gravitanti intorno alla costellazione neopositivista e idealistica, quindi lontani dal suo futuro impianto filosofico, i quali però hanno contribuito a far crescere nel giovane studente l'interesse verso la storia della filosofia e lo hanno aiutato a acquisire un solido metodo storiografico, di cui diede prova sino dai suoi primi scritti, le sue tesi di dottorato *La liberté chez Descartes et la théologie*³ del 1913 e l'*Index scolastico-cartésien*⁴ dello stesso anno. Tuttavia, la lezione che più segnò le future direzioni prese dal pensiero di Gilson fu quella del metafisico francese Henri Bergson (1859-1941). La filosofia bergsoniana, che si presentava come "metafisica del divenire", fu per lui una rivelazione: finalmente aveva avuto l'occasione di ascoltare un "grande metafisico".

Dopo l'abilitazione alla docenza e l'insegnamento presso vari licei francesi, insegnò all'Università di Lille, in Francia, dove iniziò a occuparsi del pensiero di Tommaso e di san Bonaventura (1217/1221-1274). Partecipò alla Prima Guerra Mondiale come sottotenente, ottenendo la Croix de Guerre e sperimentando anche la prigionia, periodo in cui si dedi-

cò allo studio dell'inglese, del russo e del tedesco. Dopo l'Università di Lille, insegnò a Strasburgo, dove pubblicò nel 1919 la sua prima opera sul pensiero di Tommaso, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*⁵. Negli anni seguenti s'interessò della redazione di importanti opere monografiche dedicate a san Bonaventura⁶, san Tommaso⁷, sant'Agostino (354-430)⁸, san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153)⁹, Eloisa (1099-1164) e Abelardo (1079-1142)¹⁰, nonché a Giovanni Duns Scoto (1265-1308)¹¹. Un'opera fondamentale di carattere storiografico rimane *Lo spirito della filosofia medievale*¹², del 1932. Le sue più interessanti fatiche di carattere teoretico sono *The Unity of Philosophical Experience*¹³ (1937), *L'essere e l'essenza*¹⁴ (1948) e *Le réalisme méthodique*¹⁵ (1935). Nel campo della filosofia dell'arte e della filosofia del linguaggio, fra diversi scritti, sono da ricordare: *Art et métaphysique*¹⁶ (1916), *Matières et formes*¹⁷ (1934), *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*¹⁸ (1969).

Successivamente insegnò alla Sorbona e alla Scuola Pratica di Alti Studi di Parigi. Nel 1926 fondò assieme a padre Gabriel Théry O.P. (1891-1959) la rivista *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* e in quello stesso anno iniziò i suoi viaggi in Canada e negli Stati Uniti, che lo videro tenere corsi soprattutto di filosofia medievale a To-

⁵ Cfr. IDEM, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, trad. it., a cura di Costante Marabelli e Filippo Marabelli, Jaca Book, Milano 2011.

⁶ Cfr. IDEM, *La filosofia di San Bonaventura*, 1953, trad. it., a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995.

⁷ Cfr. IDEM, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, cit.; e IDEM, *Saint Thomas d'Aquin*, Gabala, Parigi 1924.

⁸ Cfr. IDEM, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, 1929, a cura di Vincenzo Venanzi Ventisette, Marietti, Roma 1983.

⁹ Cfr. IDEM, *La teologia mistica di San Bernardo*, 1934, trad. it., a cura di Claudio Stercal, Jaca Book, Milano 1995.

¹⁰ Cfr. IDEM, *Eloisa e Abelardo*, 1938, trad. it., a cura di Giovanni Cairoli (1923-1952), 2ª ed., Einaudi, Torino 1970.

¹¹ Cfr. IDEM, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, 1952, trad. it., a cura di Davide Riserbato, Jaca Book, Milano 2008.

¹² Cfr. IDEM, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it., 7ª ed., Morcelliana, Brescia 2009.

¹³ Cfr. IDEM, *The Unity of Philosophical Experience*, Ignatius Press, San Francisco (California) 1999.

¹⁴ Cfr. IDEM, *L'essere e l'essenza*, trad. it., con una introduzione di Antonio Livi, Massimo, Milano 1988.

¹⁵ Cfr. IDEM, *Il realismo. Metodo della filosofia*, trad. it., a cura di A. Livi, Leonardo da Vinci, Roma 2008.

¹⁶ Cfr. IDEM, *Art et métaphysique*, in *Revue de métaphysique et de morale*, anno XXIII, n. 1, Parigi gennaio 1916, pp. 243-267.

¹⁷ Cfr. IDEM, *Matières et formes. Poétiques particulières des arts majeurs*, Vrin, Parigi 1964.

¹⁸ Cfr. IDEM, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Vrin, Parigi 1969.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, 1, 8 ad 2.

³ Cfr. ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Parigi 1913 (rist., Vrin, Parigi 1987).

⁴ Cfr. IDEM, *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Parigi 1913 (rist., Vrin, Parigi 1982).

ronto — ove più tardi fonderà un istituto di studi medievali —, a Montreal, all'Harvard University in Virginia e a Washington. Intanto in Francia cresceva la sua fama e veniva invitato a insegnare sia al Collège de France, sia, successivamente, all'Institut Catholique de Paris.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale fu nominato membro della delegazione francese per la Conferenza di San Francisco del 1945, per il congresso dell'United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) di Londra nel 1946 e per la Conferenza dell'Aia del 1948. Nel 1947 divenne anche senatore della Repubblica Francese e membro della prestigiosa Académie Française. Fu un appassionato maestro e un instancabile conferenziere fino al momento in cui la morte lo colse ad Auxerre, in Francia, il 19 settembre 1978.

2. Genesi di un pensiero, fra storia e metafisica

Gilson è innanzitutto uno storico della filosofia e in particolare un medievalista. Quando egli inizia i suoi studi di filosofia medievale impera la comune concezione secondo cui il Medioevo è caratterizzato da una “dittatura teologica” che ha quasi cancellato la filosofia e, per questo, la modernità — nel senso di cultura —, e in particolare René Descartes — latinizzato in “Cartesio” — (1596-1650), per svincolarsi da questo opprimente giogo, devono collegarsi direttamente alla lezione filosofica dell'antichità greca e romana.

Con perizia e attraverso una notevole ricostruzione filologica e critica, Gilson spiega che un tale orientamento è erroneo, in quanto nella filosofia cartesiana, ma anche in quasi tutte le filosofie dei moderni, sono presenti motivi propri della filosofia medievale. Il suo impegno di giovane studioso sarà, allora, proprio quello di individuare il *background* scolastico del “padre” della modernità. Fino da questo primo studio emerge, allora, come il carattere della storiografia secondo il pensatore francese non prevede fratture nette fra Medioevo ed Età Moderna: la sua storiografia è tesa alla ricerca della continuità fra le due epoche, pur nella esplicita ammissione che nel passaggio da un'epoca all'altra si è persa molta “sostanza metafisica”.

La cosa che prima di ogni altra egli cerca di dimostrare attraverso le sue monografie è che nel Medioevo non è per niente assente la filosofia, anzi questa vi raggiunge un perfezionamento rispetto allo *status* che aveva nell'Antichità. In Tommaso, Bonaventura e, ancor prima, in Agostino, la filosofia è certamen-

te presente nell'alveo delle disquisizioni teologiche, ma a essa è riconosciuta, ovviamente con sfumature e posizioni diverse fra i vari autori, la dovuta distinzione e poi, soprattutto in Tommaso, la necessaria autonomia. Certo, filosofia e teologia, benché autonome e distinte, non sono separate: di esse Gilson evidenzia il carattere unitario quanto a aspirazione alla ricerca di Dio e alla comprensione del reale. Il culmine di questo percorso è rappresentato dalla filosofia dell'Aquinate — considerato il frutto veramente originale del lavoro filosofico del Medioevo —, che permette di scoprire come l'idea di essere come *actus essendi* rende capace di superare la metafisica essenzialistica o sostanzialistica dell'aristotelismo e d'istituire una “metafisica dell'esistenza”, nell'alveo della quale l'essenza e l'esistenza insieme — e non la seconda come mera addizione alla prima — sono espressione integrale dell'essere. In questo orizzonte sorgono una nuova antropologia e una nuova prospettiva etica, sostenute dalla metafisica, che anticipano gli orientamenti umanistici dell'Età Moderna. È la grande avventura della controversa nozione di “filosofia cristiana”, che sembra caratterizzare in maniera predominante il pensiero medievale, ma che, allo stesso tempo, al ricorrere delle medesime condizioni esistenziali, piuttosto che teoretiche, del pensatore credente, supera un determinato periodo storico e può ripresentarsi in ogni epoca. Tuttavia, senza l'incontro tra una fonte *extra*-filosofica e la filosofia — riconosce Gilson — quel progresso in ordine alla metafisica non sarebbe mai potuto verificarsi.

Il filosofo francese, senza ombra di dubbio, si trova a casa sua nel pensiero “esistenziale” di Tommaso d'Aquino e questo segnerà anche tutto il suo orientamento filosofico; tuttavia, questa sua inclinazione non è per lui un ostacolo nello studio, condotto sempre con notevole penetrazione, della teologia di san Bonaventura, orientata dall'agostinismo platonico verso una genuina espressione di filosofia cristiana, e della filosofia di Agostino, particolarmente segnata dal suo peculiare percorso personale, che permette di rintracciare in lui una “metafisica dell'esperienza”.

Uno studio interessante che funge in qualche maniera da cerniera fra il tardo Medioevo e l'Età Moderna è quello che Gilson dedica a Duns Scoto, il quale, pur muovendosi nell'alveo della Scolastica presenta molte divergenze con la prospettiva tommasiana e sicuramente risente dell'influsso della filosofia islamica, in particolare di quella del pensatore islamico persiano Ibn Sinā (980-1037), noto in Occidente come Avicenna. Scoto costruisce la sua

filosofia a partire da una metafisica dell'essenza che ha molte analogie e coincidenze con il platonismo. In questo senso, l'essenza risulta confusa e non nettamente distinta dall'esistenza, sì che questa diviene in definitiva una modalità della stessa essenza. Così le essenze create, che hanno una propria modalità e forma, sono finite, invece Dio è l'essenza infinita. Questo segna un abisso fra l'ente creato e Dio, che è perfetto in quanto infinito, mentre solo la contingenza e la libertà delle creature sono un riflesso di questa infinità. Gilson evidenzia, pur riscontrando analogie fra Duns Scoto e Avicenna, come il teologo francescano, denominato "Doctor Subtilis", sfugga, però, al determinismo del filosofo islamico proprio grazie alla sua concezione di Dio come essere infinito. Il discorso gilsoniano su Duns Scoto può aprire in qualche maniera un ulteriore punto di aggancio fra Medioevo ed Età Moderna, ma non può affatto presentare Duns Scoto quale antenato dell'attualismo gentiliano¹⁹, tesi contro cui categoricamente nel suo testo sul teologo francescano il pensatore francese polemizza.

Un terreno da esplorare quasi del tutto è invece quello che vede Gilson nel ruolo di storico della filosofia moderna. Accanto ai suoi lavori su Cartesio, già citati, infatti si collocano due ampi contributi storiografici, in opere da lui curate, che non possono sfuggire: *Modern Philosophy. Descartes to Kant*²⁰ (1963) e *Recent Philosophy. Hegel to the Present*²¹ (1966). A questi studi si possono aggiungere anche altri testi di notevole interesse — che risentono del dibattito culturale dei suoi tempi e che ancora, per certi versi, non hanno perso la loro attualità — come *La société de masse et sa culture*²² (1967), *D'Aristotele à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*²³ (1971) e il postumo *L'athéisme difficile*²⁴ (1979).

Essendo binari principali della *forma mentis* di

Gilson la storia e la metafisica, così come già dai precedenti accenni si può comprendere, conviene qui sondare l'intreccio fra queste istanze.

Spesso si pensa — a torto — che la prospettiva contemporanea del neotomismo da un punto di vista squisitamente teoretico sia stata particolarmente illustrata da Jacques Maritain, mentre lo sforzo di Gilson costituisca semplicemente una sorta di *performance* di studi storici su cui questa rinascita teoretica poté trovare sostegno, misconoscendo così, al tempo stesso, la passione e il peso teoretico delle opere gilsoniane, che vertono sulla presentazione di quello che è stato definito un "tomismo esistenziale"²⁵, con cui non solo si mostra l'originalità, dispersa nelle interpretazioni di Francisco Suárez, S.J. (1548-1617) e di Tommaso De Vio, O.P. (1469-1534), detto il Cardinal Caetano, o in genere nella manualistica in uso negli istituti teologici, del pensiero di Tommaso d'Aquino, ma con cui Gilson stesso è stato capace di intercettare, analizzare, criticare e attraversare le proposte delle filosofie contemporanee e delle più generali prospettive culturali del Novecento.

Il punto centrale, allora, sta nel cercare di porre in luce la modalità con cui è presente nel magistero filosofico di Gilson l'intreccio fra la storia e la metafisica, o tra la filosofia prima e la storia della filosofia o, ancora, fra storia e teoresi. La lezione di Bergson lo aveva condotto alla concretezza. A questo "concreto" ai vari livelli del suo esercizio filosofico Gilson cercò di essere fedele, desiderando di tenersi ben saldo, innanzitutto, all'esperienza, al dato — quello della Rivelazione — e alla storia. Gli studi di filosofia medievale per il nostro Autore iniziano nel momento in cui attraverso la ricerca delle fonti scolastiche di Cartesio si accorge — contro l'idea dominante e vigente al tempo, secondo cui la filosofia sostanzialmente compì un salto dall'Antichità agli albori dell'Età Moderna, appunto con Cartesio²⁶ — che il pensiero di quest'ultimo, più che essere intriso di riferimenti all'Antichità, si alimenta del confronto con gli autori della scolastica, certo in una maniera propriamente cartesiana, che nei suoi studi Gilson giudicherà sostanzialmente come una *diminutio* della metafisica scolastica. Ma già questo bastava per ribaltare il paradigma secondo cui nel Medioevo —

¹⁹ Il pensiero idealistico radicale sviluppato dal filosofo siciliano Giovanni Gentile (1875-1944), il quale nel 1923, da ministro della Pubblica Istruzione del primo governo di Benito Mussolini (1883-1945), fu autore di una celebre riforma della scuola italiana.

²⁰ Cfr. É. GILSON e THOMAS LANGAN (1929-2012), *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, rist., Random House, New York 1964.

²¹ Cfr. IDEM e ARMAND A. [UGUSTIN] MAURER, C.S.B. (1915-2008), *Recent Philosophy. Hegel to the Present*, Random House, New York 1966.

²² Cfr. É. GILSON, *La società di massa e la sua cultura*, trad. it., presentazione di Gianfranco Bettetini, Vita e Pensiero, Milano 1988.

²³ Cfr. IDEM, *D'Aristotele à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Parigi 1971.

²⁴ Cfr. IDEM, *L'ateismo difficile*, trad. it., 2ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1986.

²⁵ Cfr. GIUSEPPE D'ACUNTO, *Tomismo esistenziale. Fabro, Gilson, Maritain*, If Press, Milano 2011.

²⁶ Cfr. «Victor Cousin all'inizio del Cours de philosophie del 1818: "non vi sono che due epoche veramente distinte nella storia della filosofia come in quella del mondo: l'epoca antica e l'epoca moderna"» (É. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, 1960, trad. it., Morcelliana, Brescia 1966, p. 91).

dogmatico e “teologico” — non si era data alcuna filosofia o meglio che la luce greca fosse andata celermente obliandosi.

Attraverso lo scavo storico che si nutrive di filologia e si poneva come scevro da ogni considerazione pregiudiziale e ideologica, Gilson scopre una progressione da un punto di vista metafisico, dall'Antichità al Medioevo. Dall'attenzione centrale data all'essenza e quindi al concettualizzabile — basti pensare all'“Atto Puro di Pensiero” aristotelico — grazie a una fonte non filosofica: la rivelazione cristiana, si era superato l'appiattimento dell'essere sull'essenza, aprendo un varco perché venisse reinterpretato, andando oltre Aristotele, come *actus essendi*. A compiere questo passaggio sostanziale che dalle ontologie delle essenze istituiva una metafisica dell'esistenza era stato Tommaso d'Aquino. Il centro di questo passaggio metafisico è dato dalla nozione di Dio presentata nel libro dell'*Esodo* e che già il pensatore ebreo Moshe ben Maimon (1135-1204), più noto in Italia come Mosè Maimonide — una delle fonti di Tommaso — aveva messo ben in luce. Gilson ne desume che la metafisica dev'essere una scienza del reale, in quanto l'essere è l'intreccio fra l'esistenza e l'essenza. E l'esistenza è quel *quid* che non può essere concettualizzato, quella fonte *extra-filosofica*, che ci deriva dall'esperienza e che la filosofia non può permettersi di ignorare, pena lo smarrimento della sua identità e del suo metodo.

L'errore cartesiano è proprio quello di non aver riconosciuto l'importanza fondamentale del riferimento a tale visione dell'essere, cercando una metafisica alternativa e incentrandola così sul *cogito*. Tuttavia, Gilson, da storico attento, si sente, in qualche modo, di dover “giustificare” sia Cartesio, sia l'inglese Francesco Bacone (1561-1626): entrambi, infatti, avevano conosciuto la tarda Scolastica, che aveva rifiutato, soprattutto con Duns Scoto, la visione dell'*esse ut actus essendi*, riconducendo la metafisica alla concezione astratta di scienza delle essenze. Un sistema arido e sterile, che non poteva non incontrare il rifiuto da parte di Cartesio e di Francesco Bacone, che avevano attivato vie alternative per far rivivere il nucleo filosofico precedente. Grazie a questo “errore” si era avviato un percorso del tutto originale di cui la modernità dà testimonianza. A far scaturire queste considerazioni in Gilson è propriamente l'approccio storiografico da lui utilizzato, che va ad analizzare in profondità le varie posizioni all'interno delle filosofie medievali.

Così farà ancora per le direzioni prese dalla filosofia successiva, senza rifugiarsi in inefficaci pregiu-

dizi anti-moderni, ma comprendendo, per esempio, la genesi della posizione di rifiuto della metafisica propria dello scozzese David Hume (1711-1776) e del prussiano Immanuel Kant (1724-1804), la quale non era la metafisica tommasiana, bensì la sistematizzazione che ne veniva offerta dal filosofo e giurista tedesco Christian Wolff (1679-1754). Hume ha ragione, dunque, a essere scettico nei confronti di un principio che effettivamente non esisteva, quale quello della causalità, e Kant non ha torto a ritenere impossibile una tale metafisica. Il loro errore è semplicemente di natura storiografica e sta nel fatto che entrambi non conoscono la metafisica dell'esistenza e quindi criticano, come fosse un unico blocco, la metafisica della tradizione che li precede.

Nei suoi studi sulle filosofie medievali, ciò che più sembra congeniale a Gilson è proprio il metodo utilizzato da Tommaso, ovvero l'apertura a qualsiasi contributo delle scienze e delle filosofie, siano esse cristiane o no, a partire dal discernimento operato in virtù della luce della Rivelazione, che, allo stesso tempo, è apportatrice di un progresso decisivo in campo metafisico. Le fonti rappresentate dalla ragione e dalla Rivelazione stanno infatti sempre in una reciproca circolarità fra loro, essendo coessenziali l'una all'altra²⁷. Con questo equilibrio, nato dall'analisi storica, Gilson evita due eccessi, quasi sempre presenti nei tomisti del suo tempo: da un lato quello di cercare in ogni modo di far sposare il pensiero di Tommaso con le prospettive delle filosofie contemporanee²⁸ e, dall'altro, quello di assumere il pensiero dell'Aquinate come un dogma, senza la necessaria comprensione del mutato contesto dei tempi. Piuttosto che tomista — nel senso utilizzato dalla rinata corrente filosofica della fine dell'Ottocento —, Gilson allora può essere considerato uno studioso che fa un continuo riferimento al testo di Tommaso, scandagliato nella sua integrità, tanto da costituire questo un esercizio di tutta una vita, riscontrabile, per esempio, nelle sei edizioni, dal 1919 al 1965, di *Le thomisme*.

L'adesione, peraltro, “*ad mentem divi Thomae*” non viene per Gilson dal dettato magisteriale dell'enciclica *Aeterni Patris* del 1879 di papa Leone XIII (1878-1903), sconosciuta negli anni della sua formazione e della opzione per il pensiero tomma-

²⁷ Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II (1978-2005), *Lettera enciclica Fides et ratio ai Vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14 settembre 1998.

²⁸ Da qui, per esempio, ha origine la critica al realismo proposta dal cardinale belga Desiré Mercier (1851-1926) e dal filosofo, anch'egli belga, monsignor Léon Noël (1878-1953), di cui mi occupo più avanti.

siano, ma dalla sua spontanea corrispondenza di pensiero con il *Doctor Communis*. Di questo “maestro ineguagliabile”, oltre al metodo, sono sempre presenti nel pensiero gilsoniano i guadagni teoretici che la riflessione cristiana ha dato alla filosofia, ritenuti in qualche modo una parte irreformabile del suo pensiero e sintetizzabili nel valore dell’atto d’essere e nella compresenza di esistenza ed essenza, da cui derivano le ulteriori impostazioni metafisiche e metodologiche. A questa prospettiva storiografica, Gilson deve la sua intuizione — che sarà la guida dei suoi lavori teoretici —, secondo cui la filosofia, per conservare la sua autenticità, ha bisogno di un riferimento costante all’esperienza: per questo vi è una inscindibile dipendenza del concettuale dal non concettuale, dell’essenza dall’esistenza e della ragione dal mistero. Studiare da un punto di vista storico la filosofia medievale significa per Gilson, da un punto di vista teoretico, comprendere in fondo il senso della filosofia cristiana. È chiaro anche l’obiettivo che egli si dà nell’ormai classico *Lo spirito della filosofia medievale*, quando scrive: «sebbene la questione sia stata trattata partendo dai fatti, la risposta che io le do pretende apportare un contributo positivo a un problema assai più vasto di quello dello spirito della filosofia medievale: quello della filosofia cristiana»²⁹.

Scendendo più in profondità, si può sostenere, con il filosofo e storico francese Jean Luc Marion, che l’esercizio storiografico di Gilson ha aiutato a «[...] rendere alla storia della filosofia la dignità di un atto autenticamente filosofico»³⁰.

Da questo punto di vista, il riferimento al bagaglio storico-filosofico della tradizione occidentale permette a Gilson di rifiutare, da un lato, la prospettiva storicistica e dall’altro quella relativistica. L’intreccio tra la filosofia e la sua storia consente, sul piano della riflessione teoretica, di ricavare i dati essenziali che entrano a far parte di un dato problema filosofico per poi determinare, partendo da questi dati, ciò che all’autore sembra la giusta soluzione al problema stesso. Il rischio — peraltro contestato a Gilson — è quello di assumere una determinata prospettiva a giudizio di tutte le altre, venendo così meno, in qualche modo, all’asetticità richiesta alla ricerca. In particolare, Gilson vede in Tommaso d’Aquino

un apice con cui è necessario confrontare ogni altra posizione filosofica. Ai suoi detrattori Gilson rispondeva, tuttavia, che quella di Tommaso non era tanto una scelta arbitraria, quanto il riconoscimento, al vaglio della storia, della diversità e della unicità di una determinata prospettiva che non doveva costituire un *deus ex machina*, che avrebbe condizionato ogni altra analisi. Così, Gilson sfidava critici e lettori al riscontro del dato storiografico cioè a dimostrare se, in qualche modo, il suo lavoro da storico in nome della riflessione teoretica avesse — e come — falsato l’insegnamento di qualche autore o corrente filosofica. Ancora nell’*Introduzione a Lo spirito della filosofia medievale*, che può essere considerato il vertice dei suoi sforzi di natura prettamente storica, svela la necessità di un tocco teoretico in questi termini: «la dimostrazione che dunque, tentiamo è puramente storica; se, molto di rado, sarà assunta provvisoriamente un’attitudine più teoretica, ciò accade perché lo storico deve rendere almeno intellegibili le nozioni che espone; si tratta di suggerire come possono essere ancor oggi concepibili dottrine, che durante i secoli hanno appagato il pensiero di quelli che ci precedettero»³¹.

Nel 1926, in una conferenza tenuta a Harvard³², Gilson ha cercato d’illustrare il suo metodo partendo proprio dal rapporto fra teoresi e storia. Sono tre i momenti fondamentali che egli enuclea.

Il primo consiste nella considerazione secondo cui la storia e la società forniscono il materiale per la riflessione filosofica. La filosofia nasce in un determinato contesto storico e socio-culturale che non può essere ignorato.

Allo stesso tempo, però — ed è il secondo momento — la filosofia, le idee, contribuiscono in maniera fondamentale alla determinazione di un preciso contesto sociale, influenzando anche scelte storiche. È questo, in qualche modo, il contributo che la filosofia riceve dalla storia e dalla società, ovvero il fatto che esse vengono interpretate e indirizzate in un certo senso dalla filosofia.

In terzo luogo, assodato il fatto che la filosofia cammina verso verità eterne e tesori spirituali dal valore irrinunciabile, essa non può che essere pensata nel suo continuo rapporto con la storia, considerando, però, che essa ha la possibilità di innalzarsi sopra la stessa storia alla ricerca di verità, in qualche modo, non più riformabili.

²⁹ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., p. 489.

³⁰ JEAN-LUC MARION, *L’instauration de la rupture. Gilson à la lecture de Descartes*, in MARIE THÉRÈSE D’ALVERNY e MONIQUE COURATIER (a cura di), *Étienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*, Vrin, Parigi 1980, pp. 13-34 (p. 14).

³¹ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., p. 8.

³² Cfr. LAURENCE K.[ENNEDY] SHOOK, C.S.B. (1909-1993), *Étienne Gilson*, 1984, trad. it., introduzione di Inos Biffi, Jaca Book, Milano 1991, p. 148.

Da questo accostamento scaturisce un metodo a tre livelli: il primo riguarda l'erudizione e la ricerca dei dati storiografici; il secondo apre alla loro interpretazione e il terzo, più propriamente filosofico, vuole che da questi due precedenti si producano tesi teoretiche che non devono né imbrigliare la libertà della ricerca storica, né costituire delle proiezioni di essa.

Ciò che il filosofo Gilson ritiene fondamentale, tanto da non abbandonare mai il suo lavoro di storico della filosofia, sta, da un lato, nel fatto che lui stesso si accorge come la mancanza di una giusta comprensione del problema dell'essere a livello storiografico ha fatto dimenticare aspetti essenziali della stessa nozione, facendo scaturire dottrine filosofiche originali, e, dall'altro — e questo ovviamente ha un peso maggiore — nel fatto che Gilson ritiene che il lavoro filosofico del suo tempo è tutto preso nell'escogitare novità e, quindi, affetto da una scarsa attenzione verso una tradizione più che bimillennaria, di cui gli stessi improvvisati novatori alla fine hanno difficoltà a liberarsi. In sintesi confessa Gilson: «*fin dall'inizio avevo intuito che, prima di fare filosofia, bisognava incominciare con l'imparare quella che esisteva già*»³³, in quanto la storia della filosofia è una «*secolare esperienza di ciò che è la conoscenza filosofica*»³⁴. Se per la filosofia la ricerca storiografica assume una identità prettamente filosofica, più di quanto la storia della scienza possa fare nei confronti della stessa scienza, questo non significa che la filosofia si esaurisca nella sua storia. Infatti, se i problemi filosofici sono già stati esposti da Platone (428/427-348/347 a.C.), da Aristotele (384-322 a.C.) e da Plotino (204-270) con un grado pressoché esauritivo, a ogni metafisica tocca compiere la sua originale esplorazione e re-iniziare l'indagine per conto proprio. In questo vi è un momento di dinamicità e uno di stabilità. Per Gilson il divenire ha bisogno di essere analizzato alla luce dell'essere: «*se la storia della filosofia è la storia dei concetti e delle loro reciproche relazioni, la filosofia è invece l'insieme dei concetti nella loro impersonale e nuda necessità*»³⁵. Il fondamento della storia della filosofia, allora, è duplice: mostrare come il cammino della filosofia è un percorso evolutivo attraverso delle tappe ben determinate e come questo stesso cammino certifica

l'anelito di tutte le varie posizioni filosofiche, anche di quelle che formalmente hanno rifiutato l'impianto metafisico, che per Gilson in definitiva rimane la vera base dell'unità dell'esperienza filosofica, a trovare ciò che è.

In altri termini, possiamo affermare che fra storia della filosofia e riflessione critica s'instaura una sorta di rapporto circolare, per cui la prima non risulta funzionale a una particolare filosofia della storia, ma, nel suo esser proprio, fornisce alla filosofia un dato inevitabile di partenza e di continuo confronto per la formulazione e la soluzione di nuovi problemi. Come per l'esperienza immediata e la riflessione critica così per la storia della filosofia e la teoresi si dà un rapporto per cui l'autonomia della formulazione razionale ha, in qualche modo, un terreno di confronto e dei presupposti che la rendono possibile e l'attivano. La filosofia gilsoniana scaturisce proprio da una critica storiografica agli "errori" cartesiani e diviene, nel suo sviluppo, in maniera per certi versi anti-convenzionale, giustificazione delle condizioni contemporanee del suo lavoro, ponendo così la riflessione teoretica come una necessità che scaturisce dal lavoro storiografico. Tale percorso di "giustificazione" delle condizioni di partenza, del fondamento — sia esso storico o di senso comune —, assume i tratti della dimostrazione aristotelica *elenchica* o *per assurdo*, come cioè una necessità che non può essere in sé negata.

3. La filosofia cristiana

Lo sforzo intellettuale intorno alla filosofia medievale — con le necessarie incursioni nel mondo greco e romano — porta Gilson a riflettere, partendo dall'esperienza storica dei filosofi e dei teologi di quell'epoca, sul rapporto tra la fede e la ragione. Da questa particolare angolazione si possono isolare diverse tendenze. Nella tarda Antichità Tertulliano (155 ca.-230 ca.) e Achille Tazio (II sec.), discepolo di san Giustino (100-162/168) e, nel Medioevo, il francese san Bernardo di Chiaravalle, O.S.B. Cist. (1090-1153) e san Pier Damiani, O.S.B. Cam. (1007-1072), insieme agli spiritualisti francescani, a fronte della grandezza che deriva dalla saggezza cristiana, diminuiscono di molto il valore della ragione e quindi dell'esercizio filosofico. Un altro gruppo, costituito dagli orientamenti agostiniani, stabilisce una gerarchia tra la fede e la ragione, pensando la filosofia in rapporto ancillare con la teologia. La ragione, da costoro, viene messa direttamente al servizio della fede, che ha un profondo valore conoscitivo.

³³ É. GILSON, *Problemi d'oggi. Il tomismo e la sua situazione attuale. Il caso Teilhard de Chardin. Il dialogo difficile*, trad. it., Borla, Torino 1967, p. 34.

³⁴ IDEM, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's Sons, New York 1937, p. VIII (n. ed., Ignatius Press, San Francisco (California) 1999).

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

Sant'Anselmo di Canterbury, O.S.B. (1033-1109), il beato catalano Raimondo Lullo (1232-1315) e l'inglese Ruggero Bacone (1214 ca.-1294) sono fra i più significativi esponenti di questa tendenza. L'estremo opposto di queste teorie è rappresentato dal filosofo musulmano Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd (1126-1198), latinizzato in Averroè, e dagli averroisti latini. Pur nella differenziazione delle loro posizioni, essi pongono la fede al di sotto della ragione, anticipando in un certo senso le tendenze razionalistiche. Mentre Averroè giunge alla soluzione della doppia verità, i latini, come Sigieri di Brabante (1240-1280) e il danese Boezio di Dacia (1240/1245-1285/1290), in presenza di contraddizioni fra le verità sillogistiche e la verità della Rivelazione, optavano per quest'ultima. Per Gilson, gli averroisti latini non sono nient'altro che dei fedeli seguaci della filosofia aristotelica e del commentario che Averroè ne fa³⁶. Dal momento che le loro posizioni contrarie alle verità di fede non sono mai state presentate come vere, costoro non possono quindi essere accusati di portare avanti una doppia verità.

La soluzione del problema del rapporto tra fede e ragione ha in san Tommaso, a detta di Gilson, una formidabile soluzione. Sulla scia di Moshe ben Maimon, detto anche Mosè Maimonide (1135-1204), di san Bonaventura e di sant'Alberto Magno (1193-1280), le posizioni tommasiane distinguono e armonizzano le due fonti, in quanto scaturenti dalla stessa sorgente divina. La filosofia, integra di per sé e indipendente, può trovare nella fede una luce sicura, ma, allo stesso tempo, non può verificare i dogmi della Trinità, dell'Incarnazione e della Redenzione in quanto non dipendono dalla dimostrazione razionale, bensì dalla Parola di Dio. La ragione, invece, contribuisce a chiarificare i presupposti necessari, e non i principi, della fede, quali l'esistenza di Dio e i suoi attributi, ovvero quell'ambito che viene denominato dei *preambula fidei*. È capitale, in questo contesto, ricordare la differenza fra il *revelatum*, ovvero quel deposito di verità che contiene la Sacra Scrittura e che solo da Dio possono provenire — in quanto la ragione umana non le avrebbe potute minimamente ipotizzare partendo dall'osservazione della realtà —, e il *revelabile*, ovvero quelle verità contenute anche nella Sacra Scrittura, ma che in un certo qual modo la ragione umana può conoscere anche senza l'apporto della Rivelazione. Nel *revelatum* entrano

certamente tutti i dogmi della fede, mentre nel *revelabile* tutto ciò che riguarda l'esistenza di Dio e alcune questioni morali.

Consapevole di questo panorama e alla ricerca di una formula che possa esprimere il senso della filosofia medievale, Gilson fa ricorso al termine "filosofia cristiana", e lo fa anche all'interno di *querelle* presenti negli anni Trenta del secolo scorso in Francia e che a mano a mano assumono una dimensione internazionale. Ciò significa che le varie espressioni intellettuali sono plurali — perché frutto di una diversa spiritualità di fondo —, ma, allo stesso tempo, unitarie, trovando il loro *trait d'union* nell'ispirazione cristiana, che poi viene a assumere valore e peso diverso. La filosofia cristiana, per Gilson, è un metodo filosofico che non vuole rinunciare all'apporto che la Rivelazione cristiana può dare alla ragione. Grazie alla distinzione fra l'ordine temporale e quello sovratemporale è possibile non confondere la ragione e la fede e capire che la filosofia deve obbedire alle esigenze della ragione naturale e la teologia ai principi della Rivelazione. Questo metodo rivela la sua positività nel concreto — e non sul piano formale, in cui le due scienze sono rigidamente separate — ovvero nel cammino della filosofia verso il sapere, che può avvalersi di stimoli dall'ordine sovranaturale. Per Gilson è indubbio che la fede non deve costituire il punto d'inizio delle dimostrazioni razionali. Ma la fede non distrugge la filosofia, anzi, la stimola, facendone una filosofia "migliore". Qui l'esempio fondamentale si può trovare nella chiarificazione del problema dell'essere che — a partire dalla teologia di *Esodo* 3, 14-15 — compie Tommaso d'Aquino, superando con la sua nozione di *actus essendi* il sostanzialismo aristotelico. Ma può esservi aggiunta la nuova visione antropologica sostanziata dalla lettura biblica, nonché l'idea di un mondo ultraterreno e, quindi, la nozione di immortalità dell'anima e, infine, la grande distinzione — e affermazione di dipendenza — fra Creatore e creato.

Anche se Gilson non arriva mai alla definizione teoretica della filosofia cristiana, egli vede — anche se sapere e credere appartengono a due ordini differenti — come queste due cose si mescolano nella mente del filosofo credente, tanto da migliorare la prestazione strettamente filosofica. È nel concreto, allora, che si può parlare di una filosofia cristiana e giustificarne l'esistenza, così come la possibilità per i cristiani di tutti i tempi di poter essere anche filosofi. Secondo Gilson, «*ispirandosi a Aristotile ed a Platone, richiamandosi ai loro principi, i filosofi cristiani traggono da questi principi e conseguen-*

³⁶ Cfr., per esempio, AVERROES, *Middle commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione*, trad. ingl., a cura di Charles Butterworth, Saint Augustine's Press, South Bend (Indiana) 1998.

ze alle quali né Platone, né Aristotile avevano mai pensato; anzi che non avrebbero mai potuto trovar posto nei loro sistemi senza distruggerli. Tale è particolarmente il caso della famosa distinzione tra essenza ed esistenza, necessaria presso i cristiani in qualunque senso la s'intenda, inconcepibile nella filosofia di Aristotile. Dal punto di vista di un peripatetismo conseguente, la nozione di potenza è strettamente unita a quella della materia; tutto ciò che è immateriale è dunque un atto puro, ossia un Dio. Per un filosofo cristiano, un essere immateriale non è ancora un atto puro, perché è in potenza riguardo alla propria esistenza, perciò san Tomaso, allargando la nozione di potenzialità, la dissocia da quella di materialità; in luogo di identificarla con un certo modo di essere, quello della materia, egli l'estende all'esistenza stessa»³⁷.

Il percorso della modernità, e in particolare il pensiero di Cartesio, risentono di questo rapporto medievale tra la fede e la ragione, visibile nella trattazione, ormai in ambito strettamente filosofico, di tematiche che erano al centro dei dibattiti dei teologi medievali. E quindi la filosofia moderna deve i suoi passi non tanto alla filosofia greca, quanto alle considerazioni razionali e teologiche del Medioevo. Concetti e tematiche tipicamente teologiche ora sono presenti *sub specie philosophiae*. Così si può sintetizzare: «se ci sono state idee filosofiche introdotte nella filosofia pure dalla rivelazione cristiana; se qualche cosa della Bibbia e del Vangelo è passato nella metafisica; in una parola, se non si può concepire che i sistemi di Descartes, di Malebranche, di Leibniz avrebbero potuto costituirsi quali sono, se non si fosse esercitato sopra di essi l'influsso della religione cristiana, diviene infinitamente probabile che la nozione di filosofia cristiana abbia un significato, perché l'influsso del cristianesimo sulla filosofia è una realtà»³⁸.

La lezione del filosofo francese è che la filosofia non è meno filosofia se cristiana, ma semmai, con un riferimento *extra-disciplinare* più ampio, la stessa filosofia può giungere a un continuo miglioramento di se stessa, come la storia del pensiero occidentale dimostra. Creare un collegamento tra la filosofia e la fede cristiana non significa mai produrre un esercizio filosofico che ha come naturale approdo la teologia. Se così è stato per le filosofie cristiane medievali, non necessariamente così deve essere per le

esperienze di altri filosofi che seriamente assumono l'esercizio intellettuale, essendo inseriti nelle fede cristiana, rimanendo nell'ambito della ragione naturale. L'esperienza personale di Gilson si può inserire in questo orizzonte.

4. Alla ricerca delle vestigia dell'essere

Attraverso un accostamento saldamente storico e nella ferma convinzione che la storia della filosofia è anch'essa filosofia, Gilson svolge notevoli riflessioni sullo statuto della filosofia, sulla metafisica e sul realismo.

Nessuna scienza particolare ha competenze che riguardano la filosofia prima, in quanto essa ha l'aspirazione a essere generale e non parziale, a sostituire perciò il metodo metafisico con quello di una singola scienza — come fa il filosofo francese Pietro Abelardo (1079-1142) con la logica, Bonaventura con la teologia, Cartesio con la matematica, Kant con la fisica — conduce a una posizione reattiva scettica. Tuttavia, l'uomo, “animale metafisico”, con la sua riflessione, di epoca in epoca, fa rispuntare la domanda metafisica, in quanto anela alla ricerca dei principi primi e delle cause profonde della sua esperienza esistenziale.

La metafisica come “scienza dell'essere in quanto essere” deve superare la confusione di cui sovente è affetta quando scambia l'essere con un singolo aspetto di esso, come capitò al filosofo materialista greco Democrito (460-370 a.C.) con la materia, a Platone con il Bene, ad Aristotele con il Pensiero che pensa se stesso, a Plotino con l'Uno, a Kant con la legge morale, al tedesco Georg Friedrich Hegel (1770-1831) con l'Idea assoluta e a Bergson con la “durata creativa”.

La possibilità per una riproposizione, non ingenua, della metafisica, compendiata nel testo citato *L'essere e l'essenza*, che ripercorre l'itinerario filosofico occidentale, da Platone a Jean Paul Sartre (1905-1980), deve tenere presente che l'*esse* non può essere oggetto di concettualizzazione e che le lingue moderne, in qualche maniera, rappresentano un limite semantico nell'espressione e nell'articolazione di tale nozione. Gilson, quindi, isola tre soluzioni che storicamente sono state date alla questione dell'essere: la prima è la soluzione idealistica, che risolve l'essere nel pensiero dell'essere; la seconda è quella ontologico-essenzialistica, che assorbe l'essere nell'essenza; e la terza è la spiegazione prettamente tomistica, che riunisce essenza ed esistenza.

³⁷ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., pp. 492-493.

³⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

L'errore che Gilson ravvisa nella prospettiva aristotelica consiste nel non avere adeguatamente riconosciuto l'intrinseco legame che corre fra esistenza ed essenza, considerando la prima una semplice addizione della seconda. Il percorso alternativo, di cui è maestro Tommaso, vuole che l'essere in quanto *actus essendi* possa essere riconosciuto solamente in relazione all'esistenza, in quanto si esprime proprio come comunanza di essenza ed esistenza. L'ente, perciò, non è al di fuori dell'essere e l'essere non è al di là di esso, ma l'ente è così un *habens esse*, cioè o colui che ha l'essere. L'uomo raggiunge tale consapevolezza attraverso una "esperienza intuitiva" degli atti di esistenza degli stessi enti e non attraverso una vaga "intuizione dell'essere" così come proponeva Maritain. Questa prospettiva indirizzerà l'interesse del pensatore francese anche verso l'esistenzialismo moderno e lo farà lettore del filosofo danese Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), anche se si svincolerà sempre dall'"accusa" di aderire all'esistenzialismo, affermando che quest'ultimo è una filosofia dell'esistenza senza essenza, mentre invece egli avrebbe prospettato, sulla scia tomistica, una metafisica dell'esistenza o, per meglio dire, una filosofia dell'*actus essendi*. In questo contesto, «*l'essere è [...] cominciamento della conoscenza in quanto ogni conoscenza è in primo luogo conoscenza di un ente, cioè di qualcosa che ha l'essere. Il niente non può essere conosciuto, nulla può essere conoscibile a meno che non sia. Segno ne è che ogni questione sulla natura di un essere si formula domandando ciò che esso est, e che la risposta comincia abitualmente col dire che esso est tale o tal'altra cosa della quale segue la definizione. L'intelletto non è più cosciente dell'essere, che il corpo dell'aria che respira. Tuttavia, il pensiero perisce in mancanza di essere da conoscere, come il vivente muore in mancanza di aria da respirare*»³⁹.

Per questa via Gilson s'interessa anche del pensiero di Martin Heidegger (1889-1976), filosofo degno di attenzione fra i contemporanei, in quanto pone al centro della sua speculazione il problema dell'essere e ne svolge un interessante confronto, anche se non in maniera sistematica, con il percorso di ricerca dell'essere di Tommaso. Entrambi sono ricercatori instancabili del senso dell'essere, anche se il filosofo tedesco non riesce a spiegare l'essere, in quanto lo appiattisce sull'ente, producendo una ontologia piuttosto che una metafisica. Per cercare l'essere, dunque, secondo il filosofo tedesco, occorre andare oltre

la metafisica, ma il suo tentativo in questo senso lo conduce al silenzio inattivo. Per Tommaso, invece, l'*ens* è sempre un *habens esse* e, dunque, non occorre andare fuori della metafisica per ricercarne il senso: il percorso, tuttavia, che compie l'Aquinate lo porta fino a Dio, in quanto atto puro di esistenza e davanti a Dio anche Tommaso si pone sì in silenzio, ma lo fa elevandosi alla contemplazione con la preghiera.

Queste riflessioni teoretiche hanno il merito di non rigettare *sic et simpliciter* il portato della modernità. La lezione gilsoniana, infatti, sembra saper differenziare le "esigenze" della prospettiva moderna dagli "esiti" di questo pensiero. Da questo punto di vista, Gilson è un pensatore che ha cercato di rispondere con la riscoperta e il rinnovamento della tradizione classica alla prospettiva moderna, guardandosi dall'essere trascinato all'esito nichilistico insito nella modernità radicale. Lo storico della filosofia italiano Augusto Del Noce (1910-1989) dirà dell'amico e collega Gilson che nel suo pensiero si trovava la vera alternativa all'esito ultimo della modernità rappresentato dall'attualismo di Giovanni Gentile, ma non nell'ottica di un compromesso fra la tradizione tomistica e le correnti del pensiero contemporaneo, come la Scuola di Lovanio⁴⁰ cercava di fare, bensì nella linea dell'approfondimento e della riscoperta della vocazione esistenziale del pensiero di Tommaso d'Aquino.

Il discorso prettamente metafisico che ha come fulcro la riflessione sulle nozioni di essere, essenza ed ente, allora, è condotto da Gilson attraverso la descrizione del percorso storico che ha riguardato lo sviluppo della filosofia occidentale. Anche se la forma in cui presenta il suo testo capitale sull'argomento, *L'essere e l'essenza* non è squisitamente teoretica — servendosi del procedere storico tanto da fare apparire lo scritto come una sorta di manuale di storia della metafisica — Gilson assicura che i suoi intenti sono specificatamente filosofici. D'altronde, la sua impostazione filosofica è, se così possiamo dire, esplicitata attraverso una metodologia storica, forte della convinzione che: «*filosofare consiste, per ciascun uomo, nel ripercorrere modestamente i passi dei filosofi che lo hanno preceduto, o piuttosto nel riscoprire lui stesso la via che essi hanno già percorso, rifacendo [...] lo sforzo di apprendere la stessa verità*»⁴¹.

³⁹ É. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, 1983, trad. it., a cura di Roberto Diodato, Massimo, Milano 1993, p. 90.

⁴⁰ Scuola filosofica di ispirazione tomistica, fondata presso l'Università Cattolica di Lovanio, in Belgio, dal futuro cardinale Desiré Mercier nel 1882; da essa nacque il movimento detto neotomismo, che in Italia influenzò particolarmente i professori dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

Nell'itinerario storico, filosofico e culturale dell'Occidente termini come "essere", "ente", "essenza" sono tutt'altro che secondari, anche se è vero che non c'è mai stata una univoca concordanza su di essi da parte di coloro che si sono cimentati in riflessioni metafisiche. Per Gilson, erede della tradizione classica e cristiana, è indubbio che l'essere sia il principio primo della realtà e, dopo secoli di metafisica, ha la necessità di guardare alle varie prospettive nate nel tempo al fine di rendere chiara e comprensibile la prospettiva in cui egli vuole muoversi. La convinzione di fondo è quella che, se si vuole analizzare adeguatamente e nel suo insieme la realtà, bisogna assumere uno sguardo metafisico, che possa andare in profondità, al nucleo centrale di ciò che le cose sono. Per questo occorre una metafisica dell'essere in quanto essere. Nella sua ricognizione storica emerge, però, come sovente proprio l'essere sia stato sostituito da una delle sue forme o dalle modalità con cui esso stesso appare o si dà, come sopra accennato.

«La nozione di essere — scrive — vuole designare, tuttavia, la totalità del reale e di per sé si oppone al nulla. Solo l'essere è. Essere, nel senso di esistere, è dunque, primo nell'ordine delle condizioni della conoscenza, e la proposizione resta vera anche se si tratta della conoscenza di se stesso da parte del soggetto conoscente [...]. Per un essere intelligente come è l'uomo il pensiero non è quell'astratta oggettivazione dell'esistenza di cui si è detto giustamente che è impossibile, ma neppure l'esistenza è quella perpetua interruzione del pensiero di cui parla il padre dell'esistenzialismo moderno. L'essere intelligente conosce ed agisce partendo da un medesimo fondo. Pensare è agire, come esistere è agire; l'atto secondo discende dall'atto primo secondo la sua natura e, in una sostanza intellettuale, il pensiero non è che la manifestazione, per modo di operazione, dell'atto stesso per il quale tale sostanza esiste. Bisognerebbe reificare questo atto per rappresentarlo con un concetto, ma il giudizio dell'"io sono", che lo prolunga come un atto nato da un atto, ne rispetta integralmente l'originalità»⁴².

L'errore principale per cui questa realtà spesso è stata oscurata fino a fare giungere, in qualche modo, a insignificanza la nozione stessa e, quindi, a poterla facilmente sostituire con il suo opposto, secondo Gilson, sta nel fatto che l'essere è stato confuso con l'essenza. È vero che nella visione gilsoniana l'essere è dato dall'unità inscindibile di esistenza ed essenza, però, allo stesso tempo, nello sforzo di compren-

dere e di rendere chiaro ciò che ai suoi occhi appare come un enorme errore, spesso le sue considerazioni presentano una opposizione netta fra i due termini e in esse si tralascia, al fine di fare emergere la decisiva importanza dell'esistenza, di spiegare con una adeguata esattezza la rilevanza dell'essenza o la sua connessione con lo stesso essere. Lo stesso Gilson nell'ultima edizione di *Le thomisme*⁴³ si rammarica perché spesso il vocabolo utilizzato è stato "esistenza", quando avrebbe potuto essere più precisamente "essere".

In ciò che egli definisce "ontologie dell'essenza" — espressione in cui viene rubricata anche la speculazione aristotelica, in quanto lo Stagirita spiega l'essere con la sostanza — si è venuta a nascondere la caratteristica più importante della realtà e cioè l'evidente fatto che essa sia, esista. L'oblio dell'esistenza è oblio dell'essere, causato da tutta quella tipologia di speculazioni metafisiche che ha voluto concettualizzarlo attraverso un sapere razionale astratto. L'esistenza, invece, è ciò che di per sé sfugge a ogni e qualsiasi concettualizzazione.

La vera alternativa a queste metafisiche dell'essenza, secondo Gilson, è rintracciabile nella metafisica di Tommaso d'Aquino. In questa prospettiva, l'essere è presentato come *actus essendi*, atto di esistenza, per cui l'esistenza è concepita come l'origine imprescindibile della realtà, la possibilità per cui un ente esiste. Anche Aristotele, per la verità, era giunto a queste considerazioni, pur non traendone le dovute conseguenze. Egli, infatti, interpreta l'essere come atto ma, tuttavia, questa scoperta fondamentale viene poi come dimenticata, dal momento che l'essere è risolto nel pensiero puro, piuttosto che nelle sostanze separate o in un motore immobile. Per Tommaso, invece, sul serio l'atto supremo è l'essere, in quanto principio e atto dell'esistenza.

Tale convinzione sull'atto di origine della realtà, prima che avere una spiegazione razionale, però, sfuggendo a ogni concettualizzazione, consiste nell'essere stati oggetto di uno *choc*, di una esperienza del tutto individuale che ogni essere vivente ha la possibilità di compiere, una esperienza puramente sensibile, in cui si è messi davanti all'esistenza delle cose. Nel testo pubblicato postumo *Costanti filosofiche dell'essere* — che ho già menzionato —, Gilson stesso, riassumendo la sua prospettiva teoretica, enuncia la sua personale esperienza dell'essere. La domanda leibniziana — "perché l'essere e non il

⁴² É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 287.

⁴³ Cfr. IDEM, *Le thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6^a ed. rivista, Vrin, Parigi 1972.

nulla?” — è semplicemente un momento intellettuale successivo a questa esperienza, imprescindibile per ogni uomo, ma che è stata dimenticata o sospesa dalla filosofia moderna.

L'essere umano, seppure con modalità diverse, incontra l'essere attraverso una intuizione sensibile, una esperienza intuitiva che gli permette di trovare l'essere a partire dagli atti di esistenza degli enti stessi. Dietro questa considerazione metafisica vi è sempre, anche se solo sporadicamente esplicitata da Gilson, una visione antropologica che concepisce l'essere umano come unità inscindibile fra spirito e materia. L'uomo, allora, è integralmente coinvolto in questa domanda sull'essere a partire dalla sua esperienza sensoriale stessa, tramite le sue determinazioni sensibili inscindibilmente unite alle sue determinazioni spirituali e viceversa. La verità che si apprende è che, come le cose sono, anch'io sono: «*res sunt, ergo cognosco, ergo sum res cognoscens*»⁴⁴. In questa prospettiva, non mancano da parte di Gilson le attenzioni e il discernimento nei confronti della filosofia di Kierkegaard e dell'esistenzialismo, quali segnali significativi di un ritorno alle prospettive concrete della vita dell'uomo che, tuttavia, però non soddisfano, anzi scanzano, la prospettiva metafisica e si disperdono nella nausea e nella noia.

La domanda che la metafisica pone prevede sempre l'esistenza sensibile dell'ente, senza la quale non si può neanche dare inizio all'intellegimento. L'intelletto, da par suo, «[...] *percepisce nel e per il senso, che vede, che tocca, che sente, che intende, ed è ugualmente l'intelletto che sente la presenza in ogni oggetto percepito, dell'atto in virtù del quale l'oggetto è, o esiste*»⁴⁵. Se, infatti, nell'ordine della realtà il principio primo da considerare è l'essere, l'uomo non potrà che intenderlo con l'unico “organo” a sua disposizione che è l'intelletto. In questa ottica, e senza derive idealistiche, viene ripresentata l'antica intuizione tommasiana: «[...] *ergo nec veritas nisi in intellectu*». L'essere, perciò, è all'origine dell'esistenza degli enti e questi, allo stesso tempo, sono la testimonianza dell'essere che li abita: l'*ens* non dice la sua verità se non come un *habet esse*.

Sulla scorta di Tommaso il pensatore francese evidenzia che l'unico luogo dove potere trovare l'essere non è al di là della metafisica, che, per esempio, Heidegger interpreta sulla scorta della rappresentazione tradizionale, la quale, come detto, è mediata da Christian Wolff, che concepisce la metafisica come

scienza dell'ente in quanto ente. L'ente qui verrebbe concepito senza il necessario riferimento all'essere e dunque risulterebbe impossibile, per usare termini heideggeriani, che il *Sein* possa seppur oscuramente essere attinto nel *Dasein*. Gilson, con Tommaso, non ha necessità di superare la metafisica, in quanto essa stessa è capace nell'ente di toccare l'essere. La verità ultima è che «*il meta-fisico, o trans-fisico non ci è dato che nel fisico*»⁴⁶. Secondo Gilson, che più volte mostra rispetto verso la caratura di un maestro del suo tempo quale Heidegger, ciò che manca nella prospettiva di questi è l'attenzione verso lo sviluppo storico della metafisica, come se ci fosse un solo tipo di metafisica da superare e questo è un equivoco mortale per il pensiero occidentale, perché non considera per nulla l'originalità di Tommaso. Vi è in Gilson la convinzione che non è possibile giudicare in un blocco unico la metafisica occidentale perché, come detto, con Tommaso sono superati i fraintendimenti essenzialistici di un certo modo di fare metafisica.

L'*actus essendi* può essere conosciuto non nell'ottica di una concettualizzazione di una qualche essenza, bensì in ciò che Gilson definisce giudizio di esistenza. Diversamente dal giudizio di attribuzione che lega un soggetto a un predicato (“x” è “y”), quello di esistenza rivela che un tale soggetto è. Si lega così il soggetto del giudizio alla sua stessa esistenza (“x” è, “x” esiste). Sull'ambivalenza del verbo essere si gioca la scoperta dell'esistenza, quale coesenziale alla determinazione della nozione di essere.

Il problema del linguaggio, peraltro, non è stato di poco conto nello sviluppo della metafisica. L'esperienza dell'essere spesso non trova parole o ne trova di inadeguate a essere pronunciate. L'essere stesso, prima che conosciuto, è vissuto dagli esseri viventi. Gilson confessa la fatica che il pensiero compie nel chiarificare, innanzitutto, a se stesso ciò che ha “sentito”. La conseguente traduzione dell'esperienza dell'essere in un linguaggio adeguato è un compito che si dipana nel tempo, così come la stessa metafisica non nasce all'inizio dello sviluppo del pensiero occidentale o, per lo meno, non giunge a chiarezza se non dopo molti secoli. L'errore, in qualche modo, congenito al fare metafisica — tipico dei professori di filosofia e della loro ansia didattica — è quello di volere trovare subito le parole per potere esprimere e spiegare l'essere e, così facendo, questo resta fissato e reificato. L'essere è anteriore a ogni prospettiva speculativa e concettualizzarlo significa

⁴⁴ É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 287.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 151-155.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 155.

ridurlo a una sua parte. Pertanto, è erroneo pensare a qualsivoglia giustificazione dialettica. Si scivolerebbe dall'esistenza alla definizione di una essenza incorrendo nell'errore delle metafisiche occidentali.

L'essere che si coglie negli enti non è qualcosa di materiale e, tuttavia, può essere rappresentato solo a partire da una esperienza sensibile. Questa intima presenza che pervade ogni ente e l'uomo stesso, questa presenza del *qui est*, secondo Gilson, non può che condurre l'intelletto umano verso l'essere puro che è Dio: *Ipsum esse*. Anche da questo punto di vista Gilson non fa mancare sostegno storico a questa affermazione teoretica, sforzandosi di capire fino a che punto l'incontro fra la nozione di essere della filosofia classica (Platone, Aristotele, Plotino) e la presenza del Dio d'Israele, che nel libro dell'*Esodo* (3,14) si definisce «*Io sono colui che sono*» o «*Colui che è*», si siano intrecciate e abbiano quindi determinato nuove direzioni in ambito metafisico.

5. Per una metafisica realistica

La base metodologica delle riflessioni gilsoniane sull'essere è sostenuta dal realismo metafisico che il filosofo francese considera quale metodo proprio della filosofia. In quest'ottica egli non risparmia le sue osservazioni al cosiddetto "realismo critico", che in ambito neotomistico la Scuola di Lovanio, principalmente con il card. Desiré Mercier e con monsignor Léon Noël, cercava di evincere dall'orizzonte cartesiano e kantiano. Mentre Gilson svolge le sue riflessioni e formula le sue critiche ai neotomisti dell'università cattolica belga, sullo sfondo di esse si può leggere un poderoso confronto fra l'ottica realistica e quella idealistica, che, in fondo, sono le due grandi linee entro cui la filosofia si è dipanata nel tempo, con esiti evidentemente diversi. La questione gnoseologica, tipica della modernità, per il pensatore francese deve passare in secondo piano, se si vuole acquisire una vera e propria visione realistica. La conoscenza stessa, infatti, dipende dalla reciproca indipendenza del soggetto e dell'oggetto. Attraverso la ricerca scientifica il pensiero deve allora apprendere progressivamente le dimensioni intelleggibili del mondo che gli è davanti. Il conoscere non può mai essere causa dell'esistenza reale degli oggetti: *res sunt*. Ragione per cui la via cartesiano-idealistica alla conoscenza non è necessitante, ma opzionale. In seconda istanza, poi, ogni oggetto detta il suo criterio di conoscibilità e, in questo spazio, tenuta ferma la visione generale, trovano posto le varie scienze

particolari che analizzano i vari aspetti della realtà. Questo procedimento, però, deve sempre cercare di evitare un accostamento unilaterale. Il realismo metodico, in fondo, si nutre di ciò che Gilson chiama "senso comune ben informato", che individua la dataità o l'evidenza quale terreno principale per provare anche la consistenza delle stesse prospettive filosofiche. Tale visione ha degli sviluppi fecondi in ambito filosofico nelle opere di monsignor Antonio Livi, che ha da tempo proposto una "filosofia del senso comune"⁴⁷.

La preoccupazione del pensatore francese è quella di riuscire a dimostrare primariamente in alternativa ai pensatori della Scuola di Lovanio, che da posizioni esplicitamente idealistiche non si può ricavare alcun realismo e soprattutto un realismo che vorrebbe avere quale ispiratore Tommaso d'Aquino. In controtuce i testi gilsoniani, al di là della polemica — che si rivolge contro i padri Gabriel Picard, S.J. (1876-1959), Marie-Dominique Roland Gosse, O.P. (1883-1934), Joseph Maréchal, S.J. (1878-1944) e Pedro Descoqs, S.J. (1887-1946) —, esprimono la sua posizione circa il realismo metafisico. Balza subito agli occhi del lettore come l'esercizio della critica di Gilson nei confronti di qualsiasi autore, a lato di questa specifica azione, non è mai frettoloso o grossolanamente denigratorio, perché non prescinde mai dall'esposizione quanto più aderente possibile al pensiero autentico e alle vere posizioni del soggetto e quindi non teme di riconoscerne meriti e di non dividerne posizioni e soprattutto conclusioni. Tale metodo non può che derivargli dal suo *background* di natura storica, attento fino al particolare nel definire sfumature e sottigliezze.

Da studioso e commentatore del *Discorso sul metodo* di Cartesio⁴⁸, Gilson è assolutamente convinto che con la modernità è cambiata radicalmente l'impostazione metodologica della filosofia, anzi ha avuto luogo una lacerazione. La filosofia cartesiano-idealistica ha abbandonato l'opzione del realismo metafisico dell'essere scegliendo invece il pensiero, il "*cogito*" quale fondamento della realtà. A ben

⁴⁷ Cfr., per esempio, A. LIVI, *Senso comune e logica aletica*, Leonardo da Vinci, Santa Marinella (Roma) 2007; IDEM, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares, Milano 1990; IDEM, *Metafisica e senso comune. Sullo statuto epistemologico della filosofia prima*, Leonardo da Vinci, Santa Marinella (Roma) 2007; nonché IDEM, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore* (in appendice: *Dizionario critico dei termini filosofici*), Massimo, Milano 1992.

⁴⁸ Cfr. RENÉ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, 1644, trad. it., a cura di Emilio Mazza, introduzione di Carlo Borghero, Einaudi, Torino 2014.

vedere, e con l'onestà intellettuale che lo caratterizza, Gilson, attento al progresso storico dei concetti, a partire anche dai termini usati in una determinata prospettiva filosofica, dichiara esplicitamente che lo stesso termine "realismo" che si è imposto quale alternativa all'opzione idealistica, non è affatto presente né nella filosofia classica, né, tantomeno, in quella medievale. E questo è uno dei motivi per cui il riferimento comune alla prospettiva tomistica può prendere varie direzioni. Ma, allo stesso tempo, è convinto che non è possibile operare alcuna sintesi fra la prospettiva di pensiero tomistica e il "cogito" cartesiano o la critica kantiana, in quanto la modernità ha sospeso ciò che nella prospettiva classica è considerata una evidenza imprescindibile, ovvero l'esistenza del mondo esterno, degli enti, delle cose, degli oggetti. Tale esistenza precede ogni pensiero e proprio grazie a essa il pensiero conosce se stesso. Ciò che, in altri termini, è un problema insuperabile, per Gilson è il dubbio eretto a sistema ovvero a operazione preliminare a ogni speculazione. In questi termini, né dal "cogito" cartesiano, né dalla critica kantiana può essere dedotto, in maniera mediata o immediata, alcun realismo, in quanto la prima parola dell'età moderna non è "essere", ma "io".

Quello di Gilson, lungi dall'essere un realismo ingenuo che poggia su un senso comune mal informato, esso appare invece un metodo che è connesso alla filosofia prima, ovvero legato alla prospettiva metafisica cui egli aderisce, inserendosi nella linea aristotelico-tomistica. Il caposaldo di tale metodo sta tutto nell'unità di fondo presupposta fra intelletto e realtà conosciuta. Potremmo dire, lapidariamente, che il destarsi dell'intelligenza si ha a partire dall'apprensione delle cose. Ecco perché la metafisica dell'essere non può che precedere la gnoseologia, perché risulta assai peregrino l'assunto che dalla gnoseologia possa desumersi l'esistenza della cose conosciute. Il passaggio è sempre dall'essere al pensiero: una volta consolidato questo, si potrà tornare dal pensiero all'essere, ma mai il pensiero potrà fare a meno dell'essere. Tuttavia, più che il termine "pensiero" — verso cui raccomanda la massima cautela — Gilson preferisce il termine "conoscenza", come organizzazione delle cose che vengono colte dall'intelletto. La conoscenza, peraltro, è l'unione sperimentata e vissuta fra la realtà e l'intelletto. È sicuro che nessuna cosa si dà alla conoscenza senza l'intelletto, ma questo non obbliga affatto a pensare che la conoscenza sia la causa dell'esistenza degli enti: «conoscere — egli scrive — non è comprendere una cosa così come è nel pensiero, ma, nel pensiero

comprendere la cosa come essa è»⁴⁹. Di fatto ciò che dev'essere evitato è pensare che la ragione conosca il reale a partire da un *a priori* che si auto-pone. Non può esser posto alcun limite alla conoscenza e al pensiero, secondo Gilson, se non quello dato dalla realtà stessa. Nessun realista, quindi, potrà mai scrivere un discorso sul metodo, ma apprenderà il metodo stesso a partire da ciò che gli detta l'oggetto che egli o ella conosce. Allo stesso tempo, avverte però che non tutto ciò che l'intelletto apprende è infallibile, né tutto ciò che viene da esso appreso rappresenta la totalità della realtà. Da ciò si deduce che l'ottica realistica deve ruotare attorno a un esercizio — che voglio definire "etico" — dell'oggetto, ovvero essere una disciplina per il pensiero che eviti derive ideologiche. Questo rispetto si realizza quando si guarda l'ente in sé indipendentemente dalle regole epistemologiche che si sono date *a priori* per la sua conoscenza; in altri termini, i processi di riduzione dell'oggetto alle regole della sua conoscenza lo falserebbero, perché non derivano dalla realtà, ma dalla nostra arbitrarietà epistemologica. L'esortazione di Gilson è quella di volgere la nostra attenzione «[...] alle cose che sono oggetto della conoscenza e al rapporto tra le specifiche conoscenze e il loro specifico oggetto, in modo che la filosofia si adegui sempre meglio alle cose e così possa di nuovo progredire»⁵⁰.

In questo orizzonte, la filosofia, con metodo proprio, riscoprirà la sua autonomia quale scienza dei principi primi e ogni scienza con un proprio metodo dovrà collocarsi nelle varie dimensioni dell'oggetto o della realtà che studierà. Gilson è convinto che la vera posizione di ogni scienziato non possa che scaturire — anche se questi non ne è totalmente consapevole o la rifiuta teoreticamente — da una posizione realistica, in quanto l'esperienza dell'uomo in sé è quella di trovarsi davanti alle cose, stupirsi di esse e scoprire che qualche cosa c'è.

La straordinaria importanza che l'opzione idealistica ha dato alla gnoseologia ha obliato l'evidenza che le cose esistono a prescindere dalla conoscenza che il soggetto ha di esse. Gilson vuole che gnoseologia e ontologia siano fra di loro connesse e comunicanti, a condizione però che il "cogito" non sia concepito come l'unico riferimento e il solo punto di partenza della ricerca filosofica. Mentre la prospettiva cartesiana trova l'essere nel pensiero, Tommaso, vera alternativa alla prospettiva moderna, trova il pensiero nell'essere. Se si vuole veramente dare

⁴⁹ É. GILSON, *Il realismo metodo della filosofia*, cit., p. 135.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

autonomia e fondamento proprio alla scienza filosofica, occorre che la riflessione assuma quale consapevolezza originaria e incontrovertibile il fatto che le cose sono: *res sunt*. In questo campo, la posizione principale vuole la rivalutazione o, meglio, l'attribuzione della dovuta importanza all'esperienza sensibile delle cose, attraverso la quale si ha il primo e fondamentale contatto con gli enti. Gilson dà risalto al fatto che la sensazione è un principio primo di conoscenza.

Già Aristotele e, al suo seguito, Tommaso insegnavano che non esiste alcuna cosa che è nell'intelletto, senza che prima non sia stata nel senso. L'opzione idealistica, dunque, obliando questa verità e ponendosi alla ricerca di un guadagno speculativo, purificato da tutto ciò che non rientra nel "puro pensiero" e nell'astrazione, ha finito per dissolvere la stessa prospettiva filosofica, consegnando, di tempo in tempo, un metodo non appropriato alla filosofia, perché sempre desunto dalle scienze empiriche. Così, a ben valutare gli autori più significativi del percorso filosofico occidentale, ci si accorge di un *qui pro quo* metodologico: al metodo proprio della filosofia ne è stato sostituito un altro. Nessuna scienza particolare ha competenze che riguardano la filosofia prima, in quanto essa ha l'aspirazione a essere generale e non parziale: sostituire perciò il metodo metafisico con quello di una singola scienza conduce allo scetticismo di ogni risma ed epoca. Tuttavia, l'uomo, "animale metafisico", con la sua riflessione di epoca in epoca, fa rispuntare la domanda metafisica, in quanto anela alla ricerca dei principi primi e delle cause profonde della sua esperienza.

Ciò che, in ultima analisi, è in gioco è la possibilità di potere concepire la dimensione propria, originaria e, direi anche misteriosa, dell'esistenza, e questo in antitesi all'esercizio dell'astrazione disincarnata dal reale, in cui si è prodotto per secoli l'idealismo. Tale compito, secondo Gilson, non può che essere effettuato se non nell'ottica del realismo metafisico.

In definitiva, Gilson dichiara che «non c'è che un solo realismo degno di questo nome e si tratta del realismo che consiste nell'attribuire l'esistenza a ciò che esiste e nel rifiutarla a ciò che non esiste. E non c'è che un solo idealismo che consiste nel rifiutare l'esistenza a ciò che esiste e nell'attribuirle a ciò che non esiste. Poco importa cosa siano le Idee di Platone, le Nature di Avicenna, il Pensiero di Descartes o gli Spiriti di Berkeley; il fenomeno resta, al fondo, lo stesso: fuori dal realismo naturale dell'a-

ristotelismo classico non ci sono che forme invertite di realismo»⁵¹. I termini del realismo gilsoniano non possono non trovare chiarificazione e ulteriore fondamento, allora, nella sua concezione dell'essere.

Chiudendo, non possiamo non accennare al fatto che la questione del realismo è tornata di grande interesse e al centro del dibattito filosofico ai nostri giorni. Proprio di recente si è discusso — e si discute — circa il ritorno della filosofia a un "new realism". Sono presenti diverse proposte⁵², che, in un contesto segnato dal postmoderno e dall'abbandono delle "grandi narrazioni", considerate anch'esse residui della tradizione metafisica, cercano di recuperare, in qualche maniera, la centralità dell'evidenza dei fatti. In questa ottica, è necessario distinguere fra piano ontologico ed epistemologico, riconoscere la dattà della realtà, per cui poi sia possibile discernere, giudicare, in un quadro di fiducia nella capacità razionale dell'uomo. Sempre in merito alle discussioni sul realismo una diversa prospettiva sta nascendo dal lato delle filosofie cognitive. Il realismo proposto in questo caso sembra coincidere con la mera prospettiva materialistica e, quindi, declinare verso una prospettiva secondo cui l'essenza dei viventi e delle cose si riduce alla loro natura biologica. La questione del realismo torna ancora una volta pure nella filosofia del linguaggio contemporanea, una corrente che si è concentrata non più sul nesso fra linguaggio e verità, ma sul significato degli enunciati. In questo ampio quadro, allora, il realismo gilsoniano non si lega semplicemente al passato, ma può trovare un interessante spazio anche nel dibattito filosofico attuale.

⁵¹ É. GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, 1939, trad. it., introduzione di Massimo Borghesi, Studium, Roma 2012, p. 229.

⁵² Cfr., per esempio, la reazione al costruttivismo e al nichilismo del filosofo torinese Maurizio Ferraris nel suo *Manifesto del nuovo realismo* (GLF Laterza, Roma-Bari 2012).



OSCAR SANGUINETTI

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

prefazione di
Antonio Donno

in appendice:

**O. A. BROWNSON, *De Maistre sulle costituzioni
politiche***

**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 trascendente, 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

**Si 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 "Si 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 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

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

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

© Copyright Cultura&Identità • Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 13 ottobre 2015,
festa di sant'Edoardo Re**

Una riflessione del noto polemista cattolico americano sul confronto fra l'attuale paradigma del "politically correct" e la pastorale della Chiesa americana

La Chiesa e la "Nuova Normalità"

di George Weigel

Sulla scia della sentenza della Corte Suprema sul matrimonio [omosessuale], mi si presentano alla mente questi scarni pensieri.

1. La Corte Suprema degli Stati Uniti [detta anche SCotUS, acronimo di Supreme Court of the United States] ha emesso una sentenza che pone la Corte in contrasto con la Costituzione, con la ragione e con la religione biblica.

2. SCotUS ha sbagliato già in passato. Ha sbagliato sulla razza nel caso "Dred Scott"¹ e ha ripetuto l'errore nel caso "Plessy contro Ferguson"² (che accoglieva la proposta di mantenere strutture pubbliche separate [razzialmente]). Ha sbagliato inventando un "diritto" costituzionale all'aborto procurato nel caso "Roe contro Wade" del 1973 e ha si è ostinata a sbagliare sull'aborto di nuovo nel caso "Casey contro Planned Parenthood" del 1992³. Ora SCotUS ha sbagliato sul matrimonio⁴.

* Il testo è la traduzione redazionale dell'articolo *The Church and the New Normal*, apparso sul periodico cattolico americano *First Things*, il 29-6-2015; cfr. la pagina <<http://www.firstthings.com/web-exclusive-s/2015/06/the-church-and-the-new-normal>>; note redazionali.

¹ La sentenza del caso "Dred Scott contro Sandford", discusso davanti alla Corte Suprema nel 1856, stabilì che per gli afroamericani in stato di schiavitù nell'Unione non erano valide le tutele previste dalla Costituzione. La Corte stabilì pure l'incostituzionalità di qualsiasi legge federale che vietasse o limitasse la schiavitù, poiché avrebbe violato il diritto di proprietà privata garantito dal V Emendamento.

² La sentenza della Corte Suprema nel caso "Plessy contro Ferguson" del 1896 sancì la legittimità della separazione razziale.

³ La sentenza rigettò diversi provvedimenti restrittivi della pratica abortiva emanati dallo Stato della Pennsylvania.

⁴ Si tratta della sentenza del recente (28 luglio 2015) caso

George Weigel



Esistono tuttavia rimedi agli sbagli commessi da SCotUS: uno è l'attento riesame, durante la campagna elettorale del 2016, della teoria della "supremazia giudiziaria", che sostiene che la Costituzione significa tutto ciò che una qualunque maggioranza all'interno della Corte dice che essa significa.

3. La battaglia sul matrimonio è stata persa nella cultura molto prima che di essere persa nei tribunali. Le fondamenta della nostra cultura sono state erose: ora, la Nuova Normalità insiste sul fatto che — letteralmente — tutto è plastico, malleabile e soggetto ad atti di volontà umana. Ciò che ne risulta è un momento di profonda incoerenza morale, in cui la nozione di natura umana e di felicità umana, che hanno resistito alla prova dei millenni, vengono scartati come volgare spazzatura, e chi resiste contro l'invio in discarica del patrimonio morale dell'umanità è bocciato come intollerante e irrazionale, come

"Obergefell contro Hodges" che ammette la liceità dei matrimoni omosessuali.

fanatico religioso o entrambi gli appellativi. Questa Nuova Normalità è una forma di radicale ostinazione, soprattutto quando questa ostinazione ha come obiettivo la sessualità umana. Niente, a quanto pare, rappresenta un comportamento aberrante, tranne la difesa pubblica della virtù tradizionale.

4. La Chiesa cattolica negli Stati Uniti ha la sua parte di responsabilità per questa incoerenza. Era chiaro già sessant'anni fa che la vecchia egemonia culturale della *mainline* protestante stava dissolvendosi e che era necessaria una fondazione culturale su basi alternative della democrazia americana e che una nuova schiera di *leader* dei cittadini, capace di ripensare le verità morali su cui riposa l'esperienza democratico americano, doveva essere allevata e il miglior candidato a farlo era la Chiesa cattolica.

Questo sarebbe potuto accadere. Ma troppa parte della *leadership* clericale e laicale della Chiesa perse il suo nerbo dopo la *Humanae vitae*⁵; la finestra di opportunità si chiuse fra il turbine degli anni 1960 e la decadenza degli anni 1970 e le forze dell'incoerenza l'hanno così spuntata.

5. La Nuova Normalità non lascerà in pace la Chiesa cattolica. Come chiunque altro di coloro che contestano l'ideologia del "va bene tutto" professata dalla Nuova Normalità, la Chiesa cattolica sarà aggressivamente attaccata per aver osato opporsi a quell'ideologia. La Chiesa deve dunque imparare, e in fretta, come allestire una buona difesa, come proteggere il diritto del nostro popolo e delle nostre istituzioni a essere se stessi e a rendere nel frattempo un servizio all'America. (Una buona introduzione per riflettere intorno questi temi è la recente lettera pastorale del cardinale Donald Wuerl, arcivescovo di Washington, *Being Catholic Today. Catholic Identity in an Age of Challenge (Essere cattolici oggi. L'identità cattolica in un'età di sfida)*⁶).

6. La risposta sul lungo termine alla Nuova Normalità — e alla dittatura del relativismo che la Nuova Normalità sta cercando di imporre alle università e alle professioni (senza incontrare molta resistenza), alle comunità religiose tradizionali (con minor successo, finora) e agli individui (attraverso

⁵ *Humanae vitae* è l'enciclica di Papa Paolo VI (1963-1978) del 1968 sulla paternità responsabile, che ribadiva il tradizionale divieto dei mezzi contraccettivi artificiali e che fu attaccata con estrema violenza dalle correnti ecclesiali progressiste di tutto il mondo.

⁶ Cfr. DONALD WUERL, *Being Catholic Today. Catholic Identity in an Age of Challenge*, alla pagina <<https://adw.org/wp-content/uploads/2015/05/Being-Catholic-Today-Pastoral-Letter.pdf>>.

il riprovevole, ma efficace uso, della prepotenza e dell'induzione alla vergogna) — è la riconversione degli Stati Uniti alla retta ragione, alla verità morale e al modo biblico di vedere il mondo. Si tratta di un progetto multigenerazionale e sarà necessariamente ecumenico e interreligioso. Dal punto di vista cattolico, l'unica risposta possibile alla Nuova Normalità è un cattolicesimo robustamente evangelico, tale da mostrare che la vera felicità nella vita è la solidarietà con gli altri; tale da legare assieme la felicità e la solidarietà all'amicizia con Gesù Cristo e alle verità che la sua Chiesa insegna, invitando gli altri a considerare quella che è stata definita «una via migliore di tutte» (1Cor 12,31).

7. E questo significa una catechesi accurata del popolo cattolico degli Stati Uniti, anche attraverso la predicazione: una predicazione che metta senza mezzi termini in discussione l'alzata di spalle troppo spesso tipica dei cattolici di fronte alla Nuova Normalità; e una predicazione che chiami i cattolici a una più profonda amicizia con Cristo, che vuol dire una più profonda conversione alla sua verità.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

IL PROGRESSO

Noi tutti desideriamo il progresso. Ma progresso significa avvicinarci al luogo dove vorremmo essere. E se abbiamo sbagliato strada, andare avanti non ci porta più vicini alla meta.

Se siamo su una strada sbagliata, progredire significa fare dietrofront e tornare sulla strada giusta; e in questo caso, prima si torna indietro, e più si progredisce.

L'abbiamo imparato tutti con l'aritmetica. Se ho sbagliato una somma dall'inizio, prima lo ammetto e ricomincio daccapo e più rapidamente andrò avanti.

Non c'è nulla di progressivo nella cocciutaggine e nel rifiuto di ammettere uno sbaglio.

E a me pare che se consideriamo lo stato presente del mondo, risulti abbastanza evidente che l'umanità ha fatto qualche grosso sbaglio.

Clive Staple Lewis (1898-1963)

[da *Il cristianesimo com'è*, 1942, trad. it., Adelphi, Milano 1997, pp. 53-54]



ALFREDO MANTOVANO; GIOVANNI SERPELLONI e
MASSIMO INTROVIGNE

***Libertà dalla droga.
Diritto, scienza, sociologia***

Sugarco Edizioni, Milano 2015
144 pp., € 14

Nella primavera 2014 una sentenza della Corte costituzionale e un decreto legge del governo hanno preso di mira la riforma sulla droga entrata in vigore nel 2006, e ne hanno cancellato i tratti più significativi. E ciò nonostante che negli otto anni durante i quali quella legge ha funzionato essa abbia prodotto una generale riduzione del consumo di stupefacenti in Italia, la contrazione del numero di tossicodipendenti in carcere, l'abbattimento dei decessi causati dalla droga, l'aumento delle persone avviate a percorsi di recupero. Questo libro fa il punto dopo lo stravolgimento della riforma per riassumere in parallelo le leggi che si sono succedute a partire dalla metà degli anni 1970 e i principali luoghi comuni che continuano ad animare la discussione sull'uso e sul traffico degli stupefacenti: è il tema della prima parte dello scritto, affidato ad Alfredo Mantovano.

Nella seconda parte Giovanni Serpelloni illustra, con dati oggettivi aggiornati a giugno 2014, lo stato della diffusione delle droghe in Italia, riporta gli esiti della letteratura scientifica sui danni dell'assunzione della *cannabis*, e dimostra che essa non ha nulla di "leggero", e produce invece effetti pesantemente negativi, soprattutto fra i più giovani.

Nella terza parte Massimo Introvigne inserisce la questione-droga nel quadro dell'aggressione all'integrità dell'uomo, propria della IV Rivoluzione: dai fatti alle idee e da queste alle tendenze, la diffusione dell'uso degli stupefacenti, che conosce una estensione quantitativa a cavallo del '68, è un atto contro l'uomo, che esige una reazione non limitata a dire che "fa male".

Questa pubblicazione pone a disposizione del lettore elementi di fatto e riflessioni che il legislatore del 2014 ha deciso di ignorare.

JAMES HANNAM

***La genesi della scienza. Come il
Medioevo cristiano ha posto le basi
della scienza moderna***

a cura di Maurizio Brunetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2015
496 pp., € 26,90.

Sebbene deplorato da eminenti storici di professione, l'uso dell'aggettivo "medievale" come sinonimo di "retrogrado", "superato" o "caratterizzato dalla superstizione e dall'ignoranza" è ancora corrente. Eppure — dimostra James Hannam — senza i traguardi raggiunti dagli studiosi medievali non ci sarebbe stato né un Galileo, né un Newton, né, più in generale, la scienza moderna.

Di questa genesi della scienza si rintracciano le radici proprio nel Medioevo, sfatando molti miti duri a morire: non è vero che i medievali pensavano che la Terra fosse piatta, né che bisognò attendere Colombo per "dimostrare" che fosse sferica; nessuno è finito al rogo per le sue opinioni scientifiche; Copernico non visse nel timore di subire persecuzioni, né alcun Papa ha mai scomunicato comete o provato a bandire la dissezione umana e il numero zero.

Al contrario, risalgono al Medioevo tutta una serie di sorprendenti scoperte e invenzioni in ambito scientifico e tecnologico: sia gli occhiali, sia gli orologi meccanici, per esempio, sono comparsi nell'Europa del secolo XIII. Nella stessa area geografica, inoltre, idee e strumenti provenienti dall'Estremo Oriente come la bussola, la polvere da sparo e la stampa furono perfezionati e utilizzati in ambiti prima di allora e altrove impensabili. Consapevole di sfidare un luogo comune, l'autore spiega come la mentalità e le istituzioni germogliate dal cristianesimo abbiano favorito, piuttosto che ostacolato, molti progressi scientifici.

Con lo stile del narratore brillante — ma l'ampiezza dell'apparato bibliografico è decisamente accademico —, James Hannam conduce il lettore non specialista alla scoperta delle geniali personalità di Giovanni Buridano, Nicola d'Oresme e Thomas Bradwardine, ridefinendo anche i profili di personaggi più familiari come san Tommaso d'Aquino e Galileo Galilei.



La crisi sempre più profonda del dato di natura e della sua declinazione nell' "humanum" rende via via più urgente una terapia ricostruttiva fondata sulla ragione e sulla fede

L'urgenza di un nuovo umanesimo*

del card. Carlo Caffarra



Durante questo nostro incontro siamo invitati a riflettere su un'urgenza, cioè su una condizione di potenziale pericolo di vita. Chi si trova in questa condizione? L'*humanum* come tale, quindi ogni persona in ciò che la specifica, la caratterizza nell'universo dell'essere. L'urgenza esige sempre un intervento. Un intervento mirato a che l'*humanum* non sia tolto dall'universo dell'essere, esiliato da questo mondo.

Con queste semplici parole introduttive direi di avere individuato le due fondamentali linee di riflessione del nostro incontro, che definirei nel modo seguente: la *linea "diagnostica"* che mira a individuare le cause dell'urgenza; e la *linea dell'intervento*, per mettere al sicuro l'esserci dell'*humanum* nel mondo.

Naturalmente non possiamo fare una riflessione che astragga dalla condizione in cui oggi versa l'*humanum*. Come potete constatare dal programma, sono stati scelti alcuni luoghi i cui l'*humanum* si manifesta, sia nella sua situazione di urgenza, sia nella possibilità di interventi. Essi sono: l'organiz-

zazione giuridica del sociale umano: l'economia; il legame sociale; e più in particolare, il legame intergenerazionale che trova la sua espressione privilegiata nell'educazione.

Siamo consapevoli che restano fuori altri luoghi manifestativi dell'*humanum* e dell'urgenza in cui versa — si pensi all'amore... —, ma *...ars longa vita brevis*, e non è escluso si possa continuare questa riflessione.

Ciò premesso, vorrei tentare ora un'introduzione tematica più precisa, come mi è stato chiesto. E lo farò seguendo le due linee di cui ho parlato: urgenza in cui versa l'*humanum*; protocollo di intervento.

1. L'urgenza

Procederò nel modo seguente: formulerò un'ipotesi che ha l'ambizione — spero non vacua — di spiegare radicalmente l'urgenza; "radicalmente" significa che essa si pone prima dell'analisi di luoghi dove l'*humanum* si mostra.

La domanda è: che cosa ha introdotto l'*humanum* in una condizione di potenziale pericolo di scomparsa? La mia risposta è: l'idea, la promessa e l'esperienza di una libertà sradicata da ogni verità circa il bene dell'*humanum*, la quale funga da fondamento. Più brevemente: *l'idea, la promessa e l'esperienza di una libertà in-fondata*. Mi sia consentito di citare un testo di Robert Spaemann: «*Sì, io penso alle potenzialità autodistruttive del Moderno. Questa idea mi è venuta per la prima volta leggendo*

* Testo — con ritocchi redazionali e integrazione delle note — della relazione tenuta dall'arcivescovo di Bologna card. Carlo Caffarra il 29 novembre 2014 presso l'Istituto Veritatis Splendor di Bologna in occasione del convegno *L'urgenza di un nuovo umanesimo. Verso il superamento dell'individualismo libertario*, organizzato in vista del V Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze, promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana dal 9 al 13 novembre 2015 sul tema *In Gesù Cristo il nuovo Umanesimo*.

Nietzsche. Nietzsche pensa che l'illuminismo abbia in sé una tendenza che conduce all'eliminazione di Dio. Ma aggiunge: se Dio non esiste, allora cade anche il concetto di verità. Perché restano soltanto le prospettive di molti singoli uomini, ma nessuna "vera" prospettiva. Una tale prospettiva dovrebbe essere l'universale prospettiva di Dio; la conoscenza dell'intellectus archetypus, come dice Kant. Nietzsche suggerisce la conseguenza ulteriore: se noi lasciamo cadere l'idea di verità, siamo costretti a rinunciare anche all'Illuminismo. Il pathos dell'Illuminismo vive della fede nella verità. Senza di essa l'Illuminismo distrugge se stesso. Dove questo finisce si trova il nichilismo. Forse l'uomo trova poi la forza di creare un nuovo mito e di vivere in questa fede autofondata — l'utopia dell'"oltre-uomo"»¹.

Mi fermo un momento a spiegare ciò che intendo dire. Ho parlato di "verità circa il bene dell'*humanum*": è un'espressione che indica la verità non solo in senso ontologico (ciò che "x" è), ma anche in senso assiologico (ciò che porta alla pienezza l'*humanum*).

È stata pensata, promessa e vissuta la libertà come slegata da una tale verità. L'*humanum* è a totale disposizione della libertà. È pura "materia" informale che si può plasmare esclusivamente secondo i propri progetti.

Vedo soprattutto — o, comunque, consentitemi di richiamare la vostra attenzione su — cinque sintomi di questa malattia mortale, che ha colpito la libertà, la libertà cioè pensata, promessa e realizzata come possibilità di tutte le possibilità, come afferma Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855).

Il primo sintomo è che sembra non esservi più limite all'uso delle possibilità tecniche di cui l'uomo è venuto in possesso nei confronti dell'uomo. Il regime di libertà si trasforma ogni giorno più in un regime di tecnocrazia.

Il secondo sintomo è il profilo capitalistico che è andato progressivamente assumendo il mercato. Esso infatti non esiste mai allo stato puro. Esso trae forma dalle configurazioni che lo specificano e lo orientano².

Il terzo sintomo è la grande enfasi che ha assunto la categoria di "diritto soggettivo": *jus* non denota più il *justum*, ma il diritto soggettivo a...

Il quarto sintomo è la condizione in cui versano i sistemi e le pratiche educative. L'atto educativo è diventato impraticabile perché è diventato impensabile.

Il quinto sintomo è la separazione del *logos* dall'*eros*, riducendo questo a mera emozione, movimento spontaneo.

Non so quanto questa ipotesi diagnostica sia vera e capace di far capire l'urgenza in cui versa l'*humanum*. La mia ipotesi è solo un invito a verificarla da parte vostra.

Vorrei ora passare a un altro punto della mia riflessione, a chiedermi se ciò che ho detto sul concetto e l'esperienza di libertà è veramente la causa che porta l'*humanum* in... medicina d'urgenza, se l'esercizio di una tale libertà metta a rischio cioè l'esistenza stessa dell'*humanum*. Teoricamente mi sento di dire che non esiste una forza più devastante dell'*humanum*, e l'esperienza lo sta dimostrando. Per tre ragioni.

a. Respingere la verità circa il bene con la propria scelta libera, avendo riconosciuto il vero — «*video meliora proboque, et deteriora sequor*»³ —, è completamente diverso da quando si dichiara di possedere il potere di stabilire la verità circa il bene.

In questa seconda ipotesi che stiamo considerando, vige solamente un patto con se stesso che può essere rotto, senza violare i diritti di un altro — i colpi che Sancho Panza si dava da solo, direbbe Kierkegaard. Viene a mancare ogni base sulla quale si possa ancora parlare di "prevaricazione contro se stesso". L'*humanum* è semplicemente asservito ad una libertà letteralmente impazzita, priva di *logos*.

b. Viene a mancare ogni base per cui si possa parlare di "prevaricazione contro l'altro", se l'altro consente ad essere trattato in quel modo. *Consensus facit verum circa bonum*. La condizione sufficiente per determinare tutte le regole dell'agire in una data società diventa esclusivamente il patto delle parti coinvolte, e la via per concluderlo, il suffragio. L'*humanum* è semplicemente a disposizione delle maggioranze.

c. La terza ragione è prettamente teologica: l'atto redentivo di Cristo diventa inutile, poiché l'uomo non ha più bisogno di essere redento, dal momento che non ha più senso parlare di peccato.

Sono queste tre le principali ragioni che mi portano a pensare che la vera causa ultima dell'urgenza in cui versa l'*humanum* è l'esperienza di una libertà che ha divorziato dalla verità circa il bene.

2. L'intervento

Nel contesto di questo secondo punto della mia riflessione, l'urgenza riguarda la corsa a salvare

¹ ROBERT SPAEMANN, *Dio e il Mondo. Un'autobiografia in forma di dialogo*, trad. it., Cantagalli, Siena 2014, p. 242.

² Cfr. BENEDETTO XVI (2005-2013), *Lettera Enciclica Caritas in veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, del 29 giugno 2009, n. 36.

³ PUBLIO OVIDIO NASONE (43 a.C.-18 d.C.), *Metamorfosi*, VII, 20.

quell'*humanum* che ho mostrato di essere in pericolo di scomparire dall'universo dell'essere.

Partiamo da una constatazione: il pericolo di perdersi è insito nella persona umana. Questa condizione di permanente pericolo è descritta da Karol Wojtyła (1920-2005) in modo molto suggestivo in una sua *pièce* teatrale: «*Da tanti anni ormai vivo come un uomo esiliato dal più profondo della mia personalità e nello stesso tempo condannato a indagarla a fondo. In tutti questi anni l'ho penetrata a prezzo di incessanti fatiche, spesso però pensando con sgomento che l'avrei perduta, che, sì, verrà cancellata in mezzo ai processi della storia, in cui decide la quantità o la massa*»⁴.

La condizione in cui versa oggi l'*humanum* è di urgenza, poiché si è consegnato a una potenza — una libertà senza verità — che lo sta devastando, commettendo un suicidio ritenuto un'autocreazione.

Ora, rispettando la natura introduttoria della mia riflessione, vorrei rispondere alla seguente domanda: come intervenire in una situazione di questo genere per liberare l'uomo non dal rischio di perdere se stesso — cosa antiumana — ma farlo rientrare dalla regione di perdizione in cui è andato a vivere?

Premetto che la mia è una risposta che ha la presunzione di porsi all'origine di ogni risposta, che poi deve essere data: quale “nuovo umanesimo” in economia, negli ordinamenti giuridici, nei legami sociali.

Consentitemi di elaborare la mia risposta sulla ben nota parabola del figlio prodigo.

Il cammino di rientro dalla regione della suprema perdita di se stesso — pascolare i porci — inizia da un atto della persona che il testo evangelico narra nel modo seguente: «*rientrò in sé stesso*». Che cosa significa? La perdizione dell'uomo è nell'aver abbandonato se stesso — il “*divertissement*” di cui parla Pascal⁵. Un abbandono che è costato un caro prezzo: la mutilazione della propria ragione. La mutilazione della ragione avviene quando la persona mediante la ragione medesima, rendendosi conto della sua condizione transeunte e fallibile, ammette al di sopra di sé, e sperimenta l'esistenza di qualcosa di eterno, assolutamente vero e certo⁶. È il cammino paradigmatico di Agostino d'Ippona (354-430).

⁴ KAROL WOJTYŁA, *Raggi di paternità*, 1964, I, in IDEM, *Tutte le opere letterarie*, testo polacco a fronte, a cura di Giovanni Reale (1931-2014), Bompiani, Milano 2001, p. 887.

⁵ Cfr. BLAISE PASCAL (1623-1662), *Pensieri*, trad. it., a cura di Paolo Serini (1899-1965), 2ª ed., Einaudi, Torino 1967, pp. 150-151 (nn. 348-352) e p. 157 (n. 359).

⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, cit., n. 34, e *ibidem*, nota 88.

Ma, si noti bene, il “rientrare in se stesso” è, per così dire, impastato di memoria: memoria di una condizione di beatitudine — «*pane in abbondanza*» —, che ha una dimora precisa: la casa del padre — «*in casa di mio padre*».

La *memoria*. La ragione non mutilata diventa capace di ricordarsi della casa dove c'è il “pane in abbondanza”, cioè della sua origine: del punto di partenza. Questa origine, di cui l'uomo fa memoria, non è un ricordo qualsiasi; non è neppure un ripiegarsi su se stesso; non è però il ricordo di qualcosa che non gli appartenga in qualche modo: è la casa di “mio” padre. È memoria di una relazione originaria e fondante. È allora che non posso non chiedermi: da dove vengo? e quindi: dove sono?

L'urgenza di un nuovo umanesimo consiste nell'urgenza di ridare spazio e cittadinanza alla ragione metafisica, a una ragione cioè che riannodi il matrimonio con la sapienza.

E che cosa questo significa per la costruzione degli ordinamenti giuridici, lo ha spiegato Benedetto XVI nel discorso al *Bundesrat* a Berlino; che cosa significa per l'economia, lo ha fatto nell'enciclica *Caritas in veritate*; e che cosa significa per il legame sociale, lo ha detto san Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*.

Torno dunque all'esperienza del ricordo, della memoria della relazione: la casa di “mio padre”. Perché è questo ricordo il dinamismo del ritorno? Perché il giovane della parabola, cioè l'uomo, ogni uomo, ha vissuto in negativo ciò che l'Adamo delle origini aveva vissuto.

Adamo — cioè l'uomo — si trova solo quando si vede in compagnia solamente di animali. *Per contrarium*, Adamo — cioè l'uomo — sperimenta la relazione “creativa” delle persone, quando si trova di fronte la donna. Il contenuto di questa esperienza può essere espressa nel modo seguente: “grazie a te io divento me stesso e grazie a me tu divieni te stesso”.

Nella casa di “mio padre”, dice l'uomo perduto. Egli non può ritrovare sé stesso se non dentro alla relazione, che è reciproca. Poiché il figlio può illudersi di vivere in una sorta di stadio intermedio — “trattami come un servo” —, ma il padre non può rinunciare alla paternità.

Non solo, ma la paternità è all'interno di un'altra relazione. Il padre diventa padre grazie alla madre, e reciprocamente. Essi si costituiscono mediante una reciprocità creativa.

Abbiamo pertanto raggiunto una conclusione: l'uomo è sempre nel rischio di perdere se stesso, per-

ché è sempre nel rischio della solitudine, del deserto. Il dramma dell'*humanum* narra la vicenda della relazione, affermata o negata.

L'urgenza di un nuovo umanesimo consiste nell'urgenza di recuperare la relazionalità dell'*humanum*, in tutte le espressioni del suo essere.

C'è un inno liturgico che rivolgendosi alla SS. Trinità la chiama: «*principalis unitas*». «*Principalis*» mi sembra che abbia due significati. È l'unità «*quo major cogitari nequit*», ma essa non è l'identità dell'Uno con Se stesso: è Relazione di tre Persone. Inoltre questa divina unità è base e archetipo di ogni sociale umano.

«*Pensare male la relazione trinitaria [...] significa anche distruggere l'unità e la consistenza della persona umana, e, di conseguenza, minare sia l'ordine ecclesiale che quello politico che, su di essa si fondano*»⁷.

L'urgenza di un nuovo umanesimo consiste nell'annunciare il volto cristiano del Mistero: il Dio di Gesù Cristo.

Concludo. L'urgenza di un nuovo umanesimo nel senso sopra abbozzato si scontra oggi con due fatti, che alla luce di quanto detto mostrano il loro vero volto. L'uomo vuole produrre l'uomo: la produzione emargina — non in senso statistico! — la generazione.

L'uomo elimina la relazione originaria, quella da cui nasce l'alfabeto di ogni sociale umano: la correlazione uomo-donna. L'affermazione secondo la quale il bi-morfismo sessuale è in ordine alla costituzione dell'*humanum* neutro — teoria del *gender* —, è la sfida più radicale per un vero umanesimo.

È la nostra fatica più grande a difesa dell'uomo, «*esiliato dal più profondo della sua personalità, e nello stesso tempo obbligato ad indagarla sempre*». «*Lo mandò a pascolare i porci*» — «*rientrò in sé stesso*».

⁷ LEONARDO LUGARESÌ, *Il Logos di Basilio: fede, cultura e amicizia nell'Oratio 43 di Gregorio Nazianzeno*, in ANGELA MARIA MAZZANTI (a cura di), *Il Logos di Dio e il Logos dell'uomo. Il Logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 225-246 (p. 231).



AGOSTINO MARCHETTO e DANIELE TRABUCCO,
La libertà religiosa tra Stato e Chiesa.

Atti del Convegno, Santa Giustina (Belluno), 16 maggio 2013

a cura di **Michelangelo De Donà**
Solfanelli, Chieti 2015

88 pp., € 9

La famiglia

La famiglia, cioè l'alleanza feconda tra l'uomo e la donna, è la risposta alla grande sfida del nostro mondo, che è una sfida duplice: la frammentazione e la massificazione, due estremi che convivono e si sostengono a vicenda, e insieme sostengono il modello economico consumistico.

La famiglia è la risposta perché è la cellula di una società che equilibra la dimensione personale e quella comunitaria, e che nello stesso tempo può essere il modello di una gestione sostenibile dei beni e delle risorse del creato. La famiglia è il soggetto protagonista di un'ecologia integrale, perché è il soggetto sociale primario, che contiene *al proprio interno* i due principi-base della civiltà umana sulla terra: il principio di *comunione* e il principio di *fecondità*. L'umanesimo biblico ci presenta questa icona: la coppia umana, unita e feconda, posta da Dio nel giardino del mondo, per coltivarlo e custodirlo.

Papa Francesco

[da *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, 1^o-10-2015]



CHRISTOPHER DAWSON

Gli dei della Rivoluzione
a cura di Paolo Mazzeranghi

prefazione di mons. Luigi Negri,
arcivescovo di Ferrara-Comacchio

D'Ettoris Editori, Crotone 2015
256 pp., € 21,90

Gli dei della Rivoluzione (1972) è il frutto postumo delle riflessioni, anticipate parzialmente in articoli di rivista comparsi in Gran Bretagna e negli Stati Uniti d'America nel corso degli anni 1930 e 1950, che lo storico inglese Christopher Dawson, nell'ambito di quella storia della civiltà occidentale a cui dedica tutta la vita, sviluppa sulla Rivoluzione Francese come epilogo del processo che, partendo dal declino dell'unità della Cristianità medioevale, attraverso la Riforma protestante, un certo filone dell'umanesimo, l'illuminismo, conduce alle soglie delle ideocrazie rivoluzionarie del secolo XX.

Dopo avere ricostruito la genesi culturale della Rivoluzione Francese, Dawson ne descrive efficacemente gli accadimenti, mettendo particolarmente in luce la mentalità e le modalità operative rivoluzionarie. Pur consapevole dello specifico politico della Rivoluzione, non può non coglierne gli aspetti "religiosi". Come afferma Arnold Toynbee nell'introduzione all'opera: «*Nella Rivoluzione, un'antica, sinistra religione che era stata dormiente improvvisamente rispuntò con una violenza elementare. A ritornare dopo lunga assenza fu il culto fanatico della potenza umana collettiva. Il Terrore fu solo il primo dei crimini di massa che sono stati commessi durante gli ultimi centosettant'anni in nome di questa religione malvagia.*»

Esamina quindi le reazioni intellettuali che la Rivoluzione francese ha suscitato nel secolo successivo e la ripresa del cattolicesimo europeo dopo il metodico e cruento tentativo di scristianizzazione che essa ha prodotto.

IN USCITA A NOVEMBRE

GONZAGUE DE REYNOLD

***La casa Europa. Costruzione, unità,
dramma e necessità***

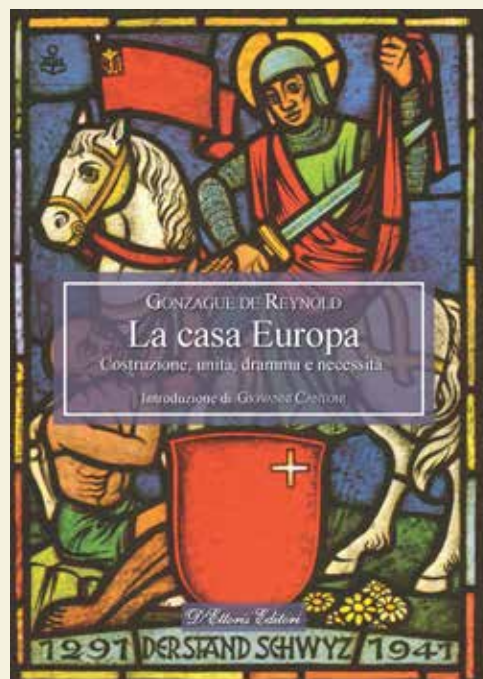
introduzione di Giovanni Cantoni

D'Ettoris, Crotone 2015
280 pp. ca.

La raccolta di saggi del grande storico e letterato friburghese Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero di lingua francese, che gli Editori D'Ettoris propongono in questo epilogo di 2015, rappresenta un ampio riassunto dei poderosi studi da lui compiuti sulla storia culturale e politica del Vecchio Continente nell'arco di una sessantina di anni.

Introdotta con maestria e curata con la consueta acribia da Giovanni Cantoni, questa selezione di saggi reynoldiani traccia uno snello profilo della civiltà europea, dalla sua genesi alto-medievale sotto l'impulso del cristianesimo, del germanesimo e del romanesimo, al suo sviluppo attraverso le conquiste e i drammi dell'Età Moderna, e, infine, al suo fatale epilogo nell'Età Contemporanea.

Il testo, oltre all'efficacia della sintesi che De Reynold riesce a compiere, per la sua agilità offre anche a un non-specialista la *chance* di accostare il pensiero e la corposa — e talora poco incentivante per dimensioni e per essere in francese — opera di uno dei più acuti interpreti dell'*ethos* e dell'anima cattolica dell'Europa. *La casa Europa* è infatti la seconda opera dello storico elvetico a essere tradotta in italiano — la prima è stata una guida ai "paesi e città svizzeri" — e la prima — e auspicabilmente non l'ultima — di argomento storico.



In memoriam

Pino D'Ettoris*

di Tina D'Ettoris

Pubblichiamo un ricordo del combattivo editore e uomo di cultura cattolico crotonese (1942-2015) di recente improvvisamente scomparso, di cui è autrice la figlia Tina, che, con i fratelli, continua l'opera di promozione della buona cultura in Calabria avviata e guidata per tanti anni dal padre. Tale opera si compone della D'Ettoris Editori, benemerita nella diffusione del pensiero conservatore in Italia — basti vedere la frequenza con cui i suoi libri sono pubblicizzati nelle pagine di questa rivista... —; del quindicinale d'informazione Il Corriere del Sud e della Fondazione D'Ettoris, con l'annessa biblioteca pubblica dedicata al beato Pier Giorgio Frassati (1901-1925), rivolta alle scuole e ai più giovani.

Cultura&Identità si associa al grave lutto della famiglia.



Pino D'Ettoris, mio padre, è morto. È successo il 28 luglio scorso, improvvisamente. Fino al giorno prima lo avevo guardato mentre lavorava con un ordine mentale e un entusiasmo che io non avrò mai. Nei giorni precedenti la morte mi ripeteva di avere fiducia nella divina Provvidenza e citava spesso il suo motto: “fede e speranza”. No, non ha mai avuto paura di morire e penso che il Signore lo abbia premiato dandogli la possibilità di confessarsi e comunicarsi, di non avere agonia e di “addormentarsi” in uno stato di perfetta lucidità. Privilegio di pochi.

Come tutti noi non era un uomo perfetto. Continuamente mi sorprendevo dei miei limiti e di quelli degli altri, soprattutto di chi sembra per bene, ma poi per bene non è. I difetti di mio padre invece erano chiari, liberi da ogni ipocrisia. Diceva sempre ciò che pensava e ora che non c'è più lo apprezzo per questo perché molto spesso mi capita di vedere sorridere verso qualcuno che invece si disprezza.

Amava la sua terra, ha lottato da solo con coraggio denunciando soprusi e illegalità. Aveva fiducia nella giustizia nonostante conoscesse bene i “lestofanti della politica” e il potere della massoneria che qui, come altrove, regola affari, processi, incarichi e usura.

Uomo eclettico: suonava il pianoforte, amava l'arte e le cose antiche. La sua grande passione è stata però quella dei libri che ha collezionato fin da giovanissimo, ancora prima di sposarsi all'indicibile età di 23 anni. Se qualcuno gli chiedeva il perché di questa passione rispondeva con molta semplicità: “Tu compri case, io compro libri”.

Nei primi anni di matrimonio ha scritto una guida turistica su Crotona *Crotona, riviera del Sud*, una raccolta di poesie e canzoni, una delle quali lo portò alla selezione di un Sanremo negli anni 1970.

Durante la malattia ha scritto un libro di fiabe per bambini: raccolta di storie raccontate a puntate, con enorme successo, ai suoi amati nipoti, Marta e Piergiorgio.

Ma quella che ritengo la nostra perla più preziosa è un libro di *Preghiere dell'ammalato* [v. uno stralcio a lato], dove ci rivela tutta la sua tenerezza.

Una persona vulcanica che metteva passione in tutto ciò che faceva, anche in vacanza dove organizzava Messe e rosari in ogni rione sicuro, già trent'anni fa, che l'evangelizzazione deve essere fatta fuori dalle chiese: famiglia per famiglia. Ricordo che mandava noi figli sulle spiagge a informare i turisti dell'orario di preghiera e ancora oggi ho i brividi quando penso alla prima processione per la Madonna Assunta in Cielo con oltre duemila persone in una contrada di campagna dove il sacerdote arrivava solo per dire Messa.

Con un *flashback* torno al 1992 quando, su invito di un sacerdote, stampò il primo numero di quello che sarebbe stato per sempre il

“suo” giornale, *Il Corriere del Sud*. Venne a casa con le copie in mano raggianti come se fosse avvenuta la nascita di un bambino. All'epoca non ebbe il sostegno della famiglia: troppe spese, una linea editoriale diversa, quella della verità, nessun compromesso con le istituzioni: per noi vera utopia, per lui rivoluzione culturale.

Un progetto ambizioso che ha dato grandi soddisfazioni, ma anche grandi sofferenze poiché si è scontrato con il menefreghismo e la superficialità di una classe politica locale

impreparata e indifferente. Indifferente anche e soprattutto verso la biblioteca da lui creata, unico esempio in Calabria di un notevole patrimonio librario costruito con il sacrificio di una sola famiglia e messo a disposizione del pubblico. Indifferente verso la D'Ettoris Editori, che gode di prestigio a livello nazionale, latitante nelle manifestazioni organizzate dalla Fondazione D'Ettoris.

Eppure ringrazio infinitamente Dio perché, grazie alle difficoltà affrontate, abbiamo potuto consolidare la nostra fede con la certezza che quanto più siamo deboli più il Signore opera meraviglie. La più grande di queste meraviglie è stata per me il vedere mio padre affrontare la sua malattia, con dignità, senza mai un lamento e ascoltare la sua confidenza più bella: “non nutro rancore verso nessuno!”

Anche questa capacità di pochi!



Preghiera dell'ammalato

di Pino D'Ettoris

Nel momento in cui ti senti di essere così forte da vivere tutta una vita sicuro di poter fare quello che vuoi e realizzare i progetti sognati, improvvisamente puoi essere colpito e attanagliato da una malattia. È proprio in questi momenti che vieni travolto da un turbine di pensieri e sei convinto che le opere iniziate soffriranno e marciranno. Questa convinzione è errata perché in tal guisa sei un uomo lontano da un Dio misterioso, misericordioso, amorevole, provvidenziale che vive a fianco a te e insieme a te notte e giorno. Non si può immaginare che tu uomo forte, orgoglioso, superbo possa diventare un bambino piccolo, piccolo che vai cercando le carezze, l'abbraccio, il bacio, l'attenzione, la tenerezza, la pietà, la dolcezza, la pazienza, la compagnia di chi ti è vicino, ma soprattutto di quel Dio che sembra non ci sia, ma che manda su di te il suo alito divino che ti avvolge in un tepore delizioso che vorresti non ti abbandonasse mai. Lo senti così vicino, questo Dio, che ti trasforma in maniera radicale e ti infonde il desiderio di pregare, pregare intensamente, di essere supplichevole, di chiedere perdono pietosamente. Se non fosse intervenuta la malattia tutto questo non lo avresti mai capito. In tal modo il tuo spirito si innalza così tanto verso il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che vuoi vivere per sempre con il tuo Gesù e la tua Madonnina.

* Articolo ripreso, con qualche lieve ritocco, dalla pagina web della Fondazione D'Ettoris <<http://www.fondazioneettoris.it/site/content/addio-carissimo-pap%C3%A0>>.



ALBERTO CATURELLI

**Esame critico del liberalismo
come concezione del mondo**traduzione e cura di **Oscar Sanguinetti****D'Ettoris, Crotone 2015****186 pp., €18,90**

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

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

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

AL LETTORE

Chi volesse contribuire al sostentamento economico della rivista può effettuare la sua donazione tramite un **bonifico bancario**, di qualunque entità,

sul c/c n. **2746**

presso la **Banca delle Marche**, fil. **083** di Roma, ag. **3**

cod. IBAN **IT84T0605503204000000002746**

beneficiario **Oscar Sanguinetti**

causale da specificare tassativamente: **“contributo a favore di Cultura&Identità”**.

Per quesiti di qualunque natura, può inviare una *e-mail* a **info@culturaeidentita.org**

oppure telefonare al n. **347.166.30.59**



La Redazione ringrazia fin d’ora chi vorrà contribuire: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per il proseguimento della piccola iniziativa di diffusione della cultura conservatrice che Cultura&Identità vuole essere.