

Anno VIII ♦ nuova serie ♦ n. 12 ♦ Roma, 5 giugno 2016

«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”

## DISSOLUZIONE E RICOSTRUZIONE

Nelle scorse settimane gli italiani sono stati testimoni e oggetto di un accadimento, in assoluto grave, ma, in relazione alla condizione generale del Continente, nient'altro che un allineamento. Questo evento, però, ha avuto la particolarità di suonare come un segnale di allarme, come un avviso che un traguardo è stato varcato nell'avanzata del processo di degrado che ormai da decenni affligge la nostra convivenza civile. La legge sul simil-matrimonio delle persone omosessuali segna oggettivamente una tappa, marca un nuovo dislivello nel percorso, individua un altro — l'ennesimo — scalino disceso.

Sferrare un attacco così poderoso contro la famiglia come istituzione civile, ridefinendone addirittura la nozione giuridica, nello spregio assoluto del senso comune, del principio di realtà e, persino, del dettato costituzionale — un'autentica divinità per un progressismo sempre più a corto di ideali e di progetti —, è oggettivamente l'ennesima picconata a un ordine civile improntato al *logos* e docile ai riflessi pubblici della fede cristiana.

Se sommiamo questa “novità” alle altre novità introdotte nelle leggi da questi ultimi governi a dominante radical-socialista — senza dimenticare le responsabilità dell'appendice o, *rectius*, la testa di ponte rappresentata dalla forte corrente radicalmente “di sinistra” attiva in seno alla magistratura —, come il divorzio *sprint*, la libertà di *cannabis*, il dilagare delle *slot machine*, lo smantellamento della legge n. 40, e sommiamo quello che è già in agenda — eutanasia, adozione per le coppie omosessuali, *ius soli*, multiculturalismo, fine del decentramento regionale —, e se sommiamo, ancora e infine, tutte le “conquiste di civiltà” degli ultimi decenni — aborto, “anti-autoritarismo”, psichiatria “democratica”, pressione fiscale devastante —, ciò che ne risulta, e non può non risultarne, è una constatazione, una diagnosi, di terminalità.

Una terminalità certamente inebriante per chi “cavalca” determinate prospettive, che possiamo raccogliere sotto la dizione di “rivoluzionarie”, ma rattristanti e preoccupanti per

→ p. 2

## IN QUESTO NUMERO

■ La parola “liberale” ha assunto, con la crescente complessità della politica, una gamma di significati via via più ampia e una semantica sempre più equivoca: questo articolo del grande politologo tedesco-americano cerca di fare un po' di chiarezza

Eric Voegelin

### Liberalismo e Rivoluzione

► p. 4

■ La nozione di “persona”, come qualità intrinseca di un individuo che va al di là della sua mera consistenza corporea, è nata in seno al pensiero cristiano antico

Ermanno Pavesi

### Il concetto di persona, conquista dell'antropologia cristiana

► p. 15

■ Il testo del discorso tenuto dal Prefetto della Congregazione all'importante raduno annuale di laici cattolici americani che hanno risposto all'appello di san Giovanni Paolo II per una “nuova evangelizzazione”. Un grido di allarme per la condizione in cui versa la Chiesa e un annuncio di speranza

Card. Robert Sarah

### «Siate profetici. Siate fedeli. Pregate»

► p. 24

■ Poco più di un secolo fa, il governo turco erede dell'Impero Ottomano decise lo sterminio della minoranza armena di religione cristiana e di altri gruppi cristiani allogeni: fu il primo grande genocidio del Novecento, il “secolo del Male”.

Alberto Rosselli

### La persecuzione degli armeni

► p. 28

■ Il noto uomo di cultura e di politica statunitense, esponente della corrente detta “paleoconservatrice”, in poche e dense righe, fa il punto sul processo di decadimento che l'Occidente sta conoscendo

Patrick Joseph “Pat” Buchanan

### Se Dio è morto...

► p. 35

■ Il giovane cultore di studi filosofici Ignazio Cantoni legge e recensisce in ampio il saggio critico sulla dottrina del liberalismo di cui è autore il grande filosofo e storico argentino Alberto Caturelli

Ignazio Cantoni

### Il liberalismo nella lettura critica di Alberto Caturelli

► p. 38

chi coltiva prospettive opposte e vede vieppiù assottigliarsi i legami sociali, inaridirsi il senso di collettività e di nazionalità, l'erosione di un capitale e di un patrimonio di valori frutto di secoli di sforzi costruttivi e ricostruttivi.

Ciononostante, anche per chi è conservatore e patisce quindi di più nel prenderne atto, occorre convincersi che quel “*bonum*” da conservare gelosamente da trasmettere, ancorché criticamente alle generazioni future, non esiste pressoché più. La civiltà cristiana, nata dopo cinque secoli di sforzi e migliaia di martiri, durata nelle sue linee portanti almeno dieci secoli e di cui l'Occidente è ancora intriso, non c'è più. Come illustra in questo numero Pat Buchanan, quando muore l'anima di una civiltà, anche la civiltà *tout-court*, il corpo “materiale” di essa, tende a morire. Oggi non solo la civiltà occidentale non è più cristiana, non solo il riverbero di valori cristiani in essa si fa sempre più tenue e meno percettibile, ma non è più nemmeno civiltà in senso proprio: anche nella sua dimensione “laica” la civiltà europea perde sensibilmente colpi e dà segnali nitidi di una condizione pre-mortale. L'allentarsi dei legami di solidarietà umana, proprio perché non più irrorata dalla solidarietà di fede, è una realtà sotto gli occhi di tutti. Lo si vede specialmente fra i giovani, dove si assiste in alcuni casi a un regresso verso forme di esistenza ridotte ai puri istinti primari, e nell'instabilità indotta dalla presenza di troppi soggetti allogeni e non integrati, di uomini e di donne che vivono fra noi in via provvisoria o di puro transito, dunque scarsamente non interessati a costruire una convivenza civile dignitosa.

Certo, la velocità del processo di dissoluzione non è la medesima ovunque e i residui della civiltà morente sono più o meno corposi a seconda dei luoghi. Per esempio negli Stati Uniti, che pure patiscono dei medesimi processi dissolutivi dell'Europa, proprio per come è stato costruito lo spazio pubblico probabilmente la civiltà della Magna Europa ha qualche *chance* e qualche tempo in più per conservarsi, tuttavia il suo destino pare segnato pure lì.

Se questa è la diagnosi, se questo è quello che “le pietre gridano”, cioè che siamo immersi nella fine di una epoca e forse di un intero ciclo di civiltà, sorge spontanea la domanda: che cosa ha da conservare ancora un conservatore in questo scenario? Che cosa c'è nel nostro mondo di “salvabile”?

Per prima cosa, chi ama ciò che è perduto e non lo ama di un amore romantico e tanatofilo, ma perché lo ritiene, alla prova di una storia plurisecolare, l'unico *habitat* in cui la creatura umana *in hac lacrimarum valle* può crescere e vivere secondo la sua natura e la sua finalità non meramente terrena, deve convincersi che la dissoluzione accelerata della società cui assiste non è la fine di tutto, non è la fine del mondo. La Scrittura non ne conferma gli indizi e il precedente storico è favore della possibilità di un nuovo e ulteriore ciclo di civiltà. Deve persuadersi che la natura — *rectius*: la storia — ha orrore del vuoto e, posto che non siamo all'Apocalisse, dalla catastrofe di un mondo sta prendendo forma un altro mondo. Sta “solo” finendo *una* civiltà e con buona probabilità dopo di essa ne nascerà un'altra. Ma la forma che essa prenderà dipende in gran parte da lui o da lei, cioè sta a lui o a lei trasfondere il poco che resta, e che si conserva gelosamente, nel nuovo edificio, sta a lui o a lei inniettare nel nuovo *corpus* in via di embrionale formazione quei principi e quei valori nati dall'incrocio fra Gerusalemme, Atene, Roma e il mondo germanico, che hanno i loro cardini nel *Logos*, nel *logos* e nella fede trascendente, quei *topoi* che hanno fatto la grande civiltà europea e occidentale.

Non credo che la cosiddetta “opzione Benedetto”, cioè il chiudersi all'interno di “riserve indiane” dove, alla Amish,

continuare a coltivare, anche nelle forme, le verità e i costumi della tradizione religiosa, sia la soluzione migliore. Significherebbe estinguersi, anche se, magari, solo nel lungo periodo. L'operazione di auto-salvaguardia ha un senso solo se, pur immersi nella dissoluzione come siamo, si faccia leva su questi fulcri ancora dotati di qualche consistenza, cercando di trasformare ogni sopravvivenza di bene e ogni germoglio di rinascita — per “aggressione da realtà” o da contrapposizione contro le forme più rivoltanti e ingiuste del processo rivoluzionario — in altrettanti piloni su cui appoggiare la struttura della civiltà che vogliamo rinascere.

I gruppi conservatori, tradizionalisti, contro-rivoluzionari, tutti coloro che si sentono autentici “operai della restaurazione sociale” — come san Pio X chiamò i tradizionalisti —, attraverso le battaglie che questo cupo crepuscolo ammorbatto dagli effluvi della decomposizione, pure impone loro di combattere e le forme di reazione, che pur ancora esistono e si manifestano, debbono continuare a esistere, a irrobustirsi, ad aggregare, creando minoranze attive, *élites*, classi dirigenti, che dalla rovina del vecchio traggano le risorse umane e le energie per la nascita del nuovo.

Le sorti del mondo le regge la Provvidenza, ossia Dio, che è *Logos* personale, quando interviene nella storia umana. Se gli uomini hanno deliberato — o subito — la distruzione di quel mirabile costrutto, che è stata la civiltà occidentale dei secoli dal IX al XX, per ragioni imperscrutabili — ma tra cui si collocano certamente le sofferenze di migliaia, se non di milioni, di uomini e di donne martiri del Novecento e del Terzo millennio — la Provvidenza ci lascia intravedere che un'altra *chance* è data per rifare un mondo “a misura d'uomo e secondo il piano di Dio”.

Quanto durerà questo “periodo vuoto” che separa una morte da una rinascita non possiamo saperlo: forse secoli, forse pochi anni, se pensiamo, in questa seconda ipotesi, al crollo del sistema imperiale comunista. La Rivoluzione anti-religiosa e anti-umana è arrivata in fondo alla sua agenda, è letteralmente finita quanto a programma, ovvero nel suo momento ideativo, ma è viva e vegeta nella sua dinamica di morte che si sviluppa nella storia e nella cronaca.

Né si può escludere che al suo “*solve*” secolare succeda un “*coagula*”, anche destinato a durare a lungo, ovvero una condizione futura orwelliana, di un impero tecnocratico totalitario, che si appoggia sulla persuasione di *media* radicalmente intossicati e sulla coercizione, magari solo in forme indirette, come quella amministrativa e fiscale.

Così pure non si può determinare oggi la consistenza e la durata dei fermenti, pure reali, di rinascita: la situazione è oggettivamente confusa. Di certo la Rivoluzione farà l'impossibile per sopprimerli, per infiltrarli o per “ricuperarli” dialetticamente. È altresì possibile che, come nell'alto Medioevo con le ondate barbariche, le zone di “tessuto” temporaneamente ricostruite siano travolte da nuovi sussulti dell'organismo morente e si dovrà ricominciare.

Che cosa può guidare e di che risorse si dispone per l'opera o l'avventura di ricostruzione di una nuova civiltà umana e cristiana?

Si deve ripartire davvero da zero? Si deve andare alla cieca o a tentoni? Non lo credo: penso invece che vi siano elementi portanti e “semi-lavorati” a bizzeffe. Certo, non esiste una *roadmap* chiara e dettagliata per giungere alla meta, ma sicuramente non siamo soli... Se è vero che i medievali, come ricordava san Giovanni Paolo II, non sapevano di essere medievali, noi non siamo medievali: siamo ben consci di qual è il *kairos* del nostro tempo e di quello che vogliamo costruire.

Innanzitutto, almeno per un conservatore occidentale “non secolarista” — come quelli di cui parla Buchanan nel

pezzo che riportiamo in questo numero —, esiste una realtà che vive nel tempo, ma le cui radici sono oltre il tempo, che sta al di sopra dei cicli storici e di civiltà: essa è la Chiesa, madre e maestra dei popoli, soggetto e motore della nuova evangelizzazione, nonché guida perenne di ogni restaurazione del vero, del buono e del bello.

Senza addentrarsi in teologismi vari, storicamente la Chiesa cristiana è nata nella dissoluzione dell'impero di Roma — non ne è stata la causa, come storici malevoli hanno sostenuto, bensì l'ancora di salvezza —, ha plasmato la società che è nata da questa dissoluzione, di essa ha visto l'apogeo, poi il declino, infine il soccombere sotto le patologie innescate dalle triplici concupiscenze disordinate e a tale drammatico epilogo sopravvivrà.

La Chiesa, come è stata l'anima della lotta contro il processo rivoluzionario, così sarà anche l'anima della rinascita di un mondo cristiano dalle ceneri di quello ucciso dalla Rivoluzione umano-satanica. Ma, come ai tempi di Joseph de Maistre, in larga misura la Chiesa è il papa: non questo o quel papa, ma "il" papa, la cattedra di Pietro, che continua nella storia e veicolare il messaggio di Cristo, perennemente giovane, e a ricordare e a tutelare il Decalogo, tanto nella sua forma individuale, quanto nella sua forma sociale, ispirando ogni fermento di rinnovamento. Un ruolo che nessun impersonamento, criticabile o esaltante, o nessuna crisi ecclesiale può mutare nella sua essenza.

Ma non c'è solo il magistero del papa e dei vescovi.

Se il magistero è come il faro che illumina il buio, che fende la nebbia di incertezza in cui ci muoviamo, esso non entra nei dettagli: illumina a sprazzi la strada sotto il profilo generale e morale.

Vi sono altri punti di appoggio, innanzitutto di tipo culturale. Le varie *plantatio* avvenute nella storia sotto l'egida del Vangelo e del diritto naturale sono testimoni che dalla cultura cristiana — prodotto del *mix* fra Bibbia, pensiero greco-romano e lievito evangelico — sono nate civiltà originali e durevoli, anche sotto il profilo materiale, che solo l'azione destabilizzante del peccato originale e attuale e del loro "regista", il diavolo, riesce a far crollare.

In questo novero, si situa *in primis* la memoria dell'esperienza del processo patologico di cui il mondo sta morendo. L'anamnesi del morbo è una sicura guida per prevenire il ritorno della sua insorgenza nei secoli a venire.

Poi, vi sono i residuati del mondo morente, isole di solidità nell'imperante "liquidità". Come i castelli e le cattedrali sono stati eretti con le pietre dei ruderi romani, così le dimore e i templi del nuovo mondo, in senso materiale e in senso traslato, saranno erette con frammenti di quanto sarà rimasto in piedi: non si parte mai veramente dal nulla, ovvero dal nulla non può nascere nulla.

Disponiamo, ancora, di una lettura della storia con cui si può affrontare con minore incertezza gli eventi che oggi ancora non vediamo. Di essa sono autori pensatori e studiosi che sono stati protagonisti della "buona battaglia" contro la dissoluzione dell'ordine cristiano e umano. Forse sarà più importante soffermarsi sulla parte "terapeutica", più sulla prognosi, che non sull'analisi, delle loro opere. Nella prospettiva degli insegnamenti cui rifarsi, oltre al Decalogo e al dettato magisteriale, vi è la dottrina sociale della Chiesa, che contiene un *corpus* organico e aggiornato di principi, di giudizi, di modelli, che sono sgorgati *ex fide* (Scrittura e Magistero), ma anche *ex ratione* (sana filosofia sociale) ed *ex experientia* (storia). Se rettamente inteso, e non avulso dal suo quadro morale, questo *corpus* sarà un ausilio del tutto prezioso anche per chi cristiano non è.

La cristianità e la civiltà occidentale sono nate nell'ossequio al principio di realtà in relazione all'uomo, alla natura,

alla divinità. La prima si è imperniata sul modello feudale, ovvero sul modello "da uomo a uomo" e pattizio delle relazioni sociali; ha assunto come tipo di ogni autorità politica ed economica la famiglia; ha fatto suo il concetto organico e corporativo di società; ha concepito l'autorità sociale come basata sul *Pater*, sul *pater*, sul *patronus*, sull'*ego* e non sull'*id in interiore hominis*; e ha sottoposto l'economia alla morale e la finanza all'economia.

In altre parole, non sono più da inventare quelle che saranno l'anima e la struttura del mondo storico a venire: i modelli, validi per ogni spazio e per ogni tempo, ci sono. Basta solo tenerli presenti e non ibridarli con modelli esotici o mutuati per contaminazione di quelle culture che hanno condotto alla morte dell'Occidente. Quest'ultima considerazione è di vitale importanza: la civiltà risorgerà solo se i principi e i valori che la ispireranno rimarranno radicalmente integri nella loro formulazione e applicazione.

Detto tutto questo, naturalmente non è possibile dire quali forme assumerà il mondo che inevitabilmente rinascerà. Di certo non sarà una riedizione del Medioevo storico occidentale nelle medesime forme che conosciamo e apprezziamo. Ma è sicuro — a Dio piacendo e se il necessario impegno umano sarà premiato — che vi sarà l'equivalente delle gerarchie naturali, della nobiltà, della cavalleria, dei pellegrinaggi, delle cattedrali, dei monasteri, dei re e delle regine... Di sicuro i colori e la foggia degli abiti cambieranno, i simboli muteranno, le tecnologie con certezza rimarranno quelle che il progresso materiale ha forgiato, le dinastie non saranno più quelle che hanno fatto l'Europa, respinto i musulmani e conquistato il Nuovo Mondo, le cattedrali avranno un disegno nuovo; la dimensione planetaria che hanno assunto i processi materiali e comunicativi nel mondo che muore non regredirà allo stadio dell'economia "chiusa", né allo stadio dei *media* del Medioevo. Così pure — mi pare opportuno sottolinearlo —, il portato migliore della modernità, che si può ritrovare in quegli ancorché effimeri sviluppi di virtualità cristiane insite nel pensiero dell'Umanesimo e del Rinascimento — autentiche iniezioni salutari in un organismo già ammalato, anche se poi rivelatesi cure peggiori del male — o nelle rettifiche di prassi arcaiche — che ancora come brume avvolgevano le società tradizionali: alludo per esempio al perdurante fenomeno dello schiavismo — sarà salvaguardato e integrato.

Allora, chi vuole conservare deve oggi mettersi all'opera per riedificare, per rialzare le vecchie muraglie ormai diroccate, per rifare di nuovo una città più simile alla *civitas Dei* che non alla *civitas diaboli*.

Concludendo, però — "condizione delle condizioni" —, come diceva ancora de Maistre, è che per quest'opera vi siano uomini. E non solo uomini con delle buone intenzioni, ma uomini disposti a spendersi fino al sacrificio per giungere alla meta.

Il lavoro da compiere è immane: da una società "liquida" e "a coriandoli" bisogna far nascere una nuova architettura di presidi culturali e istituzionali saldi e durevoli, perché la vita dei singoli e dei meno dotati fra di loro possa svolgersi e compiersi bene: ed è questo un compito formidabile — nel senso proprio di "temibile".

Occorrono uomini docili alle promesse e al soffio dello Spirito, in attento ascolto del Vangelo e del magistero, consapevoli di ciò che è stato e desiderosi di un futuro radicalmente diverso, uomini di elevata statura morale e di carità straordinaria, uomini che prima restaurino l'ordine nella loro interiorità e poi proiettino il loro ordine sul mondo esterno.

Come si chiedeva de Maistre per la Francia agli esordi della cosiddetta "Restaurazione" *post-Ottantanove*, vi sono ancora uomini in Europa e in Italia? Io voglio pensare di sì.

*La parola “liberale” ha assunto, con la crescente complessità della politica, una gamma di significati via via più ampia e una semantica sempre più equivoca: questo saggio del grande politologo tedesco-americano cerca di fare un po’ di chiarezza*



JEAN-VICTOR SCHNETZ (1787-1870), *Il combattimento del 28 luglio davanti al municipio di Parigi durante la Rivoluzione del 1830*, olio su tela, 1833, Museo del Petit Palais, Parigi

## Liberalismo e Rivoluzione\*

di Eric Voegelin

Il compito di tratteggiare la storia del liberalismo, anche se modesto, si rivela difficile per ragioni metodologiche, in quanto ci si trova davanti alla questione se il liberalismo è un soggetto chiaramente definibile e se questo soggetto, sia esso più o meno chiaramente definibile, possa avere una storia. Dunque, ci s’imbatte in esordio in un problema metodologico di carattere generale. Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), per esempio, apre la sua grande opera<sup>1</sup> con la domanda se l’Inghilterra abbia

una storia e conclude che la nazione inglese come società è così strettamente legata al tipo di società proprio della civiltà occidentale, che non si può scrivere una storia inglese senza addentrarsi nella storia della civiltà occidentale nel suo complesso. Nel medesimo senso sorgono le domande relative a come il liberalismo vada inquadrato e se abbia una storia. E si pongono in maniera più acuta perché il soggetto costituito dal liberalismo è assai più complicato del soggetto rappresentato dall’Inghilterra. Questo perché, anche se alcune fasi della storia inglese, per esempio la Riforma, si possono affrontare solo in relazione alla storia generale europea della Riforma e della Controriforma, vi sono lunghi periodi di storia inglese del tutto a sé stanti e specifici.

Nel caso del liberalismo, restringere l’analisi alle singole società nazionali — tedesca, francese, inglese o americana — ha scarso senso, dal momento che tutte le fasi locali di sviluppo del liberalismo sono solo una parte di un processo che coinvolge l’intero Occidente; inoltre, esso solo a fatica si può isolare dagli altri processi che si snodano in parallelo nel tempo.

\* Questo saggio, originariamente una conferenza tenuta alla Katholische Akademie Bayern (cfr. *Der Liberalismus und seine Geschichte* in KARL FORSTER (1928-1981) (a cura di), *Christentum und Liberalismus*, Zink, Monaco di Baviera 1960), pp. 13-42), è apparso in traduzione inglese adattata (a cura di Mary e Keith Algozin) in *The Review of Politics*, anno XXXVI, n. 4, Cambridge University Press, Cambridge (Regno Unito) ottobre 1974, pp. 504-520 (consultabile alla pagina <[www.jstor.org/stable/1406338](http://www.jstor.org/stable/1406338)>, accesso del 15-4-2016). Figura altresì in *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (Missouri) 2000, vol. XI, *Published Essays, 1953-1965*, pp. 83-99

<sup>1</sup> Cfr. ARNOLD J.[OSEPH] TOYNBEE, *A Study of History*, 12 voll. in 13 tomi, Oxford University Press, 1935-1961, vol. I, p. 1.

## I

Le domande di ordine metodologico sono d'obbligo, perché nel corso degli ultimi trent'anni l'immagine di ciò che è il liberalismo è cambiata completamente. Se si prende un'opera datata, ma ormai divenuta uno *standard*, come quella di Guido De Ruggiero (1888-1948) degli anni 1920<sup>2</sup>, ci si accorge che a quel tempo, quando l'epoca liberale è al tramonto, il liberalismo pareva ancora un fenomeno facile da definire. Ma, se si osserva la letteratura più recente, si vede che l'archetipo dell'opera di De Ruggiero è quasi scomparso: oggi le questioni relative al liberalismo vanno poste in contesti più ampi.

Mi si permetta di descrivere brevemente tre delle opere più recenti, per vedere in quale direzione si muove la ricerca odierna.

Consideriamo innanzitutto l'opera di Franz Schnabel (1887-1966), lo storico di Monaco di Baviera, *Deutsche Geschichte im XIX Jahrhundert*<sup>3</sup>, apparso nel 1934. Il suo secondo volume<sup>4</sup> contiene un'approfondita e penetrante analisi del liberalismo.

In questo saggio — in cui si trova anche un capitolo dedicato all'"idealtipo"<sup>5</sup> rappresentato dal liberalismo —, la narrazione storica riesce a descrivere il fenomeno del liberalismo solo nel contesto della sua lotta con gli altri movimenti del XIX secolo: la reazione, la restaurazione, il conservatorismo, il socialismo, e così via. Appare quindi evidente che il liberalismo non è un fenomeno indipendente: la sua essenza può essere descritta adeguatamente solo in termini di raffronto con altri fenomeni.

Due decenni più tardi, nel 1955, nella *Histoire de la tolerance au Siècle de la Reforme*<sup>6</sup> apparve

<sup>2</sup> Cfr. GUIDO DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1925.

<sup>3</sup> Cfr. FRANZ SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Herder, 4 voll., Friburgo in Brisgovia 1929-1937 (rist. Deutscher Taschenbuch Verlag, Monaco di Baviera 1987).

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, vol. II, *Monarchie und Volkssouveränität* [Monarchia e sovranità popolare], 1933.

<sup>5</sup> Cfr. «[Il] tipo ideale [...] è ottenuto attraverso l'accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista, e attraverso la riunione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti che corrispondono a quei punti di vista unilateralmente sottolineati in un quadro concettuale in sé unitario. Considerato nella sua purezza concettuale, questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia, e il lavoro storico si presenta il compito di determinare in ogni caso particolare la maggiore o minore distanza della realtà da quel quadro ideale» (MAX WEBER (1864-1920), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, 1922, trad. it., a cura di Pietro Rossi, n. ed., Einaudi, Torino 2003, p. 60).

<sup>6</sup> JOSEPH LECLER, *Histoire de la tolerance au Siècle de la Reforme*, 2 voll., Aubier-Montaigne 1955; trad. it., *Storia della*

un saggio di Joseph Marie Antoine Lecler (1895-1988). Questa eccellente monografia sulla storia della tolleranza nell'età della Riforma è frutto di pregevole una ricerca sulla genesi di atteggiamenti liberali a partire dai conflitti religiosi. Dal conflitto fra le chiese e dal conflitto di esse con lo Stato è nato un nuovo atteggiamento di tolleranza fra le chiese stesse e fra esse e lo Stato. Lecler ricollega le origini dell'atteggiamento liberale a una realtà in genere poco considerata dall'analisi meno recente del liberalismo, vale a dire al desiderio di tolleranza nato dall'esperienza delle guerre di religione, cioè all'intuizione che la verità del cristianesimo non può essere salvaguardata dalle chiese sterminandosi a vicenda per amore del dogma, ovvero all'intuizione che le chiese devono in qualche modo convivere in una medesima società.

Infine, nella sua nuova opera *Die dritte Kraft* [*La terza forza*]<sup>7</sup>, Friedrich Heer (1916-1983) disegna un importante tratto della storia della spiritualità dall'illuminismo del tempo di Erasmo da Rotterdam (1466-1536), all'inizio del XVI secolo, fino a oggi. Usando un modo di accostamento all'oggetto di tipo "terzaforzista", Heer presenta la storia di un movimento che più volte ha cercato di instaurare fra rivoluzione e reazione, fra destra e sinistra dei movimenti politici europei coevi, un ordine liberale stabile e duraturo. Nel saggio affiora il volto di quel movimento politico secolaristico, di cui il liberalismo è una fase.

Queste brevi annotazioni mostrano fino a che punto è articolato oggi il quadro problematico, in cui il liberalismo va collocato. Il contesto che avvolge e dà senso al liberalismo va ben oltre ciò che comunemente si capisce di esso rifacendosi al liberalismo classico alla John Stuart Mill (1806-1873).

## II

L'immagine del liberalismo muta perché il liberalismo stesso cambia nel procedere della storia. E cambia perché non è un *corpus* di proposizioni scientifiche sulla realtà politica valide perennemente, ma piuttosto una serie di opinioni politiche e di atteggiamenti che traggono la loro "verità ottimale"<sup>8</sup> dalla situazione che li motiva, che però poi sono su-

*tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2004.

<sup>7</sup> Cfr. FRIEDRICH HEER, *Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Fischer, Francoforte sul Meno 1960.

<sup>8</sup> Il concetto di "optimal truth" esprime qualcosa di analogo a quello di "certezza morale", ossia un grado di verità non perfetto ma sufficiente per agire.

perati dalla storia e invocati a giustificazione di nuove situazioni. Il liberalismo è un movimento politico che si colloca nell'ambito del processo rivoluzionario occidentale che lo contorna: il suo significato varia in coincidenza con le fasi che tale processo attraversa. Il lasso temporale in cui lo si può osservare con la massima chiarezza è il XIX secolo, ma questo periodo di fulgore è preceduto e seguito da periodi dove la chiarezza è minore, nei quali è sempre più difficile definire la sua identità. Possiamo accedere meglio a questa gamma di significati in continua evoluzione, se cogliamo l'espressione "liberale" nel momento in cui essa nasce storicamente e politicamente.

Anche se, come abbiamo visto, si possono far risalire le origini del liberalismo agli inizi del XVI secolo, la parola "liberale" è comunque di conio relativamente tardo. Appare per la prima volta nel secondo decennio del XIX secolo, quando un partito rappresentato nelle Cortes spagnole del 1812 si dà nome di "*liberales*". Si trattava di un partito costituzionale liberale, che aveva fatto fronte contro i tentativi di restaurazione [legittimistica]. Da allora in poi la parola "liberale" è entrata nel vocabolario europeo e in breve in tutta Europa si è assistito alla formazione di gruppi, partiti e movimenti liberali.

Il primo uso del termine indica già quali sono i problemi del liberalismo. Il nuovo atteggiamento è così strettamente legato agli atteggiamenti cui si contrappone che l'intero complesso di atteggiamenti diventa un *unicum* di significati, che fa passare in secondo piano ciascuno dei suoi elementi. Nel decennio 1810-1820 sorgono, in parallelo con l'idea del liberalismo, l'idea conservatrice e quella di restaurazione. Con *Le conservateur*<sup>9</sup> di François-René de Chateaubriand (1768-1848) nasce il conservato-

rismo e nella *Restauration der Staatswissenschaft*<sup>10</sup> di Karl Ludwig von Haller (1768-1854) del 1816 nasce l'idea restauratrice. Nell'arco di un decennio le tre idee-simbolo nate allora designano già movimenti e partiti che agiscono in parallelo, legati fra loro e tenuti insieme nella medesima unità di senso dal fatto che essi non sono altro che tre diverse modalità di reazione al fenomeno della rivoluzione. Queste tre modalità reattive acquistano senso solo in relazione alla rivoluzione: solo nel contesto di questa si possono comprendere le quattro etichette di rivoluzione, restaurazione, conservatorismo e liberalismo.

Ma, anche dopo aver acquisito questa nozione, non possiamo ancora asserire con precisione, come in una definizione concettuale, qual è il significato dei quattro emblemi. E questo perché le componenti del processo storico corrispondenti ai quattro movimenti si muovono tutte in relazione l'una all'altra e mutano così di significato. Permettetemi di indicare alcuni di tali cambiamenti di significato.

In primo luogo, oggi [1960] "liberale" è diventato quasi sinonimo di "conservatore" e, in effetti, ciò accade perché il movimento liberale è stato scavalcato da ulteriori e più radicali ondate rivoluzionarie, in opposizione alle quali esso svolge un ruolo di conservazione proprio come in precedenza, nel decennio 1810-1820, era il conservatorismo a mostrarsi conservatore in opposizione alla rivoluzione e al liberalismo. Raymond Aron (1905-1983), per esempio, ha risposto alla domanda riguardo alla sua cultura politica dicendo che era un liberale, cioè, un conservatore. Lo stesso si potrebbe dire dell'economista austriaco Friedrich August von Hayek (1899-1992), il quale è liberale, cioè conservatore in relazione al socialismo, al comunismo o a qualsiasi altra variante della fase di rivoluzione che ha scavalcato il liberalismo. L'archetipo del liberale "vecchio stile" è oggi considerato conservatore.

Un altro cambiamento di significato del termine si è verificato in America. Nel vocabolario politico americano "liberale" [*liberal*] non rimanda in genere al liberalismo europeo del XIX secolo, oggi considerato conservatore, ma, al contrario, a un atteggiamento politicamente progressista. In parole povere, si può dire che in America il Partito Repub-

<sup>9</sup> Il sottotitolo della testata è «*Le Roi, la Charte, et les Honnêtes Gens*» (cfr. JERRY Z. MULLER, *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1997, p. 26, cit. in BRIAN R. FARMER, *American Conservatism. History, Theory, and Practice*, Cambridge Scholars Press, Newcastle (Regno Unito) 2005, p. 7. *Le Conservateur* esce a Parigi dall'ottobre del 1818 al marzo del 1820, dopo la caduta del governo di Élie Decazes (1780-1860) e il ristabilimento della censura, con l'aiuto del fratello del re Luigi XVIII di Borbone (1755-1824); tra i fondatori Jules Auguste Armand Marie de Polignac (1780-1847), Mathieu Jean Félicité de Montmorency-Laval (1766-1826), Joseph de Villèle (1773-1854) e Hugues-Félicité Robert Lamennais (1782-1854). François-René de Chateaubriand (1768-1848) non fa parte dei fondatori, ma è la guida intellettuale della rivista; cfr. *Le Conservateur*, Le Normant Fils, Parigi 1818-1820: della rivista vennero pubblicati settantotto numeri; i sei volumi in cui sono stati raccolti sono visibili — e scaricabili — in forma digitalizzata alla pagina (il primo volume) <<http://tinyurl.com/cjqeeoq>>, consultata il 12-5-2016), nonché alla pagina (il primo volume) <<http://tinyurl.com/d2p6bb3>>, consultata il 12-5-2016).

<sup>10</sup> KARL LUDWIG VON HALLER, *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, 6 voll., Winterthur (Confederazione Elvetica) 1817-1834, trad. it., *La Restaurazione della scienza politica*, a cura di Mario Sancipriano (1916-2004), 3 voll., UTET. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1963-1981.

blicano è detto conservatore e il Partito Democratico liberal-progressista. Ma ciò che è conservatore nel partito repubblicano è il suo liberalismo vecchio stampo europeo, cioè la sua opposizione al socialismo, all'interventismo eccessivo dello Stato, e così via, mentre il Partito Democratico è "liberale" in quanto il suo programma mira allo Stato sociale, al capitalismo di Stato e a sostenere con decisione gli interessi dei sindacati. Lo spostamento di significato "verso sinistra" è tale che l'aggettivo "liberale" è spesso usato come sinonimo di "rosa" [ossia rosso temperato] o di "utile idiota". Questo mutamento di significato è stato possibile perché in America il liberalismo europeo vecchio stile difficilmente esisteva come movimento politico e non si era sviluppato in tal senso perché in America non era presente l'avversario con cui il liberalismo doveva confrontarsi in Europa. Nella prima metà del XIX secolo, durante il periodo della lotta eroica del liberalismo europeo, l'America non ha dovuto combattere contro movimenti di restaurazione o sopravvivenze del principio monarchico o una Chiesa politicamente attiva e alleata con lo Stato. È quindi chiaro che il liberalismo può assumere varie funzioni e sfumature di significato a seconda del contesto sociale.

Il liberalismo ha subito un altro mutamento di significato assai importante dopo la Seconda Guerra Mondiale. Se si osservano gli schieramenti politici del dopoguerra — nella Germania Federale, in Francia e in Italia — si nota la presenza di formazioni parlamentari che prima della guerra non esistevano in forma così imponente: in ciascuno di questi Paesi il partito di maggioranza relativa era allora strettamente legato alla Chiesa cattolica e alle chiese protestanti. Il liberalismo e queste nuove forze politiche hanno stretto larghe intese, assimilandosi reciprocamente. I liberali, che erano stati superati dalla rivoluzione, sono così diventati conservatori e le organizzazioni cristiane, di per sé conservatrici, si sono sensibilmente "liberalizzate", sì che è divenuto possibile a entrambi formare un fronte comune contro il pericolo comune. Ma, di nuovo, il contesto sociale ha la sua importanza e la direzione che l'attuazione di quelle intese ha preso non è stata univoca. Quando i partiti di ispirazione cattolica o protestante sono diventati portatori di istanze liberali, allora i liberali più rigidamente laicisti hanno potuto diventare ancora più laicisti e anti-clericali: hanno potuto, come in Francia, spostarsi ancora più decisamente a sinistra, dal momento che la posizione dei liberali era stata occupata dai conservatori oppure anche propendere per il partito comunista, anche se

non erano affatto comunisti. Soprattutto in Francia e in Italia il comunismo ha assunto il ruolo anticlericale del precedente liberalismo nella misura in cui i vecchi liberali si sono spostati a destra diventando conservatori, a volte con intonazioni squisitamente cristiane.

Ma, nonostante queste considerazioni, le complicazioni non sono finite. Ho notato prima che il liberalismo, il conservatorismo e la restaurazione si possono leggere solo come modalità di reazione contro la Rivoluzione. Nella stessa Francia, ancora nel decennio 1810-1820, il liberalismo si appropria del vessillo della rivoluzione e lo fa suo. Consideriamo questo spostamento di significato. Nel 1815 il liberale François Charles Louis Comte (1782-1837) — da non confondere con il sociologo Isidore Marie Auguste Comte (1798-1857) — fonda *Le Globe*<sup>11</sup>. In questo periodico Comte elabora il programma di un liberalismo, il cui compito sarebbe quello di portare avanti la "*révolution permanente*". Che cos'è questa rivoluzione permanente? Comte credeva che sotto l'"*ancien régime*" fossero state perpetrate ingiustizie sociali terribili e che la rivoluzione fosse scoppiata perché non erano state attuate al momento opportuno le necessarie riforme: se non si fa abbastanza per soddisfare le esigenze di giustizia sociale, il risultato è la rivoluzione. Per cui, se si vuole evitare il ripetersi in futuro di fatti orribili come quelli francesi, allora quello che la rivoluzione ha conquistato con mezzi inappropriati va conseguito a tempo opportunizzando lo strumento meno sgradevole della riforma. La rivoluzione deve diventare permanente nel senso che solo una ininterrotta e flessibile politica di riforme può dare addio al terrore rivoluzionario. Anche se ha cambiato nome, l'idea di Charles Comte si è incarnata nella politica liberale e, attraverso il liberalismo riformistico del XIX secolo, è diventata ciò che oggi in America è detto "cambiamento pacifico". L'idea di un cambiamento pacifico, di una politica di adeguamento tempestivo alla condizione della società, la quale, nell'era della Rivoluzione industriale, muta assai rapidamente, è diventata oggi una costante di tutte le sfumature del liberalismo. Da questo punto di vista, il liberalismo è diventato un metodo per portare avanti la rivoluzione con mezzi diversi e meno distruttivi.

Questo liberalismo, così plausibile e allettante dal suono stesso della parola, è in realtà debole, in quanto sottovaluta notevolmente le motivazioni e le

<sup>11</sup> Cfr. *Le Globe. Journal Littéraire*, Parigi 1824-1832; reprint Slatkine, Ginevra 1974-1978; alcune annate sono consultabili via [GoogleBooks](#).

forze che stanno alla base della rivoluzione. In effetti, il liberalismo non ha dismesso del tutto il terrore rivoluzionario, ma, piuttosto, è stato costretto a ricoprire un ruolo conservatore nell'era dei regimi totalitari. Charles Comte ha davvero visto correttamente che nel liberalismo vi è un qualcosa di rivoluzionario, ma che la rivoluzione va ben oltre i desideri del liberalismo.

Questo si evidenzia nel corso della *révolution permanente* che si sviluppa nel XX secolo.

Lev "Trotsky" (pseudonimo di Lev Davidovič Bronštejn; 1879-1940) si appropria dell'idea di rivoluzione permanente durante la fase rivoluzionaria che ha da poco scavalcato il liberalismo. La sua analisi del movimento rivoluzionario è acuta: sa che quello che viene è chiamato "rivoluzione" — la rivoluzione comunista di oggi o la rivoluzione francese di ieri, di cui solo oggi si comprende l'intero significato — è un processo e che un processo vive nella misura in cui si muove. Il rivoluzionario radicale deve trasformare la rivoluzione in uno stato permanente: non vi può essere alcun compromesso o stabilizzazione dei suoi risultati a un determinato stadio. Poiché, se si concede una sosta di stabilizzazione, allora la rivoluzione è finita. Se si vuole mantenere viva una rivoluzione, si deve continuamente portarla oltre: essa vive di scontento, ha bisogno di un avversario permanente, deve trovare ostacoli da superare nei suoi attacchi, e così via. Se non vi sono più ostacoli, non vi sono più imperialisti o deviazionisti, la rivoluzione muore per mancanza di realtà da aggredire. La rivoluzione può finire solo una volta raggiunto il suo obiettivo. Ed è proprio questa l'intuizione che Trotsky rivela nella sua idea di *révolution permanente*: la rivoluzione in senso moderno non ha alcuna intenzione di produrre una condizione stabile, perché essa è la condizione mentale e spirituale di un'azione priva di obiettivo razionale. La rivoluzione ha carattere di permanenza perché il suo obiettivo formale, che nel comunismo è una società i cui membri sono divenuti dei superuomini, non può essere realizzato. La rivoluzione diventa permanente quando il rivoluzionario si pone un obiettivo che *ex definitione* non è raggiungibile in quanto presuppone la trasformazione della natura umana. La natura immutabile dell'uomo pone ininterrottamente ostacoli sul percorso verso la meta paradisiaca. Se lo scopo della rivoluzione è quello che deriva dalla filosofia della storia gnostica<sup>12</sup>, allora l'azione rivo-

luzionaria non ha alcun obiettivo razionale. Trotsky l'ha capito, anche se ha espresso l'idea in termini diversi.

Ho toccato il tema del mutamento di significato della *révolution permanente* non per presentare una curiosità storica, ma perché il liberalismo riconduce al problema della rivoluzione permanente. Perché l'idea di Charles Comte, secondo cui l'obiettivo della rivoluzione può essere raggiunto attraverso un costante processo di riforma senza effetti collaterali spiacevoli, appartiene al novero delle teorie gnostico-utopiche. Essa è intimamente legata all'idea progressista settecentesca, sostenuta da Immanuel Kant (1724-1804) e dal marchese Marie-Jean-Antoine de Caritat de Condorcet (1743-1794), secondo cui lo stato finale dell'umanità razionale può essere raggiunto attraverso un processo di approssimazione infinita. Ma a questo non si può giungere, perché l'uomo non è solo una creatura razionale, ma molto di più. Quindi, non è un caso che il rivoluzionario comunista abbia ripreso la *révolution permanente* del liberale: nel liberalismo, infatti, è presente anche un elemento irrazionale, rappresentato dalla credenza in uno stato finale escatologico, in una società che produrrà, con i suoi metodi razionali e senza sconvolgimenti violenti, una condizione di pace perenne. Anche il liberalismo è parte di quel movimento rivoluzionario che vive solo nella misura in cui avanza. Da Charles Comte a Trotsky corre una linea di crescente consapevolezza che il movimento di riforma, cui anche il liberalismo appartiene, è un unico contesto, nella misura in cui il suo obiettivo finale non può essere conseguito.

L'intreccio fra liberalismo, rivoluzione e restaurazione sarà più chiaro dopo una breve riflessione dell'omonimo più illustre di Charles Comte, Auguste. Nel terzo volume della sua grande opera su *La jeunesse d'Auguste Comte*<sup>13</sup>, Henri Gouhier (1898-1994) ci offre un notevole studio su "Rivoluzione e Restaurazione". In esso Gouhier solleva la questione se Comte era un liberale oppure un protagonista della Rivoluzione francese o un esponente della restaurazione. E mostra con molta sottigliezza che a questa domanda si può rispondere positivamente in tutti e tre i casi. E questo perché il movimento

per un primissimo accostamento cfr. la voce, con indicazioni bibliografiche, di ERMANNÒ PAVESI, *Lo gnosticismo*, in IDIS. ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L'INFORMAZIONE SOCIALE, *Dizionario per un pensiero forte*, a cura di Giovanni Cantoni, alla pagina <[http://www.alleanzacattolica.org/idis\\_dpf/voci/g\\_gnosticismo.htm](http://www.alleanzacattolica.org/idis_dpf/voci/g_gnosticismo.htm)>, consultata il 13-5-2016.

<sup>13</sup> Cfr. HENRI GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 voll., Vrin, Parigi 1933-1941, vol. III, *Auguste Comte et Saint-Simon*.

<sup>12</sup> Su questa forma di religiosità e di prassi dell'antichità precristiana, che risorge in diverse forme dottrinali eterodosse in epoca proto-cristiana e medievale, la bibliografia è immensa;

rivoluzionario francese si è spinto fino a un estremo, poi si è fermato, quindi è divenuto regressivo e l'estremo di cui sopra è che, nella fase rivoluzionaria più recente [cioè il comunismo], ha scavalcato il liberalismo.

Ciò che qui fa problema può essere visto meglio attraverso due figure, Maximilien-François-Marie-Isidore de Robespierre (1758-1794) e Jacques-René Hébert (1757-1794). Durante la Rivoluzione, Robespierre era il rappresentante del deismo: voleva instaurare il culto dell'*Etre sùpreme*, l'Essere supremo; Hébert credeva invece che il deismo fosse una concessione troppo generosa al cristianesimo e al clericalismo e voleva instaurare il *culte de la raison*. Ma, per Robespierre, questa opzione era troppo apertamente ateistica. Fra i due, Robespierre era quindi il rivoluzionario "conservatore", mentre Hébert era il rivoluzionario radicale, che voleva eliminare completamente il contenuto spirituale del cristianesimo, addirittura nella pallida forma del deismo. Ora esaminiamo la posizione di Comte nel contesto di questa tensione fra conservatorismo e radicalismo. Rispetto a Robespierre, Comte era un rivoluzionario: non voleva tornare al deismo e al culto dell'*Etre sùpreme* e fu così che divenne il fondatore di una nuova religione, la *religion de l'humanité*. Ed era così anche erede di Hébert, in quanto voleva deificare la ragione e organizzare la nuova umanità nello spirito della ragione divinizzata, divenendo così un protagonista della rivoluzione, un rivoluzionario radicale contro ogni movimento liberale o restauratore del suo tempo.

D'altronde, però, Comte potrebbe anche essere visto come un conservatore, perché non aveva alcun desiderio di rinnovare il Terrore: anzi, voleva superare non solo l'*ancien régime*, ma anche il populismo rivoluzionario della Comune di Parigi [del 1793], di cui Hébert era stato rappresentante. Cercava un modo nuovo per unire il contenuto spirituale della Rivoluzione con una organizzazione sociale conservatrice. Voleva il "potere temporale" di una congrega di industriali unita dal "potere spirituale" degli intellettuali sotto il "pontificato" di Comte. Questa è l'immagine residua della società medievale, con i *manager* al posto dei principi feudali e gli intellettuali positivisti al posto del clero. Alla luce degli eventi successivi, si potrebbe dire che è il modello di un fascismo industriale sotto la guida di una setta gnostica. Da questo punto di vista, Comte era un conservatore. E, infine, abbiamo il Comte gradito ai liberali del suo tempo. Nella prima fase, quella intellettuale della sua opera, egli attacca la metafisica

e la religione da un punto di vista scientifico: e ai liberali questo piaceva. È la fase in cui Comte si guadagna l'amicizia di John Stuart Mill e di Émile Maximilien Paul Littré (1801-1881) e diventa un personaggio influente a livello internazionale. John Stuart Mill, in particolare, fonde nel suo liberalismo parecchi elementi presi a prestito da Comte. Ma gli amici liberali, al contrario, restano intimoriti e contrariati dalla seconda fase, quella religiosa, dell'opera di Comte, in cui egli vuole creare una organizzazione mondiale di intellettuali positivisti e conferirle una impostazione autoritaria, a mo' di chiesa. Allora fra Comte e i liberali si crea una rottura.

Per noi è ora importante affermare stabilire che non vi sono mai state due fasi nella vita e nell'opera di Comte. Gouhier ha dimostrato che le idee della cosiddetta seconda fase sono contenute, almeno a grandi linee, nei suoi primi scritti degli anni 1820. Comte procede secondo un programma ed elabora l'intera concezione che caratterizza il suo primo periodo per gradi: il Comte liberale, il Comte conservatore e il Comte rivoluzionario sono un'unica personalità. Dagli storici liberali della seconda metà del XIX secolo, tuttavia, questo fenomeno è stato considerato così terribile e incomprensibile da dovere inventare le due fasi e spingersi fino a far risalire la seconda fase a una malattia mentale. La bisezione di Comte continua anche nel XX secolo: il primo Comte, il fondatore della sociologia, ispira le scienze sociali neo-positivistiche, mentre il secondo, il Comte religioso, è sostituito dal marxismo. Ciò che intimoriva i liberali nelle teorizzazioni con cui intendevano difendersi dal comunismo era l'elemento rivoluzionario radicale presente in Comte, che svelava, con una fin troppo dolorosa evidenza, il contenuto gnostico del liberalismo.

Il comportamento dei liberali verso Comte suggerisce una considerazione fondamentale. Comte è stato di gradimento ai liberali fintantoché attaccava la teologia e la metafisica e dischiudeva la prospettiva di una sociologia analoga alla fisica sotto il profilo metodologico. Egli sapeva, però, che, anche imitando nelle scienze sociali i metodi delle scienze naturali, non si poteva sostituire l'ordine spirituale e il suo simbolismo teologico-metafisico. Era conscio che, se voleva sostituire l'ordine spirituale che egli accusava di essere falso, doveva presupporre l'esistenza di un ordine spirituale alternativo. La sua nozione di dimensione spirituale, di cui avvertiva il bisogno di soddisfare, anche e soprattutto, l'esigenza, andava peraltro oltre il pensiero che aveva in comune con i liberali. Comte era infatti un genuino rivoluzionario

dello spirito: sapeva che non era sufficiente attaccare l'autorità spirituale e, grazie a questa sua consapevolezza del problema, egli va considerato un pensatore più importante di qualsiasi pensatore liberale. Nella distinzione fra Comte e un liberale qualunque scopriamo il motivo per cui il liberalismo deve essere inevitabilmente sorpassato nella dinamica del processo, spiritualmente ben più forte, della rivoluzione. Non si può uscire dalla rivoluzione. Chiunque vi partecipa in via temporanea, con l'intenzione poi di ritirarsi in pace in quel pensionamento che si autodefinisce liberalismo, scoppierà prima o poi che la pulsione rivoluzionaria a distruggere le istituzioni sociali che considera pericolose e obsolete, non è un buon investimento per un pensionato.

### III

Abbiamo parlato della rivoluzione dello spirito, di cui il liberalismo è una fase, e abbiamo visto che gli autori più recenti fanno risalire le origini del movimento liberale al XVI secolo. Il liberalismo classico del XIX secolo ha il suo posto in questo movimento di carattere universale. Naturalmente, non è possibile fare qui un riassunto della storia del movimento liberale: l'argomento è così vasto che una indagine dettagliata proverebbe solo la futilità del tentativo. Basterà quindi un profilo del modello.

Il processo rivoluzionario si snoda a grandi ondate. In ciascuna di queste ondate si può distinguere, in primo luogo, lo scoppio reale della rivoluzione; in un secondo momento, il sorgere di un movimento di segno opposto e l'organizzazione di forme di resistenza; infine, un periodo di quiete e di aggiustamento, destinato a durare fino al prossimo scoppio, in cui il processo si stabilizza a un nuovo stadio. Tre di queste ondate si possono identificare a partire dal XVI secolo. La prima è la Riforma, che genera la Contro-Riforma. La seconda è la Rivoluzione francese, che suscita movimenti di reazione e di restaurazione. La terza ondata è in modo chiaro la Rivoluzione comunista. Tuttavia, il movimento di opposizione che corrisponde a quest'ultima non è ancora ben definito, dal momento che la terza ondata si è riverberata ben oltre il suo centro originario posto in Occidente e i suoi effetti sono diventati mondiali. La resistenza contro l'ondata comunista ha assunto forme diverse, come la reazione di massa da destra, rappresentata in Occidente dal fascismo e dal nazionalsocialismo — che hanno un proprio carattere rivoluzionario —; oppure come il movimento di resistenza del mondo libero contro il comunismo — che ha potuto, però,

allearsi con il comunismo contro il carattere rivoluzionario del fascismo e del nazionalsocialismo —; e, infine, l'opposizione di un neutro "Terzo Mondo" — realtà questa che non può essere chiaramente delineata, dal momento che è oscurata dal movimento di liberazione dal colonialismo occidentale.

A ciascuna di queste ondate del movimento rivoluzionario, inclusi i movimenti di reazione, corrisponde un fenomeno di stabilizzazione. In conseguenza della condizione di esaurimento prodotta dalle guerre di religione è nata una dottrina atta a fornire la base per la desiderata stabilità collettiva: quella del cosiddetto diritto naturale, il tentativo cioè di fondare un nuovo ordine dell'umanità occidentale sulla basi non derivanti dalla Rivelazione e dai dogmi delle chiese.

Huig de Groot — più noto come Ugo Grozio (1583-1645) — ha dato la formulazione più chiara a questo intento probabilmente quando ha detto di voler fondare i principi del diritto naturale su assiomi infallibili come quelli della matematica. Ma il tentativo di costruire la verità circa l'ordine sociale e umano *more mathematico* doveva fallire per sua propria natura, sì che il secolo della legge naturale sarà sommerso dalla successiva ondata della rivoluzione. Alla rivoluzione, all'organizzazione della resistenza contro di essa nelle guerre delle coalizioni [antinapoleoniche] e al periodo della Restaurazione, segue un nuovo un periodo di stabilità. L'età del liberalismo può forse essere meglio vista come questo periodo di stabilità, che corrisponde all'età del diritto naturale, instauratasi dopo la prima ondata rivoluzionaria. Nulla si può dire ancora sulla stabilizzazione che fa seguito alla terza ondata rivoluzionaria: gli scontri bellici fra rivoluzione comunista e le resistenze contro di essa sono ancora in corso e le complicazioni nate da questo scontro sono diventate mondiali. Ma all'interno del mondo occidentale si possono vedere i segni di una condizione di stabilità nella combinazione fra concetto liberale di economia e politica del *Welfare State*.

Questa condizione di stabilità ha come ulteriore caratteristica quella che la degenerazione spirituale indotta dalle ideologie, anche se non è stata in alcun modo ancora superata, è stata notevolmente alleviata dalla tendenza ad attingere alle fonti del cristianesimo e della *ratio*.

### IV

Abbiamo considerato il liberalismo come una fase del movimento rivoluzionario: ora dovremmo

definire il suo contenuto. A tale scopo possiamo utilizzare come guida la classificazione in quattro aspetti contenuta in *Deutsche Geschichte [Storia tedesca]*<sup>14</sup> di Franz Schnabel (1887-1966), che tratta degli aspetti politici, economici, religiosi e scientifici del liberalismo. Questa classificazione è orientata principalmente alla forma assunta dal liberalismo in Germania e, in certa misura, vi sono ulteriori punti da sottolineare se la si vuole applicare ad altri Paesi occidentali.

L'aspetto *politico* del liberalismo è definito dall'opposizione liberale contro determinati abusi da eliminare. Il liberalismo è soprattutto contro lo Stato di polizia<sup>[15]</sup> vecchio stile, vale a dire, contro l'invasione dell'esecutivo a danno della sfera giudiziaria e di quella legislativa: nella politica costituzionale i liberali chiedono la separazione dei poteri. In secondo luogo, il liberalismo si oppone al vecchio ordine sociale, cioè alla posizione di privilegio del clero e della nobiltà. E qui si può vedere la debolezza di un atteggiamento politico legato alla situazione: ma avremo qualcosa in più da dire su questo punto nel prosieguo. Ma, con il passare del tempo, quando la classe operaia in ascesa diviene politicamente capace di guidarlo, l'attacco al privilegio si rivolge contro la borghesia liberale stessa. E nella dinamica del processo rivoluzionario questo attacco non può avere termine finché la società non è diventata egualitaria. E, infine, il liberalismo si rivolta contro il legame fra chiesa — non importa quale — e Stato e allora diventa anticlericale.

In *economia*, il liberalismo intende abrogare le vecchie restrizioni legali che fissano limiti alla libera attività economica. Per i liberali non dovrebbe esistere alcun principio, né alcun motivo alla base dell'attività economica se non l'egoismo "illuminato": essi presumono infatti che le azioni intraprese razionalmente in vista del proprio interesse portino necessariamente a un ordine armonioso della società.

Un terzo aspetto è quello *religioso*, che va distinto dal mero anticlericalismo, il cui obiettivo è la separazione fra Chiesa e Stato. Al di là di questa esigenza di natura costituzionale, esso infatti rifiuta la

Rivelazione e il dogma come fonti di verità e rigetta ogni istanza spirituale, cedendo così al secolarismo ideologico.

Infine, la posizione del liberalismo in campo *scientifico* non può essere sempre disgiunta dalla sua posizione religiosa. La sua essenza è il principio dell'autonomia della ragione umana immanente come fonte della conoscenza. I liberali parlano di libertà di ricerca nel senso di liberazione dalle "autorità", cioè non solo dalla Rivelazione e dal dogmatismo, ma anche dalla filosofia classica, il cui rifiuto si tramuta in un punto d'onore, a causa della sua associazione medievale con la scolastica.

## V

Sotto ciascuno di questi quattro aspetti il liberalismo ha incontrato delle difficoltà. La sua battaglia programmatica ha potuto avere sempre successo fino a un determinato punto, ma poi è entrata in una crisi più grave dell'ultima superata.

Dobbiamo ora guardare più da vicino questo fenomeno del liberalismo che viene sorpassato e s'impantana.

La debolezza del liberalismo politico è la sua fede nel valore redentivo di un modello costituzionale costruito in opposizione alla monarchia assoluta e allo Stato di polizia. I pilastri dell'edificio liberale sono le istanze dei diritti umani fondamentali, la separazione dei poteri e il suffragio universale. Questi tre requisiti non sono assiomi sistematici, anzi, il loro convergere è storicamente contingente. I diritti umani fondamentali sono il sedimento, diventato legge positiva, del vecchio *jus divinum et naturale*, che obbligava i governanti del Medioevo e del Rinascimento, anche se il loro modo di rispondere a tale obbligo ha spesso lasciato parecchio a desiderare. Se usiamo l'immagine del tesoro culturale sommerso, si potrebbe dire che essi sono l'elenco di ciò che è stato recuperato dei doveri del principe, il cui fondamento religioso e metafisico non è più accettato in un tempo in cui se ne è persa la sostanza spirituale. L'istanza della divisione dei poteri, spesso considerata come l'elemento principale del programma costituzionale liberale, ha uno statuto concettuale ambiguo. Nell'Europa a nord delle Alpi essa dopo la fine del XVII secolo è balzata al centro dell'attenzione. Charles-Louis de Secondat, barone de La Brède e di Montesquieu (1689-1755), erigeva a modello la prassi costituzionale inglese dei decenni successivi alla Gloriosa Rivoluzione [1688-1689], e l'idea della costituzione mista e del

<sup>14</sup> Cfr. FRANZ SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 4 voll., Deutscher Taschenbuch Verlag, Monaco di Baviera 1987 (trad. it. del IV vol., *Die religiösen Kräfte, Storia religiosa della Germania nell'Ottocento., 1929-1937*, introduzione di Mario Bendiscioli (1903-1998), Morcelliana, Brescia 1944).

<sup>[15]</sup> Per "Stato di polizia" la politologia non intende lo Stato autoritario, bensì l'assolutismo illuminato e paternalistico del XVIII secolo, per esempio, della Prussia di Federico II (1712-1786).

bilanciamento dei poteri — idee in parte influenzate dal concetto di equilibrio della scienza meccanica moderna —, contribuivano a darle dignità teoretica. Ciononostante, la prassi costituzionale inglese ha molto presto abbandonato la divisione dei poteri per spingersi verso la sovranità del parlamento. Quando, nel 1789, il principio della divisione dei poteri è stato incorporato nella Costituzione americana, non era già più presente nella costituzione inglese. L'effettiva prassi costituzionale inglese fu resa nota al grande pubblico solo dopo la metà del XIX secolo grazie all'opera di Walter Bagehot (1826-1877)<sup>16</sup>. Pertanto, non si può certo parlare di divisione dei poteri come istanza fondamentale insita nel liberalismo: si tratta piuttosto di un modello *à la page*, il cui destino e la cui pretesa di essere indossato sono subordinati alla condizione effettiva dell'informazione o della disinformazione. Infine, il suffragio universale in origine non era affatto un obiettivo politico dei liberali: si trattava invece di un motivo populistico contro il quale i liberali più all'antica cercavano di sostenere il principio del suffragio limitato in base alla proprietà e all'istruzione. Solo grazie a una enorme pressione politica dal basso il suffragio universale si è trasformato gradualmente in una istanza liberale.

Un modello costituzionale così manifestamente legato al contingente storico deve creare necessariamente difficoltà e causare gravi danni, se viene eretto a dogma, se lo si rende parte di una visione del mondo e si erigono i suoi elementi ad articoli di fede. La catastrofe prodotta dalla sua esportazione nelle società non occidentali è sotto gli occhi di tutti, tuttavia non occorre guardare così lontano. Nello stesso Occidente, l'Europa è stata portata sull'orlo della catastrofe dalla propaganda internazionale contraria e dalla distruzione realizzata delle strutture politiche non corrispondenti al modello dello Stato nazionale liberale, nonché dalla follia d'introdurre, senza alcun periodo di transizione, il modello costituzionale all'interno di società in cui non si era sviluppato autonomamente. Soprattutto l'equivoco sul fatto che i diritti umani fondamentali comprendessero il privilegio di distruggere ideologicamente l'ordine esistente ha avuto conseguenze esiziali in società prive di una tradizione politica matura, come quella tedesca. Oggi il furore escatologico insito nel modello si è, se non spento, almeno notevolmente smorzato. Oggi sappiamo che le società non diventano libere grazie alle costituzioni liberali, ma che le società libere producono costituzioni liberali e pos-

sono funzionare nel loro ambito: una relazione che John Stuart Mill ha sottolineato con enfasi. Strettamente connesso con il fallimento del modello costituzionale è il crollo del modello economico. Nella sua versione inglese il modello economico liberale era in origine legato alla situazione determinata da una concentrazione di popolazione relativamente bassa e da una economia prevalentemente agricola. Il modello dello "stato di natura", da cui John Locke (1632-1704) ha tratto la sua concezione della costituzione, era la società dei pionieri americani, in cui ogni capofamiglia era un proprietario terriero e usava con parsimonia del suo pezzo di terra insieme alla famiglia, creando da solo i propri mezzi di sussistenza e producendo del valore aggiunto. Nel *Second Treatise on Civil Government*, Locke ha formulato il modello in maniera icastica: «All'inizio tutto il mondo era America»<sup>17</sup>. Questo archetipo è sopravvissuto rigoglioso nella resistenza jeffersoniana alla società industriale. L'originario e armonico equilibrio fra cittadini di pari potenziale economico è stato distrutto dallo sviluppo della società industriale. È nata una nuova struttura di potere che il liberalismo agrario delle origini non poteva neppure immaginare. Quando la società si è differenziata in capitalisti e in lavoratori, allora il modello di società di cittadini liberi e uguali è stato sorpassato da una realtà che spingeva verso la crisi della lotta di classe. Allora nacque anche la problematica etico-sociale, che dopo lunghe lotte politiche ha portato alla massiccia introduzione di elementi di socialismo nella struttura economica liberale.

Il superamento dell'atteggiamento anti-religioso del liberalismo che la storia ha prodotto è talmente noto che una breve indicazione pare sufficiente. L'attacco liberale, come visto, aveva come obiettivi il dogmatismo e l'autorità della Rivelazione. Bastava solo che questi influssi sul pensiero e sulla vita pubblica fossero rimossi per mettere in grado l'essere umano libero di ordinare razionalmente la società mediante la sua ragione autonoma. Tuttavia, se nella pratica si riesce a espellere il cristianesimo dagli uomini, non per questo essi diventano liberali razionali: diventano ideologici. L'ordine spirituale negato non è stato sostituito dalla dottrina liberale, ma piuttosto da una delle tante ideologie che rivestono la medesima elevata intensità emotiva della religione. I liberali non avevano previsto tale effetto, perché

<sup>16</sup> Cfr. WALTER BAGEHOT, *La costituzione inglese*, 1867, trad. it., il Mulino, Bologna 1995.

<sup>17</sup> [«Thus in the beginning all the World was America»] JOHN LOCKE, *Due trattati sul governo*, 1689, trad. it., a cura di Brunella Casalini, PLUS. Pisana Libreria Universitatis Studiorum, Pisa 2007, *Il Trattato*, cap. 5, *Della proprietà* (pp. 204-218), n. 49, p. 217.

la loro concezione del mondo fondata sulla ragione immanente aveva già così profondamente deformato l'immagine dell'uomo che il problema dello spirito e della fede trascendente erano scomparsi dalla sua visuale. Politicamente, l'ideologizzazione dell'uomo, di cui il liberalismo è stato una potente, anche se non voluta, concausa, ha avuto come risultato che il modello liberale-costituzionale non potesse più funzionare. Se la maggioranza degli elettori è comunista o nazionalsocialista, essa può formare un blocco di maggioranza tale da rendere impossibile il funzionamento della costituzione, come abbiamo visto nella Repubblica di Weimar [(1919-1933), in Germania].

Il problema dell'approccio liberale alle scienze è strettamente legato a quello religioso. Tecnicamente, di sicuro, le questioni che sorgono in questo ambito sono assai più complicate, quindi dobbiamo limitarci a qualche suggerimento. Per quel che posso giudicare, la concezione di una ragione autonoma e immanente non provoca alcun danno in matematica e nelle scienze naturali suscettibili di essere matematizzate. Ma nelle scienze umane e in quelle sociali essa distrugge il suo oggetto, perché l'uomo è *imago Dei* e partecipa con la sua essenza all'essere trascendente. Se si definisce la ragione immanente come l'essenza dell'uomo, allora l'ontologia come scienza dei fondamenti ne risulta annientata e una scienza sociale su base razionale adeguata al proprio oggetto non è più possibile. Il risultato è la decadenza delle scienze sociali che caratterizza la tarda epoca liberale e che è ora in via di superamento a causa della restaurazione della *ratio* e dell'ontologia. Un esempio della decadenza oggi in via di superamento è il metodo della relazione di valore e del relativismo dei valori, che, in quanto ideologia, ha avuto in tutto il mondo il medesimo successo del marxismo, del positivismo o della psicoanalisi. L'essenza della teoria del valore è la trasformazione della gerarchia oggettiva dei beni, con il *summum bonum* come suo compimento trascendente, in postulati di valore umano.

L'oggetto delle scienze sociali è ritenuto essere il riferimento ai valori correnti e la validità di questi valori può essere verificata solo in riferimento a postulati indimostrati. Finché tale metodo viene utilizzato in un ambiente impregnato di tradizione, il pericolo non è così evidente, poiché i "valori" rimangono relativamente vicini alla tradizionale gerarchia oggettiva dei beni. Ma se il metodo viene applicato in una società minata e infestata dall'ideologia, il risultato è una gamma di definizioni dell'oggetto tanto estesa quanti sono i postulati ideologici

di valore. La scienza si riduce quindi a un'apologia delle varie ideologie. Ho compreso la conseguenza ultima di ciò nel corso di un intervento che ho tenuto a Heidelberg, quando, durante il dibattito, sono stato contestato da un giovane della scuola di Alfred Weber (1868-1958), il quale insisteva che, se vuole rimanere obiettivo, lo scienziato sociale deve fare scienza nello spirito del tempo, perché non vi sono criteri per la scelta e per l'ordinamento dell'oggetto della ricerca che non siano i valori "politicamente corretti" [*recognized*] del proprio tempo. Quando lo scienziato si pone fuori dallo spirito del tempo e introduce criteri ontologici, allora cade nel soggettivismo. Quindi, solo se si aderisce soggettivamente e arbitrariamente a qualche ideologia del tempo, si è obiettivi; se, invece, si cerca di trovare un fondamento obiettivo ai giudizi riguardanti l'ordine sociale, allora si è soggettivi. Esempi di opinioni simili si possono ricavare dall'ambito delle scienze sociali neo-positiviste. Di fronte a questa radicale dissoluzione delle scienze sociali ci troviamo oggi davanti al problema della loro ricostruzione attraverso la restaurazione di una ontologia critica.

## VI

Permettetemi di riassumere il risultato di queste osservazioni. In quanto fase del processo rivoluzionario, il liberalismo ha lasciato un sedimento nella società occidentale contemporanea. Una componente di questo sedimento è la tendenza alla separazione fra Stato e Chiesa, che ha avuto origine nei secoli XVI e XVII, prima dell'epoca liberale in senso stretto.

Sebbene essa non debba sempre essere intesa necessariamente come separazione formale fra Stato e Chiesa, come in America, è vero che dal trauma delle guerre di religione è sorta la risoluzione a non consentire in alcun caso a conflitti di natura organizzativa o dogmatica fra le chiese di assurgere a un rango politico così elevato nella sfera pubblica da dividere la società in partiti in guerra fra loro.

Implicito in questa risoluzione è un atteggiamento di tolleranza, in quanto lo scoppio delle ostilità può essere evitato solo se si accetta una società religiosamente pluralistica. È stata allora elaborata una dottrina politica che promuove positivamente la libertà religiosa e la libertà di coscienza per ciascuno, con il solo limite dei costumi della società e della legge penale. Infatti, a quest'ultimo riguardo, per esempio, una setta di adamiti che per motivi di coscienza ritenessero di illustrare meglio la nuda verità di Dio andando in giro nudi per strada, ben difficilmente sarà tollerata. Il caso non è inventato: esso ha

suscitato grandi preoccupazioni ne[l teologo puritano inglese] Roger Williams (1603-1684) nel Rhode Island [da lui fondato in America], dove regnava il liberalismo religioso. Anche la poligamia difficilmente sarà permessa: i mormoni hanno dovuto rinunciare alla poligamia, quando lo Utah [lo Stato da loro fondato in America] doveva essere accolto fra gli Stati Uniti. Entro questi limiti è stato consentito alla tolleranza religiosa di divenire la dominante e, dove solleva ancora dubbi, le è stato comunque permesso di insediarsi.

Un'altra parte del lascito del liberalismo è una certa forma di resistenza — che si attiva lentamente, ma decisamente nei casi concreti — davanti a quei fenomeni sociali che erano stati oggetto di attacco specifico da parte del liberalismo durante il suo periodo di lotta per imporsi, in particolare ai progetti di una costituzione di tipo dittatoriale e ai tentativi di erigere socialmente un'autorità spirituale organizzata.

Infine, possiamo citare altri due fenomeni, che non possono essere considerati parte del lascito del liberalismo in quanto mirano, al contrario, a trasformare lo stesso liberalismo grazie alla pressione degli eventi storici; tuttavia, essi sono oggi così profondamente integrati nel liberalismo da fare parte della forma che esso ha assunto nella società contemporanea. Il primo è l'assorbimento delle istanze etico-sociali nel liberalismo classico. Questo fenomeno ha creato quell'amalgama che noi conosciamo sotto vari nomi: *New Deal* [nuovo corso], *Welfare State* [Stato sociale], *Soziale Marktwirtschaft* [economia sociale di mercato] e così via. Il secondo fenomeno è il liberalismo che incorpora elementi di cristianesimo. Dobbiamo stare attenti a credere che questa modalità di riappropriazione di elementi cristiani sia sempre la migliore e prometta un successo duraturo. Eppure il fenomeno è talmente forte che nel periodo dopo la Seconda Guerra Mondiale i partiti vicini alle chiese sono divenuti promotori di politiche liberali in tre delle principali nazioni del Continente: Germania, Francia e Italia.

Alla luce di queste considerazioni si può dire che, da un lato, il liberalismo ha decisamente ancora una voce in capitolo nello scenario politico del nostro tempo [1960]; d'altra parte, però, oggi le idee di autonomia, di ragione immanente e di soggetto autonomo in economia sono poco vive e feconde: pertanto, del liberalismo classico di stampo laicistico e borghese-capitalistico si può stilare l'atto di morte.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



ERMANNIO PAVESI

## **Poco meno di un angelo L'uomo, soltanto una particella della natura?**

Presentazione di Mauro Ronco

D'Ettoris Editori, Crotone 2016  
312 pp., € 20,90

**N**ell'Enciclica *Laudato si'* Papa Francesco contrappone la concezione dell'uomo come persona creata a immagine e somiglianza di Dio, e dell'universo come creazione, al "paradigma tecnocratico" che li considera invece come prodotto di uno sviluppo casuale. L'enciclica attribuisce la responsabilità per i problemi ambientali al mancato riconoscimento e rispetto dell'ordine intrinseco della creazione.

Questa contrapposizione ha una lunga storia e ha caratterizzato per più di due millenni la cultura occidentale. La filosofia classica prima, e l'antropologia d'ispirazione cristiana poi, si sono dovute confrontare con interpretazioni naturalistiche che pretendono di spiegare il pensiero e il comportamento dell'uomo unicamente come prodotto di forze naturali, che nel corso dei secoli sono state identificate sulla base di teorie più o meno scientifiche del tempo: dagli influssi celesti dell'astrologia fino ai mediatori chimici cerebrali delle neuroscienze. L'Autore ripercorre la storia della civiltà occidentale descrivendo teorie e pensatori che direttamente o indirettamente hanno contribuito alla formazione del "paradigma tecnocratico" e della cultura dominante del nostro tempo.

ERMANNIO PAVESI, nato nel 1947, vive e lavora — come medico psichiatra — in Svizzera. Nella sua pluridecennale attività di docente di psicologia alla Gustav-Siewerth-Akademie di Bierbronnen, in Germania, e alla Theologische Hochschule di Coira, in Svizzera, si è occupato di storia delle teorie antropologiche. Attualmente ricopre la carica di Segretario generale della FIAMC, la Federazione Internazionale delle Associazioni dei Medici Cattolici.

*La nozione di “persona”, come qualità intrinseca di un individuo che va al di là della sua mera consistenza corporea, è nata in seno al pensiero cristiano antico e si è trasfusa nel substrato della cultura dei popoli dell’Occidente, lasciandovi corposi sedimenti nell’Età Moderna, in cui il senso del termine ha iniziato a essere modificato per recepire nuovi ma distorti paradigmi, fino alla piena negazione contemporanea*



*Le maschere della commedia e della tragedia in un mosaico romano del II sec. d. C., Musei Capitolini, Roma*

## Il concetto di persona, conquista dell’antropologia cristiana

di Ermanno Pavesi

### 1. L’uomo come persona: considerazioni generali

Nella cultura occidentale l’uomo viene denominato spesso “persona”<sup>1</sup> e anche la psicologia di tutti i giorni riconosce la peculiarità dell’essere umano e la sua dignità particolare rispetto agli altri esseri viventi, e gli attribuisce, fra l’altro, ragione e libero arbitrio. Si può addirittura pensare che ogni cultura debba conoscere il concetto di persona, ma questo è strettamente legato alla tradizione biblica e cristiana.

<sup>1</sup> Una delle etimologie del termine “persona” rimanda al verbo latino — di origine etrusca — “*per-sonāre*”, riferito alla maschera (“*persōna*”, in greco *πρόσωπον, prósōpon*) indossata dagli attori del teatro romano, che aveva anche la funzione di amplificare — da qui il prefisso accrescitivo “*per*” — la voce. Per traslato, ciò che qualifica in maniera unica l’essere umano, situandosi fra la corporeità fisica e lo spirito, ovvero la razionalità.

### 2. “Scoperta dell’anima” e origine del concetto di persona

Il filosofo Giovanni Reale (1931-2014) ha descritto due passaggi importanti nella storia della cultura occidentale: la “scoperta dell’anima” da parte del filosofo greco Socrate (469-399 a. C.) e la formazione del concetto “dell’uomo come persona”.

Prima di Socrate lo spirito vitale che abbandonava il corpo umano dopo la morte veniva chiamato “psiche”. Le funzioni che noi definiamo psichiche erano attribuite a organi somatici, come il cervello, il cuore e il fegato. Socrate ha descritto per primo l’anima come qualcosa di autonomo e l’ha identificata con tutto l’uomo: per Socrate non esistevano dubbi «[...] *che l’anima è l’uomo*»<sup>2</sup>. La filosofia

<sup>2</sup> PLATONE (428/427-348/347 a.C.), *Alcibiade maggiore*, 130 C, in IDEM, *Tutti gli scritti*, trad. it., a cura di Giovanni Reale

greca aveva riconosciuto la particolare posizione dell'uomo nel cosmo. Si trovava però confrontata con un problema difficilmente solubile con la sola ragione: come si potrebbe spiegare il rapporto fra una psiche immateriale e potenzialmente immortale e un corpo materiale e fragile e potenzialmente mortale? Sembrava che ci fossero solo due possibilità: o l'anima rappresentava la natura vera e propria dell'uomo e il corpo veniva considerato come qualcosa di estraneo, persino come il carcere dell'anima, oppure l'anima veniva considerata come forma del corpo e quindi come mortale.

Solo il racconto biblico della creazione ha reso possibile una svolta: tutta la creazione, quindi anche le cose materiali, corrisponde al piano di Dio ed è buona: l'uomo è stato addirittura creato a immagine e a somiglianza di Dio. «*Il fondamento spirituale dell'Europa, che dal punto di vista assiologico può essere considerato un vertice, [...] è uno dei concetti chiave del Cristianesimo, ossia il concetto di "uomo" come "persona", con la connessa rivalutazione radicale del corpo umano. Quello di "persona" è un concetto che i Greci, malgrado l'elevatezza della nozione psyche (che pure muoveva in questa direzione), non avevano raggiunto; quanto al corpo, poi, i Greci ne avevano un concetto negativo*»<sup>3</sup>.

Solamente la creazione, come viene descritta nella Bibbia, può superare questa difficoltà. Dio non ha creato solo il cielo e le cose spirituali e invisibili, ma anche la terra e le cose visibili e materiali. Se per il pensiero greco il corpo poteva essere il carcere dell'anima, per san Paolo (5/10-64/67) invece esso è il «*tempio dello Spirito Santo*» (1Cor 6,19). L'incarnazione di Dio mostra inoltre non solo che un'anima spirituale si può unire con un corpo materiale, ma che Dio può assumere addirittura la natura umana.

In ogni cultura esiste una precisa relazione fra l'immagine di Dio, quella dell'uomo e quella del mondo. Solo l'idea di "Dio come persona" ha consentito l'elaborazione del concetto di uomo come persona. "Uomo come persona" e "Dio come persona" sono i due concetti, «*[...] che costituiscono la chiave di volta della "rivoluzione" cristiana e che schiudono al pensiero umano orizzonti del tutto nuovi: alludo al concetto di "uomo come persona", completamente sconosciuto al pensiero greco*

(1931-2014), 6ª ed., Bompiani, Milano 2010, pp. 595-632 (p. 623).

<sup>3</sup> G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo europeo*, Cortina, Milano 2003, p. 79.

e alle altre culture, in connessione con il concetto di "Dio come persona", che instaura un rapporto diretto con ciascuno degli uomini e da cui dipende la stessa nozione di uomo-persona»<sup>4</sup>.

Nel corso della diffusione del cristianesimo l'idea dell'uomo come persona, cioè di un essere razionale dotato di ragione e di libero arbitrio, si è dovuta confrontare con un paganesimo profondamente influenzato dall'astrologia, dove dominano concezioni deterministiche: «*Il cristianesimo primitivo era destinato a dichiarare guerra alla concezione astrologica dell'universo, come pure alla venerazione degli antichi dèi pagani. Fin dall'inizio quindi fu compito dei Padri della Chiesa minare la credenza nella predestinazione astrale e mostrare l'inconsistenza della fede negli dèi antichi. Nel caso degli dèi che erano anche divinità planetarie si combatté una battaglia su due fronti contro un unico nemico*»<sup>5</sup>.

Nella nostra area culturale si è progressivamente imposta l'idea dell'uomo come essere razionale e dotato di libero arbitrio, capace di distinguere fra bene e male, di scegliere l'uno o l'altro e di assumersene la responsabilità. Dall'inizio del secondo millennio si sono però diffuse nelle università appena fondate visioni del mondo e dell'uomo di origine ellenistica e araba. Queste teorie negavano fra l'altro l'esistenza di un'anima umana individuale e immortale e il libero arbitrio. Queste teorie deterministiche hanno contribuito in parte allo sviluppo della scienza: hanno rappresentato, infatti, la «*condizione della concepibilità della natura*»<sup>6</sup>, ma hanno anche favorito il riduzionismo. La Chiesa ha reagito alla diffusione delle teorie deterministiche con sant'Alberto Magno (1193/1206-1280) e san Bonaventura (1221-1274), ma soprattutto con san Tommaso d'Aquino (1125/1226-1274); anche i primi rappresentanti dell'Umanesimo hanno difeso il libero arbitrio e l'immortalità dell'anima<sup>7</sup>.

Con la Riforma protestante è cominciata la crisi di tale visione dell'uomo. Si deve ricordare che Martin Lutero, O.A. (1483-1546), dedica una delle sue opere più importanti, il *De servo arbitrio*, alla

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>5</sup> RAYMOND KLIBANSKY (1905-2005); ERWIN PANOFSKY (1892-1968) e FRITZ SAXL (1890-1948), *Saturno e la melancolia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, 1964, trad. it., n. ed. ampliata, Einaudi, Torino 2002, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>7</sup> Cfr. i capitoli *L'Umanesimo, Francesco Petrarca e la nascita dell'Umanesimo e Umanisti cristiani nel mio Poco meno di un angelo. L'uomo, soltanto una particella della natura?*, D'Etteris Editori, Crotone 2016, pp. 111-151.

confutazione del concetto di libero arbitrio, definisce poi la ragione una prostituta che travia l'uomo o come «la più grande prostituta al servizio del diavolo»<sup>8</sup>. Lutero critica due delle più importanti funzioni della persona umana: l'uomo non sarebbe in grado di distinguere fra bene e male e le sue azioni sarebbero determinate non dal libero arbitrio, ma dalla concupiscenza. Quegli autori che hanno preso le distanze dal cristianesimo hanno negato sempre più la dimensione personale dell'uomo. La cultura occidentale aveva però talmente assimilato l'idea dell'uomo come persona — cosa che comprende anche la sua speciale dignità e i suoi diritti inalienabili —, che in essa sono sopravvissuti alcuni aspetti della concezione cristiana dell'uomo. L'origine cristiana di questi valori è passata in secondo piano, al punto che questi valori sono stati considerati addirittura come una conquista che sarebbe stata possibile solamente grazie a una presunta “svolta antropologica” del mondo moderno e con l’emancipazione dal cristianesimo.

Anche il più importante teologo protestante dopo Lutero, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), ha negato la dimensione personale dell'uomo. Egli infatti scrive: «*Voi sapete che la divinità, con una legge immutabile, ha costretto se stessa a scindere in due la sua grande opera fino all'infinito, di fondere insieme due forze contrapposte per formare ogni essere determinato, e far diventare realtà ciascuna delle sue idee eterne in due forme gemelle, ostili una all'altra ma che tuttavia possono esistere solo una grazie all'altra e inseparabili. La totalità di questo mondo corporeo [...] appare [...] nient'altro che un gioco infinito di forze contrapposte. Ogni vita non è che il risultato di una continua attrazione e ripulsione, l'essere determinato di ogni cosa risulta dal fatto che le due energie primordiali della natura, quella che attira a sé avidamente e quella che si espande in modo dinamico e vitale, sono combinate e stanno insieme in un modo determinato. Mi sembra che anche gli spiriti, appena trapiantati in questo mondo, debbano conformarsi a questa legge. L'anima di ogni uomo — le sue azioni nel tempo così come le proprietà interne del suo essere ci conducono*

*a questa constatazione — non è che il prodotto di due tendenze contrapposte»*<sup>9</sup>.

Schleiermacher non attribuisce sostanzialità all'anima, la quale non sarebbe un principio autonomo e individuale che dirige lo sviluppo umano fin dall'inizio, ma sarebbe soltanto il prodotto di istinti opposti.

Si tratta di una spiegazione dialettica dell'uomo e della realtà. Questa teoria, che spiega tutta la realtà e l'attività psichica dell'uomo come prodotto di due forze o istinti opposti, ha trovato una eco nella teoria di Sigmund Freud (1856-1939), che scrive: «*Alcuni lettori di questo saggio potrebbero inoltre avere l'impressione di aver udito troppo spesso la formula della lotta tra Eros e pulsione di morte. Usata per contraddistinguere il processo d'inciviltamento cui l'umanità è sottoposta, essa fu riferita anche allo sviluppo dell'individuo e per giunta fu ritenuta atta a rivelare il segreto della vita organica in generale»*<sup>10</sup>.

Il rifiuto della sostanzialità dell'anima umana e della dimensione personale dell'uomo rappresenta come un “filo rosso” che accomuna importanti rappresentanti di tutta la filosofia moderna.

«*Ciò che si è convenuto di definire come la filosofia moderna — precisa il filosofo francese Pierre Manent — si forma nel XVII secolo con una presa di posizione polemica contro la filosofia di Aristotele, e più precisamente contro la sua fisica e la sua metafisica, e più precisamente ancora contro la sua dottrina della “sostanza”, che riguarda la natura in generale e l'uomo in modo speciale. Che quest'ultimo sia sostanza, “forma sostanziale”, con un suo rango all'interno di una gerarchia di sostanze o di forme, che sia una natura, con un suo rango, il rango delle nature sia animali che razionali, in una gerarchia di nature, che l'anima umana sia la “forma” del corpo umano, è questo insegnamento di Aristotele che era stato adottato nei suoi punti essenziali dalla dottrina cattolica e che Descartes [René (1596-1650)] come Hobbes [Thomas (1588-1679)], Spinoza [Baruch (1632-1677)] come Locke [John (1632-1704)] si mettono a distruggere implacabilmente. Che l'uomo sia una sostanza, e una sostanza unica, rappresenta il Car-*

<sup>8</sup> La ragione «[...] ist die höchste Hur, die der Teufel hat» (M. LUTERO, *Predigt am zweiten Sonntag nach Epiphanie*, in *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 73 voll., Böhlau Nachfolger, Weimar (Impero Germanico) 1914, vol. LI, p. 126, vv. 9-10).

<sup>9</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, 1799, trad. it., a cura di Salvatore Spera, Queriniana, Brescia 1989, pp. 43-44 (trad. modificata da me).

<sup>10</sup> SIGMUND FREUD, *Il disagio della civiltà*, trad. it., in *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. X, 1924-1929. *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, pp. 553-630 (p. 625).

thago delenda *della nuova filosofia*»<sup>11</sup>. Questa dottrina, nella sua forma cattolica, afferma che l'anima è tanto sostanza, cioè capace di esistenza autonoma, quanto forma del corpo, cioè, come principio vitale, è anche principio di tutte le attività con le quali la vita si manifesta in tutte le sue funzioni: vegetative, sensitive e razionali.

L'intento anti-cattolico si è diretto contro la dottrina rivelata, anche se nella tradizione occidentale di essa sono stati mantenuti implicitamente importanti elementi.

«Abbiamo visto che dall'inizio del tempo moderno — scrive il teologo e filosofo tedesco di origini italiane don Romano Guardini (1885-1968) — si viene elaborando una cultura non-cristiana. Per lungo tempo la negazione si è diretta solo contro il contenuto stesso della Rivelazione; non contro i valori etici, individuali o sociali, che si sono sviluppati sotto il suo influsso. Anzi, la cultura moderna ha preteso di riposare precisamente su quei valori. Secondo questo punto di vista, largamente adottato dagli studi storici, valori come ad esempio quelli della personalità e dignità individuale, del rispetto reciproco, dell'aiuto scambievole, sono possibilità innate nell'uomo che i tempi moderni hanno scoperto e sviluppato. Certamente la cultura umana dei primi tempi del cristianesimo ha favorito la loro germinazione, mentre nel Medio Evo sono state ulteriormente sviluppate dalla preoccupazione religiosa per la vita interiore e la carità attiva; ma poi questa autonomia della persona ha preso coscienza di sé ed è divenuta una conquista naturale, indipendente dal cristianesimo. Questo modo di vedere si esprime in molteplici forme ed in modo particolarmente rappresentativo nei diritti dell'uomo al tempo della Rivoluzione francese. In verità questi valori e queste attitudini sono legati alla Rivelazione, la quale si trova in un particolare rapporto riguardo a ciò che è immediatamente-umano. [...] Il carattere di persona è essenziale all'uomo, ma esso diviene visibile allo sguardo ed accettabile alla volontà, quando, in grazia della adozione a figli di Dio e della Provvidenza, la Rivelazione schiude il rapporto col Dio vivo e personale»<sup>12</sup>.

Guardini precisa che la verità sull'uomo può essere conosciuta fino a un certo punto per mezzo della ragione, ma che solo la Rivelazione consente

una conoscenza più profonda dell'uomo e, in particolare, della sua dimensione personale. Per questo, il rifiuto della Rivelazione oscura tale conoscenza: «[...] *in realtà* — continua Guardini — *si era rivelato un vuoto che esisteva ormai da lungo tempo. L'autentica personalità, assieme al suo mondo di valori e di atteggiamenti, era scomparsa dalla coscienza col rifiuto della Rivelazione*»<sup>13</sup>. Il rifiuto della Rivelazione, e quindi il rifiuto della fede in Dio come persona e nella creazione, ha prodotto i suoi effetti solo con il tempo, perché intere generazioni sono cresciute e sono vissute in una cultura che per molto tempo ha potuto alimentarsi ancora della sua eredità cristiana: «*La conoscenza della persona è perciò legata alla fede cristiana. La persona può essere affermata e coltivata per qualche tempo anche quando tale fede si è spenta, ma poi gradatamente queste cose vanno perdute*»<sup>14</sup>. Gli uomini non si sono ancora resi completamente conto delle conseguenze della scristianizzazione: «*Già Nietzsche [Friedrich (1844-1900)] — scrive Guardini — aveva ammonito che il moderno non-cristiano non aveva ancora compreso che cosa sia essere tale. I vent'anni trascorsi ce ne hanno dato una idea, e non era che l'inizio*»<sup>15</sup>.

Nella sua analisi della fine dell'epoca moderna, scritta appena dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, Guardini ha dato una particolare interpretazione dell'esperienza del nazionalsocialismo nei "vent'anni trascorsi". Mentre il nazionalsocialismo è stato spesso interpretato come l'ultima manifestazione di sistemi autoritari storicamente superati, i crimini del nazionalsocialismo rappresentano per lui l'esito coerente dell'epoca moderna non-cristiana. Se la dignità dell'uomo è strettamente legata alla sua dimensione personale, e questa dipende dalla visione dell'uomo biblica e cristiana, l'allontanamento dalla fede cristiana porta inevitabilmente all'indebolimento del rispetto per la dignità umana e i diritti umani. Ciò che il nazionalsocialismo ha dimostrato in modo radicale e drammatico.

### 3. La dimensione personale dell'uomo

Parlare di "dimensione personale" significa affermare che nell'uomo vi è un principio spirituale, esposto a influenze tanto interne, quanto esterne, ma che, grazie all'uso di ragione e al libero arbitrio,

<sup>11</sup> PIERRE MANENT, *La cité de l'homme*, Flammarion, Parigi 2012, pp. 161-162.

<sup>12</sup> ROMANO GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, 1950, trad. it., in IDEM, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 7-109 (pp. 98-100).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 102.

non è completamente determinato da tali influssi. Alcune filosofie moderne considerano l'immagine che l'uomo ha di sé come una "falsa coscienza". L'uomo è convinto di prendere decisioni meditate e responsabili, mentre di fatto sarebbe determinato da forze precise. Correnti filosofiche e psicologiche moderne hanno formulato loro teorie sulla natura di queste forze e, quindi, una visione dell'uomo riduzionistica. «C'è anzitutto il fatto — prosegue Guardini —, sempre più evidente, che la cultura dei tempi moderni, scienza, filosofia, pedagogia, sociologia, letteratura, ha visto l'uomo sotto una falsa luce; non solamente in determinati aspetti, ma nel suo principio, e perciò nella sua totalità. L'uomo non è quello che ci indicano il positivismo ed il materialismo. Secondo queste teorie egli si "sviluppa" dalla vita animale, che è prodotta a sua volta da non si sa quale differenziazione della materia. Nonostante tanti punti di contatto con la materia, l'uomo è qualche cosa di essenzialmente particolare, poiché viene determinato dallo spirito, che a sua volta non può essere fatto derivare da nulla di materiale. Tutto quello che esso è acquista perciò un carattere proprio che lo differenzia da ogni altro essere vivente»<sup>16</sup>.

La negazione dell'esistenza nell'uomo di una istanza soggetta a influenze interne ed esterne, ma anche capace di coordinare le varie funzioni psichiche e di orientarle verso un fine determinato, lo lascia in balia di ogni influenza e consente anche di interpretarlo in modo riduttivo.

«L'uomo — ancora secondo Guardini — quale è concepito dai tempi moderni non esiste. I rinnovati tentativi di richiuderlo in categorie alle quali egli non appartiene: meccaniche, biologiche, psicologiche, sociologiche, sono tutte variazioni della volontà fondamentale di fare di lui un essere che sia "natura" e diciamo pure natura spirituale. E non si vede ciò che egli è anzitutto ed in modo assoluto: persona finita, che come tale esiste, anche quando non lo voglia, anche quando rinneghi la propria natura. Chiamato da Dio, posto in relazione con le cose e con le altre persone. Persona che ha la stupenda e terribile libertà di conservare o di distruggere il mondo, e persino di affermare e di realizzare se stessa o di abbandonarsi e perdersi»<sup>17</sup>.

Il riduzionismo moderno tende a svalutare la dimensione personale dell'uomo, a considerarla come falsa coscienza, come epifenomeno di pro-

cessi fisiologici, come sovrastruttura di forze istintive, come maschera dell'inconscio collettivo, come «l'insieme dei rapporti sociali»<sup>18</sup>.

#### 4. Psicologia "del profondo"

Quando si parla di psicologia "del profondo" — o psicoanalisi — si potrebbe pensare, che questa forma di psicologia, sviluppata dal medico austriaco Sigmund Freud, proprio in quanto pretende di richiamarsi a una visione "profonda" dell'essere umano, prenda in considerazione il nucleo centrale della persona, cioè quanto di più personale vi è nell'uomo: ma non è così. La psicoanalisi sostiene che la vita psichica cosciente dipende dall'inconscio e contraddice le concezioni della psicologia tradizionale e della filosofia, poiché non sarebbe possibile spiegare i contenuti psichici e le azioni dell'uomo a partire dall'attività psichica cosciente: «Cosa dirà — scrive Freud — dunque il filosofo di una dottrina come la psicoanalisi la quale asserisce al contrario che ciò che è psichico è in sé inconscio, essendo la consapevolezza soltanto una qualità che può aggiungersi o non aggiungersi al singolo atto psichico, e che, quand'anche manchi, nulla di quell'atto viene peraltro mutato?»<sup>19</sup>.

L'inconscio rappresenta, poi, la regione nella quale processi somatici danno origine alle prime rappresentazioni psichiche, che quindi potrebbero essere spiegate adeguatamente solo riconoscendone la base organica: «L'edificio dottrinale della psicoanalisi che abbiamo creato è in realtà una sovrastruttura, che prima o poi ha da essere collocata sul suo fondamento organico; ma questo non ci è ancora noto»<sup>20</sup>. Freud riconosce che la descrizione dei fenomeni da parte della psicoanalisi, anche se più precisa di quelle di altre psicologie, non è ancora soddisfacente e spera nel progresso delle scienze naturali: «Probabilmente — scrive — le carenze della nostra esposizione scomparirebbero se fossimo già nella condizione di sostituire i ter-

<sup>18</sup> Cfr. KARL MARX (1818-1883), *Tesi su Feuerbach*, 1844 (redazione 1845), trad. it. integrale in FEUERBACH. MARX. ENGELS, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di Cornelio Fabro C.S.S.R. (1911-1995), La Scuola, Brescia 1962, pp. 81-84, *Tesi VI*, p. 83 (il testo delle *Tesi* è consultabile anche alla pagina <<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>>).

<sup>19</sup> S. FREUD, *Le resistenze alla psicoanalisi*, trad. it., in *Opere*, cit., vol. X, 1924-1929. *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, cit., pp. 45-58 (p. 53).

<sup>20</sup> IDEM, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it., *ibid.*, vol. VIII, 1915-1917. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, pp. 189-618 (p. 542).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 80.

mini psicologici con quelli della fisiologia o della chimica»<sup>21</sup>.

Nel corso degli anni Freud ha diviso «l'apparato psichico della persona» in tre regioni o istanze: «Super-Io, Io ed Es»<sup>22</sup>, e, per indicare quella regione che prima aveva chiamato “inconscio”, ha ripreso il termine “Es” dal medico tedesco e precursore della psicosomatica Georg Groddeck (1866-1934), perché questo termine caratterizza meglio la proprietà dell'attività psichica inconscia: «Questo pronome impersonale — sostiene Freud — sembra particolarmente adatto a esprimere il carattere precipuo di questa provincia psichica, la sua estraneità all'Io»<sup>23</sup>.

Proprio l'uso di questa preposizione impersonale mette in rilievo il contrasto fra gli elementi impersonali e istintivi dell'essere umano e la sua dimensione personale. In questo Freud riconosce di seguire l'esempio di Groddeck, «[...] il quale ripetutamente insiste nel concetto che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che — per usare la sua espressione — noi veniamo “vissuti” da forze ignote e incontrollabili»<sup>24</sup>.

Molti filosofi e psicologi possono condividere questa teoria, cioè che coscienza, ragione e libero arbitrio non sono determinanti per l'attività psichica e per le azioni, ma che queste sono determinate da «forze ignote e incontrollabili», anche se ciascuna corrente ritiene di essere la sola a interpretarle correttamente.

Per Carl Gustav Jung (1875-1961) le caratteristiche individuali di un uomo non rappresentano una individualità, ma sarebbero solo una facciata, una maschera, che corrispondono al ruolo che la società impone a ogni individuo. Jung si riferisce a una interpretazione dell'etimologia del termine quando utilizza il termine “persona”: «Il termine è veramente appropriato, giacché originariamente Persona era la maschera che portava l'attore e che indicava la parte da lui rappresentata»<sup>25</sup>.

L'uomo si illuderebbe di prendere decisioni autonomamente, in realtà non avrebbe un ruolo attivo:

«Può ben darsi il caso — sostiene Jung — che pensiamo per tutta la vita di tirar dritto per la nostra strada, e possiamo anche non scoprire mai che, in massima parte, siamo comparse sul palcoscenico del teatro del mondo»<sup>26</sup>. La persona, la maschera, costringerebbe a recitare sempre e solo un preciso ruolo, cioè di realizzare solamente una piccola parte della disposizione innata comune a tutti gli uomini: «Solo perché la Persona è un segmento più o meno accidentale o arbitrario della psiche collettiva, possiamo cadere nell'errore di considerarla anche in toto, come qualcosa d'individuale; ma come dice il nome, essa è solo una maschera della psiche collettiva, una maschera che simula l'individualità, che fa credere agli altri che chi la porta sia individuale (ed egli stesso vi crede), mentre non si tratta che di una parte rappresentata in teatro, nella quale parla la psiche collettiva. Se analizziamo la Persona, stacciamo la maschera e scopriamo che ciò che pareva individuale è, in fondo, collettivo, in altre parole che la Persona era soltanto la maschera della psiche collettiva. Tutto sommato, la Persona non è nulla di “reale”. È un compromesso fra l'individuo e la società su “ciò che uno appare”»<sup>27</sup>.

## 5. “Neurofilosofia”

I progressi delle neuroscienze hanno alimentato la speranza di poter spiegare in un tempo non troppo lontano tutta l'attività psichica come prodotto di processi neurobiologici. L'identità personale sarebbe solo l'associazione di proprietà e contenuti psichici differenti, ma non una istanza autonoma e con una continuità nel tempo. Scrive Jung: «Supponiamo che fusione e scissione divengano comuni, vale a dire, supponiamo che divenga del tutto comune che quando persone diverse si incontrano per strada si fondano in un solo corpo. Oppure, nel caso della scissione, immaginiamo che una singola persona possa ramificarsi in cinque persone identiche come risultato della divisione del suo corpo originario. Se tali casi divenissero comuni, avremmo problemi molto seri con la nostra nozione di identità personale. Credo che, probabilmente non avrebbe più applicazione»<sup>28</sup>.

Per Gerhard Roth, professore di Fisiologia del Comportamento all'Università di Brema, in Ger-

<sup>21</sup> IDEM, *Al di là del principio del piacere*, trad. it., *ibid.*, vol. IX, 1917-1923. *L'Io e l'Es e altri scritti*, pp. 187-249 (p. 245).

<sup>22</sup> IDEM, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, trad. it., *ibid.*, vol. XI, 1930-1938, pp. 115-284 (p. 184).

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> IDEM, *L'Io e l'Es*, trad. it., *ibid.*, vol. VIII, 1915-1917. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, cit., pp. 471-520 (p. 486).

<sup>25</sup> CARL GUSTAV JUNG, *L'Io e l'inconscio*, 1928, trad. it., in IDEM, *Due testi di psicologia analitica*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 121-314 (p. 155).

<sup>26</sup> ANIELA JAFFÉ (1903-1991) (a cura di), *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, 1961, trad. it., ed. riveduta e accresciuta, Rizzoli, Milano 1997, p. 125.

<sup>27</sup> C. G. JUNG, *L'Io e l'inconscio*, cit., p. 154-155.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 251-252.

mania, tutta l'attività psichica sarebbe solo il prodotto dell'attività cerebrale e l'immagine che ciascuno ha della realtà sarebbe solo una costruzione e questo varrebbe anche per l'io: «*Non solo le cose da me percepite — argomenta — sono costrutti nella realtà, io stesso sono un costrutto*»<sup>29</sup> e ancora: «*La realtà non è un costrutto del mio io, poiché io stesso sono un costrutto*»<sup>30</sup>.

Fra i “neurofilosofi” vi sono alcuni studiosi che mettono in discussione anche la particolarità del vissuto umano: per questo sono state formulate ipotesi fantasiose su marziani e “zombi”, cioè esseri simili all'uomo, ma che non possiedono l'autocoscienza umana.

### 6. Fatali conseguenze dell'uso moderno del concetto di “persona”

Alcuni autori moderni intendono con persona qualcosa di diverso rispetto alla tradizione cristiana. Per l'antropologia cristiana la dimensione personale dell'uomo è strettamente collegata all'idea di un'anima individuale, spirituale e immortale, presente in ogni individuo fin dal concepimento, in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio e che caratterizza il suo sviluppo per tutta la sua vita.

Per essi l'uomo non è persona, ma lo diventa, cioè sviluppa un'identità particolare e consapevolezza di sé o assumendo un determinato ruolo sociale che gli è stato imposto dalla società, oppure quando il sistema nervoso centrale si è sviluppato in modo tale da permettergli un sufficiente grado di autocoscienza interagendo con altri uomini e con l'ambiente.

La teoria che l'uomo non è una persona fin dall'inizio, ma che lo diventa in una determinata fase dello sviluppo ha conseguenze importanti. Ogni individuo sarebbe dapprima solo un essere vivente con un patrimonio genetico determinato e con un sistema nervoso centrale in via di sviluppo, per cui non gli vengono ancora riconosciuti né una dignità di persona e neppure diritti umani. Se un individuo non è di per sé persona, si pone la questione come, quando e da chi gli deve essere riconosciuta la dimensione personale.

I crimini dei nazionalsocialisti hanno scosso la visione ottimistica della storia: ci si è resi conto che l'individuo non è protetto dagli abusi di una legisla-

zione ingiusta neanche in moderni Stati di diritto. È sembrato quindi necessario proteggere ogni individuo da possibili violazioni.

Il Preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani approvata e proclamata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite afferma «[...] *che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo*». La dichiarazione sottolinea inequivocabilmente che la dignità umana appartiene a ogni membro della famiglia umana, e vuole quindi proteggere ogni essere umano da ogni arbitrio anche da parte dello Stato. Dichiarò pure «[...] *che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo*»<sup>31</sup>.

Non pochi autori contemporanei contraddicono i principi della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani: un caso estremo è rappresentato dalla proposta di alcuni “bioeticisti” di legittimare il cosiddetto aborto postnatale<sup>32</sup>.

### 7. La teoria dell'aborto “post-natale”

Alberto Giubilini e Francesca Minerva, due “bioeticisti”, sostengono, per esempio, che alcuni genitori sono svantaggiati, se certe malattie o malformazioni dei figli possono essere diagnosticate solo verso la fine della gravidanza, quando un'interruzione della gravidanza non è più consentita, o addirittura dopo la nascita. I due studiosi sostengono una concezione singolare di persona: «*Noi consideriamo come persona un individuo che è capace di attribuire alla propria esistenza (per lo meno) alcuni valori fondamentali, così che può sentire come perdita se viene privato della sua esistenza. Questo significa che molti [sic!] animali e uomini con un handicap mentale sono persone, ma che tutti gli individui che non sono in grado di attribuire*

<sup>29</sup> GERHARD ROTH, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit [Il cervello e la sua realtà]*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1996, p. 329.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>31</sup> ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *Dichiarazione dei Diritti Umani*, del 10 dicembre 1948, alla pagina <<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=itn>>, consultata il 19-5-2016 (entrambi i brani).

<sup>32</sup> ALBERTO GIUBILINI e FRANCESCA MINERVA, *After-birth Abortion. Why should the Baby Live?*, in *JME Online First*, 2-3-2012, alla pagina <[https://kuruc.info/galeriaN/egyeb/after-birth\\_abortion.pdf](https://kuruc.info/galeriaN/egyeb/after-birth_abortion.pdf)>.

un qualche valore alla propria esistenza non sono persone»<sup>33</sup>. Secondo queste considerazioni stravaganti si potrebbe uccidere un essere umano se questi non è ancora o non più in grado di essere cosciente del valore della propria vita. Non gli si procurerebbe alcun danno, poiché non potrebbe rendersi conto di patirlo<sup>34</sup>. Dal momento che in molti Paesi la legge consente di praticare l'aborto nei primi mesi di gravidanza, questo diritto dovrebbe essere esteso all'uccisione del feto e addirittura del neonato, in quest'ultimo caso con un "aborto post-natale". Solo in una fase più avanzata dello sviluppo l'essere umano potrebbe essere riconosciuto come persona, quando avesse raggiunto un certo grado di autocoscienza e avesse pure un progetto di vita. Se un bambino ha raggiunto questo grado di sviluppo, ciò dovrebbe essere deciso da neurologi e psicologi<sup>35</sup>, che avrebbero la competenza di decidere se un neonato può essere ucciso.

## 8. Conclusioni

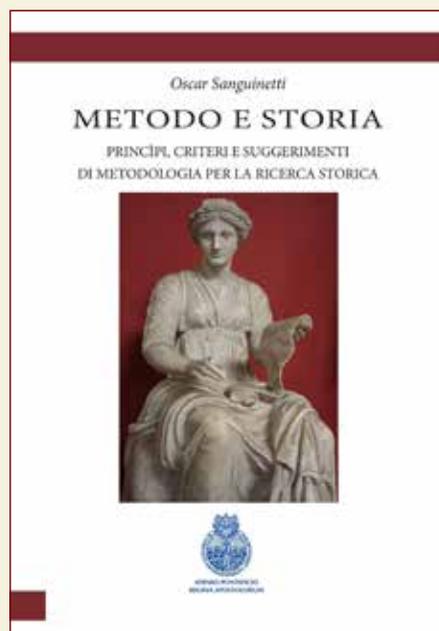
Il concetto di uomo come persona è una conquista dell'antropologia cristiana, che si basa sulla idea che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Al giorno d'oggi il concetto di persona viene utilizzato spesso indipendentemente dal suo significato originario, senza che ci sia una definizione condivisa.

Per noi cristiani il concetto di persona rimanda alla particolare dignità dell'uomo e, per questo, tendiamo a parlare di persona anche in questioni bioetiche, la discussione però diventa filosofica. Molti interlocutori possono avere altre concezioni e soprattutto sostenere che l'uomo non è persona fin dall'inizio e che con il suo decadimento psichico può perdere la sua dignità di persona. Appare quindi consigliabile parlare piuttosto dell'uomo come del membro della famiglia umana, secondo la formula utilizzata dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Sulla definizione di persona si può discutere, dal punto di vista scientifico un esame genetico può invece dimostrare inequivocabilmente che l'embrione è già un nuovo membro della famiglia umana.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 4.



OSCAR SANGUINETTI

## Metodo e storia

### Principi, criteri e suggerimenti di Metodologia per la ricerca storica

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*,  
Roma 2016, 320 pp., € 22

ISBN 978-88-96990-22-3

[ordinabile presso la libreria dell'Ateneo ([libreria@arcol.org](mailto:libreria@arcol.org)),  
oppure a **Internet Bookshop** (<<http://www.ibs.it>>)  
oppure a **Libreria Universitaria**  
(<<http://www.libreriauniversitaria.it/>>)]

*Metodo e storia* nasce dalle lezioni che l'Autore ha tenuto nell'ambito del corso di Metodologia della Ricerca Storica del Corso di Laurea in Scienze Storiche dell'Università Europea di Roma negli anni 2006-2010.

Pur nella convinzione che concettualmente, e in parte fattualmente, esista un unico modo di procedere nella ricerca e, in larga misura, anche nella narrazione storica, il corso è stato progettato e svolto come specialmente indirizzato a studenti di Storia Moderna e Contemporanea.

Il volume propone di un insieme di concetti, annotazioni, avvertenze, suggerimenti — in gran parte sperimentati "sul campo" — intesi a guidare i passi dello storico e a facilitarne il lavoro, senza pretesa di proporsi come un trattato o un manuale organico della materia. È rivolto specialmente alla pratica del lavoro storiografico, mentre accosta soltanto — pur non tralasciandole — le grandi questioni della natura, del senso e del fine della storia e dello statuto epistemologico della disciplina storica in generale. Infine, essendo stato svolto in un ateneo cattolico, il corso ha incluso intenzionalmente riferimenti — mantenuti nel volume — indirizzati a chi volesse scrivere di storia senza rinunciare alla propria identità religiosa, evitando, nel contempo, di venir meno alle "regole dell'arte" del "mestiere" di storico.

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'eclettico 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 trascinante, 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.

## La politica gnostica

L'identificazione fra sogno e realtà elevata alla dignità di principio ha conseguenze pratiche che possono apparire strane, ma che non si possono considerare sorprendenti. L'analisi critica del rapporto causa-effetto nella storia è bandita e quindi diventa impossibile in politica la razionale coordinazione fra mezzi e fini. Le società gnostiche e i loro *leaders* riconoscono certo i pericoli che si profilano contro la loro esistenza, ma questi pericoli non possono essere fronteggiati con azioni adeguate nel mondo della realtà. Si tende piuttosto a fronteggiarli per via di operazioni magiche nel mondo di sogno, come la disapprovazione, la condanna morale, le dichiarazioni di intenzioni, i manifesti, gli appelli all'opinione pubblica mondiale, la condanna dei nemici come aggressori, il mettere fuori legge la guerra, la propaganda per la pace mondiale e per un governo mondiale, ecc. La corruzione intellettuale e morale che si manifesta nel complesso di siffatte operazioni magiche può pervadere la società con l'atmosfera maniacale e spettrale di un manicomio, come possiamo sperimentare nella crisi occidentale del nostro tempo [1960].

Eric Voegelin

## Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

[www.culturaeidentita.org](http://www.culturaeidentita.org)

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

Anno VIII, 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](mailto: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*".

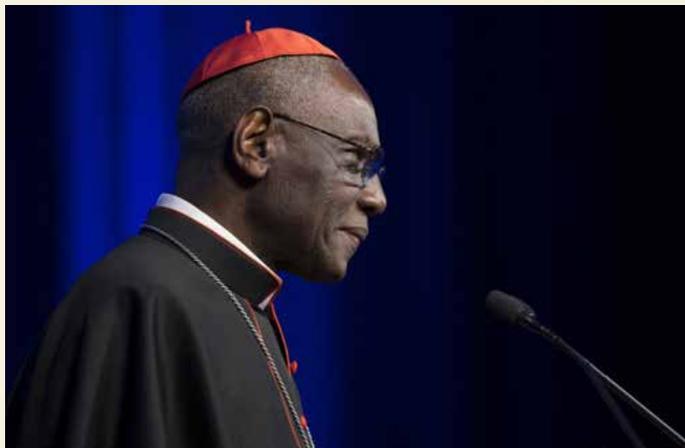
**I dati personali sono trattati a tenore  
della vigente disciplina sulla privacy.**

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 5 giugno 2016,  
festa di san Bonifacio, vescovo e martire**

*Il testo del discorso tenuto dal Prefetto della Congregazione all'importante raduno annuale di laici cattolici americani che hanno risposto all'appello di san Giovanni Paolo II per una "nuova evangelizzazione". Un grido di allarme per la condizione in cui versa la Chiesa sotto l'attacco dei "demòni" ideologici del relativismo morale: ma anche un accorato annuncio di fede e di speranza*



## «Siate profetici. Siate fedeli. Pregate»\*

del card. Robert Sarah

### 1. Considerazioni introduttive

Grazie per avermi invitato a questo straordinario incontro, che mi fa trovare in compagnia di un pubblico così illustre.

Come ben sapete, ciò che accade negli Stati Uniti ha ripercussioni ovunque. L'intero globo guarda a voi, in attesa e in preghiera, per vedere ciò che l'America decide riguardo alle pressanti sfide che il mondo deve affrontare oggi: tanta è la vostra influenza e la vostra responsabilità.

Non lo dico con leggerezza, perché ci troviamo in tempi infausti.

### 2. La situazione del mondo e la missione della Chiesa

Il rapido sviluppo sociale ed economico del mezzo secolo passato non è stato accompagnato da un progresso spirituale altrettanto fervido, dal momento che

sotto i nostri occhi sta quel fenomeno che Papa Francesco chiama la «globalizzazione dell'indifferenza»<sup>1</sup>.

Essa è il risultato di avere ceduto all'illusione di essere autosufficienti, ovvero che l'uomo sia la misura di se stesso, in un individualismo dilagante. Nelle nostre società si manifesta nel timore di soffrire, nel nostro chiudere gli occhi e il cuore ai poveri e a chi è più vulnerabile e, in modo assai spregevole, quando emarginiamo il nascituro e l'anziano.

Quando, nella costituzione apostolica *Humanae salutis*, san Giovanni XXIII (1958-1963) ha profeticamente annunciato il Concilio Vaticano II, ha sottolineato anche che la comunità umana era «gravemente turbata»<sup>2</sup> nel suo tentativo di costruire un nuovo ordine mondiale in cui l'umanità si affida interamente alle soluzioni tecniche e scientifiche invece che a Dio.

Oggi stiamo assistendo alla fase successiva, quella degli sforzi — e della loro consumazione — per costruire un paradiso in terra utopico e senza Dio, una fase in cui si nega insieme il peccato e la caduta. Ma la morte di Dio si traduce nel funerale del bene, del-

\* Testo dell'intervento del cardinale guineano Robert Sarah al XII National Catholic Prayer Breakfast — evento di preghiera per la nazione, inaugurato nel 2004 in risposta all'appello di papa San Giovanni Paolo II (1978-2005) per la nuova evangelizzazione, che raduna ogni anno più di mille persone nella capitale federale —, tenutosi a Washington (D.C.) il 16 e 17 maggio scorsi; il discorso, del 17 maggio, è ripreso, con il medesimo titolo, da *The Catholic World Report*, del 18-5-2016, alla pagina <[http://www.catholicworldreport.com/Blog/4788/full\\_text\\_cardinal\\_sarah\\_at\\_the\\_national\\_catholic\\_prayer\\_breakfast.aspx](http://www.catholicworldreport.com/Blog/4788/full_text_cardinal_sarah_at_the_national_catholic_prayer_breakfast.aspx)>, consultata il 22-5-2016. Tutte le pagine citate sono state consultate in questa data. Traduzione e note redazionali.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Messaggio "Non più schiavi, ma fratelli" per la celebrazione della XLVIII Giornata Mondiale della Pace*, del 1° gennaio 2015, n. 6, alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20141208\\_messaggio-xlviij-giornata-mondiale-pace-2015.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20141208_messaggio-xlviij-giornata-mondiale-pace-2015.html)>.

<sup>2</sup> SAN GIOVANNI XXIII, *Costituzione apostolica "Humanae salutis" per l'indizione del SS. Concilio Ecumenico Vaticano II*, del 25 dicembre 1961, n. 3, alla pagina <[https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_j-xxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html)>.

la bellezza, dell'amore e della verità. Il bene diventa il male, il bello è il brutto, l'amore si traduce nella soddisfazione degli istinti sessuali primari e le verità sono tutte relative.

Così, oggi nelle società avanzate, non solo si accetta e si tollera ogni sorta d'immoralità, ma la si promuove anche come fosse un bene sociale. Il risultato è l'ostilità verso i cristiani e, sempre più spesso, la persecuzione religiosa.

Questo appare con tutta chiarezza nella minaccia che sta colpendo le società riguardo alla famiglia per mezzo di una demoniaca "ideologia di genere", un impulso mortale che un mondo sempre più tagliato fuori da Dio a causa del "colonialismo ideologico" sta sperimentando.

Papa san Giovanni XXIII ha osservato nel 1962: «[...] compiti vastissimi sovrastano la Chiesa, come sappiamo avvenuto in ogni più tragica situazione. Questo si richiede ora alla Chiesa: di immettere l'energia perenne, vivificante, divina del Vangelo nelle vene di quella che è oggi la comunità umana»<sup>3</sup>.

Questa è ancora la sfida che la Chiesa sta affrontando ai nostri giorni più ancora che nel 1962 [sic], e questo è il nostro compito odierno, quello di cui ho parlato nel mio libro *Dio o niente*: «Oggi la Chiesa deve combattere controcorrente, con coraggio e speranza, senza temere di alzare la voce per denunciare gli ipocriti, i manipolatori e i falsi profeti. In duemila anni, la Chiesa ha affrontato molti venti contrari, ma alla fine delle strade più aride, ha comunque riportato la vittoria»<sup>4</sup>.

### 3. La famiglia

«Attraverso la famiglia passano il futuro della Chiesa e il futuro del mondo»<sup>5</sup>. Queste parole profetiche di san Giovanni Paolo II mostrano come la Chiesa, nel nostro tempo, deve soprattutto difendere e promuovere la bellezza della famiglia cristiana nella fedeltà al disegno di Dio. Nella sua esortazione post-sinodale sulla famiglia *Amoris laetitia* («La gioia dell'amore»), papa Francesco afferma chiaramente che «[...] in nessun modo la Chiesa deve rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza [...] né proporre meno di quanto Gesù offre all'essere umano»<sup>6</sup>. Questo è il

motivo per cui il Santo Padre difende apertamente ed energicamente l'insegnamento della Chiesa sulla contraccezione, sull'aborto, sull'omosessualità, sulle tecnologie riproduttive, sulla educazione dei bambini e su molto altro ancora. Nei miei primi cinque anni da arcivescovo di Conakry in Guinea (Africa) ho ritenuto mio compito dedicare tutte le mie lettere pastorali alla famiglia. Forse solo la bellezza della famiglia può risvegliare il desiderio di Dio nei recessi più interni della coscienza dei nostri fratelli e delle nostre sorelle e guarire le ferite inferte alla nostra umanità dal peccato.

San Giovanni Paolo II, il Papa della nuova evangelizzazione, descrive nella *Familiaris consortio*<sup>7</sup> come la famiglia è il primo luogo dove il Vangelo viene accolto ed è anche il primo araldo del Vangelo. Quanto è vero questo!

L'amore generoso e responsabile degli sposi, reso visibile attraverso la donazione reciproca dei genitori, che accolgono e nutrono i figli come un dono di Dio, rende visibile l'amore nella nostra generazione. Rende presente la perfetta carità della Trinità. «Ebbene, sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità»<sup>8</sup>, ha scritto sant'Agostino (354-430).

Fin dall'inizio della creazione, Dio, che è comunione di persone — Padre, Figlio e Spirito Santo, tre persone diverse in una sola — ha incorporato la struttura trinitaria nella nostra stessa natura. Nel mio continente di origine, l'Africa, si dice: «L'uomo è nulla senza la donna, la donna è nulla senza l'uomo, e i due sono nulla senza un terzo elemento, cioè il figlio». Il Dio Uno e Trino abita in ciascuno di noi e imbeve tutto il nostro essere che è l'immagine e la somiglianza di Dio stessa.

Ogni essere umano, come le persone della Trinità, ha la capacità di unirsi con altre persone in comunione attraverso il *vinculum caritatis* — il vincolo della carità — dello Spirito Santo. La famiglia è una preparazione naturale e un'anticipazione della comunione, che diventa possibile quando siamo uniti a Dio. La famiglia, per così dire, è una naturale *praeparatio evangelica*, inscritta nella nostra natura.

Per questo motivo il diavolo è così occupato a distruggere la famiglia. Se si distrugge la famiglia, si

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> ROBERT SARAH, *Dio o niente. Conversazione con Nicolas Diat*, trad. it., Cantagalli, Siena 2015, p. 206.

<sup>5</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, *Parole pronunciate al termine dell'incontro con i parroci e il clero della diocesi di Roma*, del 26 febbraio 2004, alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040226\\_clergy-rome.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/february/documents/hf_jp-ii_spe_20040226_clergy-rome.html)>.

<sup>6</sup> FRANCESCO, *Esortazione apostolica postsinodale "Amoris laetitia" sull'amore nella famiglia*, del 19 marzo 2016, n. 307. Fra le numerose edizioni cartacee cfr. PAPA FRANCESCO, *Amo-*

*ris laetitia. Esortazione apostolica sull'amore nella famiglia*, introduzione di Chiara Giaccardi e Mauro Magatti, indici a cura di Giuliano Vigni, Libreria Editrice Vaticana-San Paolo, Città del Vaticano-Milano 2016; il documento in formato PDF si trova alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html)>.

<sup>7</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica "Familiaris consortio" circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi*, del 22 novembre 1981, n. 39; alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html)>, consultata il 21-5-2016.

<sup>8</sup> SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, 8, 8, 12.

perdono i fondamenti antropologici datici da Dio e così rimane meno efficace la Buona Novella salvatrice di Gesù Cristo: l'amore dono di sé, l'amore fecondo.

San Giovanni Paolo spiegava che, se è vero che la famiglia è il luogo dove più che in qualsiasi altro luogo gli esseri umani possono fiorire e veramente essere se stessi, essa è anche un luogo dove gli esseri umani possono essere feriti umanamente e spiritualmente.

La rottura dei rapporti fondamentali della vita di una persona — attraverso la separazione, il divorzio o modi distorti d'impostare la famiglia, come la convivenza e le unioni omosessuali — è una ferita profonda, che chiude il cuore all'amore oblativo fino alla morte e può persino portare al cinismo e alla disperazione.

Queste situazioni causano danni ai bambini piccoli inoculando loro un profondo dubbio esistenziale sull'amore. Esse sono uno scandalo — un ostacolo — che impedisce ai più vulnerabili di credere in questo amore, nonché un peso schiacciante che può impedire loro di aprirsi alla potenza guaritrice del Vangelo.

Le società avanzate, fra cui — mi dispiace — si colloca anche questa nazione, hanno fatto e continuano a fare tutto il possibile per legalizzare tali situazioni. Ma questa non potrà mai essere la soluzione autentica. È come mettere bende su una ferita infetta: essa continuerà ad avvelenare il corpo finché non si prenderanno gli antibiotici.

Purtroppo, l'avvento delle tecniche di riproduzione artificiale, la maternità surrogata, il cosiddetto "matrimonio" omosessuale e altri mali derivanti dalla ideologia di genere, infliggeranno ferite ancora più numerose nelle generazioni con le quali viviamo.

Ecco perché è così importante lottare per proteggere la famiglia, la prima cellula della vita della Chiesa e di ogni società. Non si tratta di idee astratte. Non è una guerra ideologica fra idee in concorrenza. Si tratta di difendere noi stessi, i bambini e le generazioni future da una ideologia demoniaca che dice che i bambini non hanno bisogno di una madre e di un padre. Che nega la natura umana e vuole tagliare fuori intere generazioni da Dio.

#### 4. La libertà religiosa

Vi incoraggio a fare vero uso della libertà come l'hanno voluta i vostri padri fondatori, altrimenti la perderete. In tanti altri Paesi, quasi ogni giorno, sentiamo parlare di spietate decapitazioni, di inutili attentati con esplosivi contro le chiese, di incendi di orfanotrofi e di espulsioni spietate di intere famiglie dalle case e ogni altra forma di aggressione che le

minoranze religiose soffrono in tutto il mondo, solo a causa delle loro credenze. Addirittura, in questo ancor giovane XXI secolo, che ha appena sedici anni, un milione di persone è stato martirizzato in tutto il mondo a causa della fede in Gesù Cristo.

Eppure la violenza contro i cristiani non è solo fisica: è anche politica, ideologica e culturale. Questa forma di persecuzione religiosa è altrettanto dannosa, anche se meno visibile. Non distrugge fisicamente, ma spiritualmente: demolisce l'insegnamento di Gesù e della sua Chiesa e, di conseguenza, i fondamenti della fede per condurre le anime fuori strada. Con questa violenza, i leader politici, i gruppi di pressione e i mass media cercano di neutralizzare e di spersonalizzare la coscienza dei cristiani, in modo da diluirli in una società fluida senza religione e senza Dio. Questa è la volontà del Maligno: chiudere il cielo... per invidia.

Non si vedono segni di questa guerra insidiosa anche in questa grande nazione, gli Stati Uniti? Nel nome della "tolleranza" gli insegnamenti della Chiesa sul matrimonio, sulla sessualità e sulla persona umana vengono smantellati. La legalizzazione del matrimonio fra persone dello stesso sesso, l'obbligo di accettare la contraccezione all'interno dei programmi di assistenza sanitaria e persino "progetti di legge sui gabinetti", il cui scopo è permettere agli uomini di utilizzare i servizi igienici e gli spogliatoi delle donne. Non dovrebbe un uomo "biologico" usare i bagni riservati agli uomini? Vi è cosa più ragionevole di questa?

Quanto in basso sta affondando una nazione costruita su un insieme di istanze morali riguardanti Dio, la persona umana, il senso della vita e la finalità della società, fissata dai primi coloni e fondatori americani! Dio è chiamato nelle vostre carte fondamentali "Creatore" e "Supremo Giudice" degli individui e del governo. La persona umana dotata di diritti, concessi da Dio e quindi inalienabili, a «*la vita, la libertà e il perseguimento della felicità*»<sup>9</sup>. George Washington (1732-1799) ha scritto che «*l'istituzionalizzazione della libertà civile e religiosa è stato il movente che mi ha spinto sul campo di battaglia*»<sup>10</sup>.

Oggi, ci troviamo di fronte a una battaglia contro una malattia che ha invaso il nostro mondo. Lo ripeto: si tratta di una battaglia contro una malattia. Questo è

<sup>9</sup> Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America, alla pagina <[https://it.wikipedia.org/wiki/Dichiarazione\\_d'indipendenza\\_degli\\_Stati\\_Uniti\\_d'America](https://it.wikipedia.org/wiki/Dichiarazione_d'indipendenza_degli_Stati_Uniti_d'America)>.

<sup>10</sup> George Washington to the Ministers, Elders, Deacons, and Members of the Reformed German Congregation of New York, New York, 27 novembre 1783, in JOHN C. FITZPATRICK (a cura di), *The Writings of George Washington from the Original Manuscript Sources. 1745-1799*, 39 voll., Government Printing Office, Washington (D.C.) 1931-1940, vol. XXVII, 11 giugno 1783-28 novembre 1784, p. 249.

ciò che ci fronteggia. Io chiamo questa malattia “la liquidazione, l’eclissi di Dio”. Papa Francesco descrive la causa di questa “malattia”. Cito: «*La libertà religiosa non è solo quella di un pensiero o di un culto privato. È libertà di vivere secondo i principi etici conseguenti alla verità trovata, sia privatamente che pubblicamente. Questa è una grande sfida nel mondo globalizzato, dove il pensiero debole — che è come una malattia — abbassa anche il livello etico generale, e in nome di un falso concetto di tolleranza si finisce per perseguire coloro che difendono la verità sull’uomo e le sue conseguenze etiche*»<sup>11</sup>.

Quali sono i rimedi contro questa malattia? Che cosa dobbiamo fare per proteggere la famiglia, la libertà religiosa e il matrimonio, come ce li ha rivelati Dio?

### 5. Osservazioni conclusive

Davanti a questi convenuti così illustri, formulo umilmente tre suggerimenti.

In primo luogo: *siate profetici*. Il libro dei *Proverbi* ci dice: «*Senza la rivelazione, il popolo diventa sfrenato*» (Pv 29, 18). Osservate con cura — nella vostra vita, nelle vostre case, nei vostri luoghi di lavoro — come, nella vostra nazione, Dio viene eroso, eclissato, liquidato. Il beato papa Paolo VI (1963-1978) lo ha visto, quando, nel 1968, coraggiosamente ha scritto per la Chiesa, l’enciclica *Humanae vitae*<sup>12</sup>. Quali sono le minacce per l’identità cristiana e per la famiglia oggi? L’ISIS, la crescente influenza della Cina, la colonizzazione delle ideologie come il *gender*? Come reagiamo?

*Siate fedeli*: questo è il mio secondo suggerimento. In particolare per voi, uomini e donne chiamati a influire anche nella sfera politica: voi avete la missione di portare la Divina Rivelazione, in modo che conti, nella vita dei vostri concittadini. Sostenete i principi saggi dei vostri padri fondatori. Non abbiate paura di proclamare la verità con amore, in particolare quella sul matrimonio secondo il disegno di Dio, con lo stesso coraggio di san Giovanni Battista, che rischiava la vita per proclamare la verità. La battaglia per salvaguardare le radici del genere umano è forse la sfida più grande che il nostro mondo abbia dovuto

affrontare dalle sue origini. Santa Caterina da Siena (1347-1480) ha detto che occorre proclamare la verità e non tacere per paura.

Terzo: *Pregate*. Talvolta, davanti agli avvenimenti del mondo, della nostra nazione o anche della Chiesa, l’esiguità dei frutti della preghiera potrebbe tentarci di scoraggiamento, come Sisifo nel mito greco, condannato a rotolare un grosso masso in salita, solo per vederlo poi rotolare giù di nuovo non appena raggiunta la cima. Papa Benedetto XVI (2005-2013), ora emerito, nella *Deus caritas est* ci incoraggia: «*Chi prega non spreca il suo tempo, anche se la situazione ha tutte le caratteristiche dell’emergenza e sembra spingere unicamente all’azione*»<sup>13</sup>.

Sia in dottrina, sia in morale, come anche nelle decisioni quotidiane, il cuore della preghiera sta nel discernere la volontà di Dio. Questo può avvenire solo in momenti prolungati di silenzio in cui, come Elia prima delle minacce terribili della regina Gezabele (cfr. *1Re* 18), lasciamo che il «vento leggero» (*1Re* 19, 12) di Dio ci illumini e ci confermi nel nostro cammino per fare la volontà di Dio. Questo fu il silenzio virginale della Beata Madre. A un matrimonio, al banchetto di nozze di Cana, quando per una nuova famiglia «non hanno più vino» (*Gv* 2, 3), Maria, nostra Madre, ha avuto fede nella grazia data da Gesù di donare la gioia di un amore traboccante: *Amoris laetitia*. Ella ha pronunciato le sue ultime parole [di quelle riportate dai vangeli]: «*Fate quello che vi dirà*» (*Gv* 2, 1-12). Poi è rimasta in silenzio.

Siate profetici. Abbiate fede. Pregate. È per questo che sono venuto a questa colazione di preghiera: per incoraggiarvi. Siate profetici. Abbiate fede. E, soprattutto, pregate. Questi tre suggerimenti vogliono significare che la battaglia per l’anima dell’America e per l’anima del mondo è in primo luogo spirituale. E mostrano che la battaglia si combatte in primo luogo con la nostra conversione alla volontà di Dio ogni giorno.

E così saluto del tutto con favore questa iniziativa e mi unisco a voi nella preghiera che questo grande Paese possa sperimentare un nuovo grande “risveglio spirituale” e contribuire così ad arginare la marea del male che si sta diffondendo nel mondo. Sono fiducioso che i vostri sforzi senza dubbio contribuiranno a proteggere la vita umana, a rafforzare la famiglia e a salvaguardare la libertà religiosa, non solo qui in questi Stati Uniti, ma in tutto il mondo.

Perché, alla fine, si tratta di “Dio o niente”.

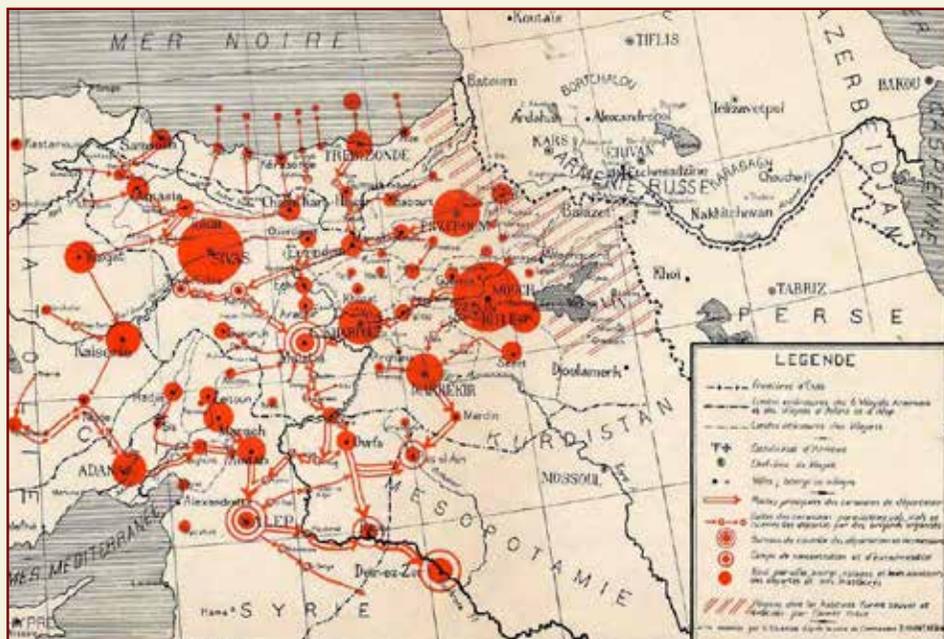
Grazie mille.

<sup>11</sup> FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al convegno internazionale “La libertà religiosa secondo il diritto internazionale e il conflitto globale dei valori”*. Città del Vaticano, 20-21 giugno 2014, del 20 giugno 2014, alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/june/documents/papa-francesco\\_20140620\\_liberta-religiosa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140620_liberta-religiosa.html)>, consultata il 21-5-2016.

<sup>12</sup> Cfr. BEATO PAOLO VI, *Lettera enciclica “Humanae vitae” sul retto modo di ordinare la propagazione della prole umana*, del 25 luglio 1968, alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)>, consultata il 22-5-2016.

<sup>13</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica “Deus caritas est” sull’amore cristiano*, del 25 dicembre 2005, n. 36, alla pagina <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)>, consultata il 22-5-2016.

*Poco più di un secolo fa, il governo turco erede dell'Impero Ottomano decise lo sterminio della minoranza armena di religione cristiana e di altri gruppi cristiani allogeni: fu il primo grande genocidio del Novecento, il "secolo del Male". A esso farà seguito, negli anni del secondo conflitto mondiale, quello della minoranza ebraica europea, condotto su scala ancora più ampia e con uno stile assai più barbaramente moderno e "industriale" dalla Germania hitleriana.*



## La persecuzione degli armeni

di Alberto Rosselli\*

### 1. Premessa

La persecuzione scatenata nel 1915 dai turchi nei confronti del popolo armeno residente in Anatolia e nel resto dell'impero ottomano rappresenta forse il primo esempio dell'epoca contemporanea di sistematica e scientifica soppressione di una minoranza etnico-religiosa. Un piano di eliminazione che non scaturì soltanto dall'ideologia "panturchista" e "panturanista" del sedicente partito "progressista" dei Giovani Turchi, ma che trasse le sue origini dalle antiche e mai del tutto sopite contrapposizioni tra la maggioranza musulmana turca e curda e la minoranza cristiana armena.

Con l'espressione "genocidio armeno" — in lingua armena *Medz Yeghern*, il Grande Male) ci si riferisce a due eventi distinti ma legati fra loro: il

primo, quello relativo alla campagna contro gli armeni condotta negli anni 1894-1896 dal sultano Abdul-Hamid II (1842-1918); il secondo — oggetto di questo breve studio — quello collegato alla deportazione e alla eliminazione degli armeni compiute nel corso del primo conflitto mondiale dal nuovo governo della Sacra Porta, controllato dai Giovani Turchi.

L'eliminazione fisica di circa un milione, un milione e mezzo di armeni — la cifra, come è noto, è ancora al centro di accese discussioni — da parte dei turchi rappresenta ancora oggi, a distanza di tanto tempo, uno scomodo tabù. Il sostanziale rifiuto da parte dell'attuale governo di Ankara di riconoscere le responsabilità storiche della Sacra Porta rappresenta anche un ingombrante ostacolo non soltanto alla conferma di una realtà storica, ma all'ingresso nel consesso europeo della stessa Turchia.

La "questione armena" tornò di attualità, dopo mezzo secolo dallo sterminio, nel 1974, quando rispondendo a una denuncia del Tribunale Permanente dei Popoli, il governo di Ankara ammise per la prima volta — anche se con molte riserve e *distin-*

\* Alberto Rosselli, genovese, è giornalista e ricercatore storico; collabora con diversi quotidiani e periodici italiani e stranieri; ha al suo attivo diversi saggi storici su argomenti controversi o poco esplorati dalla storiografia convenzionale; sul tema, è autore di *L'olocausto armeno*, Mattioli 1885, Fidenza (Parma) 2015.

guo — che fra il 1915 e il 1918 «[...] il popolo armeno aveva patito effettivamente un certo numero di vittime attribuibili alle tragiche contingenze storiche del tempo di guerra, cioè scontri armati, fame, malattie»<sup>1</sup>, guardandosi bene però dal riconoscere che fra il 1880 e il 1918, cioè per un periodo ben più lungo, prima i sultani e poi il governo controllato dal partito dei Giovani Turchi repressero ripetutamente questa minoranza cristiana.

La bibliografia relativa allo sterminio o del “genocidio” armeno — il termine “genocidio” fu coniato all’inizio degli anni 1940 dal giurista americano di origine ebreo-polacca Raphael Lemkin (1900-1959) proprio in riferimento alla repressione armena — è in verità molto vasta e trasversale. Oltre agli scritti armeni, è possibile attingere a fonti francesi, statunitensi, portoghesi, italiane, greche, bulgare, inglesi e russe. Fra esse ricordiamo quelle, molto importanti, dell’ambasciatore americano Henry Morgenthau Sr. (1856-1946), degli inglesi *lord* James Bryce (1838-1922) e Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), del francese Henri Barby (1874-1935), e, non ultime per importanza, quelle il console d’Italia a Trebisonda, Giacomo Gorrini (1859-1950). Ma il materiale a disposizione dei ricercatori comprende anche numerosi libri, documenti e relazioni tedeschi, che confermano l’ampiezza dello sterminio avvenuto. Nel 1919, il pastore evangelico e storico Johannes Lepsius (1858-1926) pubblicò *Deutschland und Armenien. Sammlung diplomatischer Aktenstücke*<sup>2</sup>, testo che racchiude stralci di documenti diplomatici tedeschi tesi a scagionare, almeno in parte, le colpe e la presunta connivenza del *Kaiser* Guglielmo II (1859-1941) — durante la Prima Guerra Mondiale la Germania era alleata della Turchia —, ma che rivelano la portata della tragedia dei cristiani anatolici. Alla documentazione di Lepsius va aggiunta quella, sempre di parte tedesca, del capitano dell’esercito Armin Theophil Wegner (1886-1978), che con la sua preziosa raccolta fotografica ha fornito importanti prove dei massacri compiuti dai turchi e dai curdi in Siria.

## 2. I Giovani Turchi

Verso la fine del XIX secolo, la crisi politica, economica e sociale dell’Impero Ottomano si fece sempre più grave, sfociando in pericolose sommos-

se. A Salonico, in Grecia, un gruppo di ufficiali dell’esercito, in combutta con alcuni esiliati politici turchi confluiti nel partito Ittihad ve Terakki (Unione e Progresso), iniziarono a tramare contro l’incapace e retrogrado governo centrale. Un movimento in particolare, quello dei Giovani Turchi, auspicava l’eliminazione del sultano per potere avviare un necessario processo di modernizzazione dell’impero.

La rivolta scoppiò il 23 luglio del 1908, a Monastir in Macedonia, quando il Comitato Centrale di Unione e Progresso intimò ad Abdul Hamid di ripristinare la costituzione del 1876. Avendo perso il controllo di buona parte dell’esercito, il sultano cedette e il 24 luglio 1908 la costituzione venne ripristinata. Seguì un breve periodo di euforia da parte delle minoranze etniche e religiose della Sacra Porta, che confidavano nell’inizio di una nuova era caratterizzata da maggiori libertà. Effettivamente, in un primo tempo gli ufficiali ribelli dettero a tutte le minoranze ampie garanzie di tolleranza, tanto che il partito armeno Dashnak tentò e riuscì ad elaborare con essi un comune progetto di democratizzazione dello Stato ottomano. Si trattò però di una semplice speranza destinata a svanire di fronte ai reali e non dichiarati intenti che in segreto animavano i cuori degli appartenenti al Movimento dei Giovani Turchi. Pur tramando da tempo contro gli armeni, sulle prime i Giovani Turchi si mostrarono molto liberali, laicisti e tolleranti. Tuttavia, il 19 ottobre del 1910, a Tessalonica, nel corso del congresso segreto promosso dall’Ittihad, uno dei *leader* del Movimento, Taalat Pascià, delineò i tratti della futura politica di omogeneizzazione etnico-religiosa della Turchia, parlando per la prima volta della necessità di attuare al più presto lo sterminio della minoranza armena.

Molti elementi appartenenti al movimento “modernista” turco avevano soggiornato e studiato in Europa dove avevano attinto alle fonti dell’ideologia marxista e nazionalista, soprattutto tedesca, elaborandone i contenuti in funzione di un’applicazione in chiave ottomana. La perdita di ampie porzioni di territorio nei Balcani e le ripetute umiliazioni militari e diplomatiche subite dalla Sacra Porta nella seconda metà del XIX secolo, convinsero i Giovani Turchi circa la necessità non soltanto di fare avanzare economicamente e socialmente il loro agonizzante impero, ma di ridargli nuova linfa, espandendone i confini non a occidente, come avevano quasi sempre fatto i sultani del passato, bensì a oriente, in direzione della Persia, del Caucaso e delle immense regioni asiatiche centrali, abitate da popoli — tartari, azerbaigiani, ceceni, kazachi, uzbeki, kirghisi e tagiki — linguisticamente ed etnicamente affini al popolo anatolico.

<sup>1</sup> PATRICK THORBERRY, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford University Press, Oxford (Regno Unito) 1993.

<sup>2</sup> Cfr. JOHANNES LEPSIUS (a cura di), *Deutschland und Armenien. 1914-1918. Sammlung diplomatischer Aktenstücke*, Der Tempelverlag, Potsdam (Repubblica di Germania) 1919.

La teoria geopolitica intorno alla quale ruotava questo ultimo ragionamento traeva le sue origini dall'ideologia panturanica<sup>3</sup>. Come ho detto, dal pangermanesimo i Giovani Turchi avevano tratto lo spunto per ridare vigore nazionalistico e dignità di razza all'Impero Ottomano, mentre dal marxismo essi avevano mutuato una vaga idea di eguaglianza sociale che, tuttavia, avevano modellato a uso e consumo delle loro particolari convinzioni ideologiche. Per la nuova *élite* dominante turca l'eguaglianza non rappresentava infatti un dato sociale assoluto, bensì da commisurare all'appartenenza o meno alla "razza" turca e all'adesione al credo musulmano. Ma dal momento che entro i confini dell'impero ottomano vivevano diverse minoranze etniche e religiose ecco che i Giovani Turchi percepirono come indispensabile in primo luogo la forzata "turchizzazione" o addirittura l'eliminazione fisica degli elementi da essi considerati allogeni e quindi impuri, fra cui gli armeni.

Questi concetti furono dettagliatamente riportati nel 1915 in una lunga e dettagliata relazione compilata dall'agente e diplomatico tedesco conte Ludwig Maximilian Erwin von Scheubner-Richter (1884-1923), a quel tempo ufficiale di collegamento di una speciale unità militare turco-tedesca operante in Anatolia, nonché futuro dirigente del Partito Nazionalsocialista dei Lavoratori Tedesco, caduto durante il *putsch* di Monaco di Baviera del 1923. «*Ho avuto modo di conversare più volte — scrisse von Scheubner-Richter — con eminenti personalità turche, e dalle loro dichiarazioni ho dedotto che gran parte dei membri del governo ottomano sono convinti che l'impero turco dovrebbe basare la sua forza sia sulle teorie religiose islamiche, sia su quelle politiche "panturchiste" e "panturaniche". Secondo i miei interlocutori, gli abitanti non musulmani e non turchi dell'impero dovrebbero essere islamizzati con la forza o distrutti*»<sup>4</sup>. Dal canto suo, l'ambasciatore austriaco a Costantinopoli, von Pal-

lavicini (1848-1941) riportò in una sua memoria lo stralcio di un colloquio avuto, sempre nel 1915, con il *Gran Visir*. Questi si dichiarò contrario alla politica repressiva di Talaat Pascià, *leader* dell'Ittihad, nei confronti degli armeni. Il *Gran Visir* non vedeva infatti di buon occhio lo sterminio delle minoranze etniche e religiose dell'impero. Ciò a dimostrare — per amore di verità — che non tutte le alte gerarchie di Costantinopoli erano convinte della necessità di inglobare o sterminare i gruppi etnico-religiosi non musulmani per conseguire un effettivo rafforzamento dello Stato.

Nel 1909, dopo un fallito tentativo controrivoluzionario di Abdul Hamid, i Giovani Turchi, guidati da Mehmed Tal'at Pascià (1874-1921), deposero definitivamente il sultano, sostituendolo con il suo più innocuo fratello Reshad Efendi (1844-1918), che insediaronò sul trono con il nome di Mehmet VI. E contestualmente, gli ufficiali rivoluzionari iniziarono a cambiare rapidamente e apertamente strategia politica, rimangiandosi i vecchi propositi liberali e modificando in senso autoritario il loro intervento in seno alla società ottomana.

Abbandonati i proclami inneggianti alla libertà e all'eguaglianza, essi abrogarono praticamente tutti i diritti civili da poco concessi ad armeni, ebrei, greci del Ponto e arabi. E all'indomani della sconfitta subita nel 1912 a opera dell'Italia e dei rovesci patiti dall'esercito ottomano durante la Prima Guerra Balcanica (1912-1913), il 26 gennaio 1913, un triumvirato formato da Ismail Pascià o Enver Pascià (1881-1922), Tal'at Pascià e Ahmed Djemal Pascià (1872-1922), prese definitivamente in mano le leve del potere, proclamando la "turchizzazione" dell'impero e avviando nel contempo una politica di persecuzione sistematica di tutte le minoranze, prima fra tutte quella armena.

La responsabilità della cosiddetta "seconda fase" dell'olocausto armeno fu da attribuire ai Giovani Turchi che pianificarono il genocidio attraverso la messa a punto di una efficiente struttura paramilitare, l'Organizzazione Speciale (O.S.), coordinata da due medici, Mehmet Nâzım (1886-1921) e Behaeddin Shakir (1874-1922). L'O.S., che dipendeva dal Ministero della Guerra, realizzerà tutte le sue più gravi nefandezze sotto la supervisione del ministero degli Interni e con la collaborazione del ministero di Giustizia che, attraverso l'emaneazione di una legge speciale, inquadrerà molte migliaia di criminali comuni nelle file della Teskilate Maksuse (o Teshkilati Mahsusa), uno speciale reparto paramilitare agli ordini di Behaeddin Shakir istituito per depredare i villaggi armeni ed eliminarne la popolazione.

<sup>3</sup> Il "panturanismo" era una dottrina nata nella seconda metà del XIX secolo in Europa — al tempo dell'occupazione russa di Taskent, 1865 — dall'orientalista, linguista ed esploratore ungherese Armin Vámbéry (Hermann Bamberger, 1832-1913). Secondo questi, la "grande nazione" turca non poteva essere limitata entro i confini anatolici in quanto la preponderante maggioranza dei popoli centro-asiatici — turkmeni, kazaki, tagiki, uzbeki e kirghisi — parlavano — e parlano ancora oggi — dialetti di origine turca. Vámbéry ricordava inoltre che lo stesso popolo turco proveniva dall'area centro-asiatica, il Turan. Ragione per cui essi avrebbero avuto senz'altro il diritto di formare una vasta entità politica compresa fra i Monti Altai e il Bosforo. Sul fenomeno cfr. il mio *Il Movimento panturanico e la Grande Turchia*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2007, pp. 34-35.

<sup>4</sup> POLITISCHES ARCHIV DES AUSWÄRTIGEN AMTS DES KAISERLICHEN DEUTSCHLANDS (POLITARCHIV), A-28578, *ia Turkei* 183, n. 7129, R 14088, Berlino 1916 (trad. mia).

### 3. Il genocidio

Sotto il profilo per così dire organizzativo e cronologico il genocidio armeno compiuto dai Giovani Turchi si può suddividere in quattro fasi, ciascuna delle quali corrisponde a una particolare metodologia di sterminio e a una particolare finalità.

La prima fase coprì il periodo compreso tra l'aprile e il maggio del 1915 e si concentrò essenzialmente sull'eliminazione delle *élite* e dei militari di origine armena. Nella seconda fase, aprile-giugno del 1915, i turchi eliminarono o deportarono i notabili locali, i membri dei partiti armeni e, in generale, tutti gli uomini validi. La terza fase si tradusse essenzialmente nella deportazione di massa.

Oltre il 40% della popolazione armena residente nel 1914 nell'Impero ottomano fu infatti sradicata e trasferita a forza in Siria. Fra il luglio e l'agosto del 1915 scattò la quarta e ultima fase, durante la quale avvenne la deportazione nei campi di prigionia siriani e mesopotamici degli armeni residenti in Asia Minore, Tracia e Cilicia. Stando alla documentazione, nel 1915 i turchi allestirono almeno trenta grandi campi di concentramento, cinque dei quali di transito.

Il 24 aprile 1915 — che verrà in seguito ricordata come la data emblematica del genocidio —, a Costantinopoli, circa cinquecento armeni furono incarcerati e poi strangolati con il filo di ferro. Fra le vittime anche il deputato Krikor Zohrab (1861-1915) che pensava di godere dell'amicizia personale di Tal'at. La persecuzione proseguì con la soppressione della colta e operosa comunità della capitale, i cui membri furono divisi in gruppi e deportati in Anatolia, dove molti di essi vennero uccisi. Fra di loro vi erano intellettuali e scrittori, come il poeta Daniel Varujan (1884-1915), giornalisti e sacerdoti. Fra gli uomini di Chiesa, Soghomon Gevorki Soghomonyan (1869-1935), più noto come il monaco Komitas, padre della etnomusicologia armena. Komitas fu deportato assieme ad altri 180 intellettuali armeni a Çankırı in Anatolia centro settentrionale. Egli sopravvisse alla prigionia e alla guerra grazie all'intervento del poeta nazionalista turco Emin Yurdakul Mehmed (1869-1944), della scrittrice turca Halide Edib Adivar (1884-1964) e dell'ambasciatore americano Henry Morgenthau. Trasferitosi nel 1919 a Parigi, Komitas, a causa degli orrori visti e patiti, impazzì, finendo i suoi giorni in un manicomio, nel 1935.

Fra il maggio e il luglio del 1915, la falce ottomana si abbatté sulle comunità delle province di Er-

zerum, Bitlis, Van, Diyarbakir, Trebisonda, Sivas e Kharput, dove le bande curde si accanirono in modo particolare contro i sacerdoti, a molti dei quali, prima dell'esecuzione, vennero strappati gli occhi, le unghie e i denti. Gevdet *Bey, vali* (governatore) della città di Van e cognato del ministro della Difesa Enver Pascià, pare si divertisse a fare inchiodare ai piedi dei religiosi ferri di cavallo arroventati. Stando a un rapporto del console statunitense ad Ankara, nel luglio 1915 circa duemila soldati armeni reduci dalla campagna del Caucaso furono improvvisamente disarmati dai turchi e spediti nella zona di Kharput con il pretesto di utilizzarli nella costruzione di una strada. Ma una volta giunti sul posto essi vennero tutti fucilati. A loro insaputa, moltissimi altri militari armeni furono anch'essi disarmati e inquadri in speciali "battaglioni operai" (Amelé Taburi) per lavorare — così fu detto loro — nel comparto infrastrutture. Ma in realtà essi vennero poi massacrati, come accadde a duemilacinquecento soldati armeni condotti in località Diyarbakir.

Nel giugno 1916, dopo avere liquidato circa 150.000 militari armeni, i turchi decideranno di fare fuori anche un terzo degli operai cristiani impiegati nella costruzione e nella manutenzione della ferrovia Berlino-Costantinopoli-Baghdad: decisione che tuttavia venne duramente contrastata dagli alleati tedeschi. L'ambasciatore a Costantinopoli, conte Paul Wolff Metternich zur Gracht (1853-1934), accusò Tal'at Pascià e il ministro degli Esteri Halil Pascià (1882-1957) di inutili crudeltà e persino di sabotaggio: denunce che lasciarono tuttavia impassibili i capi ottomani, più che mai decisi a proseguire con la pulizia etnico-religiosa.

Nell'aprile 1915, a Van, in seguito all'ennesima retata, alcune migliaia di civili armeni riuscirono a disarmare la locale guarnigione turca, barricandosi nel nucleo urbano e resistendo agli attacchi ottomani e curdi fino al sopraggiungere della divisione di cavalleria russa del generale Nikolaj Nikolaevič Judenič (1862-1933), che nel mese maggio li liberò dall'assedio.

Una storia per certi versi analoga vissero circa 4.100 armeni rifugiatisi sull'acrocorno del Musa Dagh, situata nella porzione meridionale della Cilicia armena, sulla costa del Mediterraneo orientale — oggi provincia turca di Hatay —, dove resistettero alla fame e alla pressione turca per ben quaranta giorni<sup>5</sup> fino a quando, il 12 settembre 1915, furono tratti in salvo dal provvidenziale arrivo nel golfo

<sup>5</sup> Sull'episodio cfr. il romanzo di FRANZ WERFEL (1890-1945), *I quaranta giorni del Musa Dagh*, 1933, trad. it., 2ª ed., Corbaccio, Milano 2015.

di Alessandretta di una squadra navale dell'Intesa. Verso l'autunno del 1915, una volta eliminata la porzione più giovane e combattiva del popolo armeno, il ministero degli Interni ottomano passò alla seconda fase dell'"olocausto", cioè l'eliminazione di tutti gli adulti di età superiore ai quarantacinque anni che fino ad allora erano stati risparmiati poiché ritenuti indispensabili per il lavoro nelle campagne. Come testimonia questo brano tratto da un dispaccio inviato il 15 settembre 1915 dal ministro Tal'at Pascià al governatore turco di Aleppo Bekir Sami Kunduh (1865-1933) *Bey*: «[...] Siete già stato informato del fatto che il Governo ha deciso di sterminare l'intera popolazione armena [...] Occorre la vostra massima collaborazione [...] Non sia usata pietà per nessuno, tanto meno per le donne, i bambini, gli invalidi [...] Per quanto tragici possano sembrare i metodi di questo sterminio, occorre agire senza alcuno scrupolo di coscienza e con la massima celerità ed efficienza»<sup>6</sup>. E ancora, in una lettera del 1° dicembre 1915 al nuovo governatore della città siriana Mustafà Abdülhalik Renda (1881-1957): «Il luogo di questa gente sediziosa è l'annientamento»<sup>7</sup>.

Solitamente, i turchi organizzavano le deportazioni di massa trasferendo i loro prigionieri in località piuttosto remote. Una delle destinazioni prescelte fu la desolata regione siriana di Deir al-Zor, dove centinaia di intere famiglie armene furono ammassate e lasciate morire di stenti. Una volta in viaggio le colonne di armeni venivano attaccate e sterminate da brigate composte di curdi e di turchi, arruolati da Ittihad [il comitato Centrale di Unione e Progresso] per quel compito.

Le deportazioni furono giustificate dal governo turco con la scusa di un necessario spostamento delle comunità armene dalle zone interessate dalle operazioni militari (Anatolia orientale e nord orientale). Gran parte dei deportati furono massacrati durante la loro marcia. Una volta abbandonati i loro villaggi, le bande curde e i gendarmi turchi si impadronivano di tutte le abitazioni e i beni degli armeni, grazie anche ad una legge del 10 giugno 1915 e altre emanate in seguito, che stabilivano che tutte le proprietà appartenenti agli armeni deportati fossero dichiarate "beni abbandonati" (*emvali metruke*) e quindi soggetti alla confisca da parte dello Stato turco. E a testimonianza dei risvolti economici della strage,

basti pensare che i profitti derivati all'oligarchia dei Giovani Turchi e ai suoi lacchè dai beni rapinati agli armeni arrivarono a toccare la cifra astronomica di un miliardo di marchi. Nell'inverno del 1915, il conte Wolff Metternich decise di riferire al ministero degli Esteri tedesco il protrarsi di questi inutili e crudeli eccidi, chiedendo un intervento ufficiale presso la Sacra Porta. Venuti al corrente della protesta, Enver Pascià e Tal'at Pascià chiesero a Berlino l'immediata sostituzione di Wolff Metternich, che nel 1916 dovette infatti rientrare in Germania.

Va comunque detto che non tutti i governatori turchi accettarono di eseguire per filo e per segno gli ordini di Costantinopoli. Nel luglio del 1915, per esempio, il vali di Ankara si oppose allo sterminio indiscriminato di giovani e vecchi, venendo rimosso e sostituito da un funzionario più zelante, tale Gevdet, che nell'estate del 1915 a Siirt fece massacrare oltre diecimila fra armeni ortodossi e cristiani nestoriani e giacobiti. Resoconti sui molteplici eccidi sono registrati anche nelle memorie di addetti diplomatici francesi, svedesi e italiani presenti all'epoca in Turchia. Il 25 agosto 1915, *Il Messaggero* di Roma pubblicò la denuncia del console generale a Trebisonda, Giovanni Gorrini. Il plenipotenziario affermava che degli oltre 14.000 armeni legalmente residenti a Trebisonda all'inizio del 1915 al 23 luglio dello stesso anno non ne rimanevano in vita che 90. Tutti gli altri, dopo essere stati spogliati di ogni avere, erano stati deportati dalla polizia e dall'esercito ottomani in lande desolate o in vallate dell'entroterra e massacrati.

Intanto proseguiva senza soste la deportazione degli armeni destinati ai campi della regione di Deir al-Azor. Questi primordiali *Lager* privi di baracche e di servizi igienici accolsero all'interno dei loro perimetri cintati da filo spinato decine di migliaia di profughi.

«Ben presto — narra David Marshall Lang (1924-1991)<sup>8</sup> — in questi recinti, rigurgitanti in gran parte di vecchi, donne e bambini, scoppiarono terribili epidemie di tifo e vaiolo che si allargarono a gran parte della popolazione siriana [...]. Solo ad Aleppo, tra l'agosto 1916 e l'agosto 1917, circa 35.000 persone morirono di tifo». Epidemie che si rivelarono talmente devastanti da allarmare il generale Otto Liman von Sanders (1855-1929), comandante delle forze turco-tedesche in Medio Oriente. Questi, nel 1916, cercò — almeno così sembra — di

<sup>6</sup> TAL'AT PASCIA, *Telegramma a Bakir Sami Bey, governatore di Aleppo*, del 15-9-1915, cit. in PASCUAL CARLOS OHANIAN, *Turchia, estado genocida (1915-1923)*, Ediciones Araat, Buenos Aires 1986, tomo I [e unico], *Documentos*, p. 291, doc. n. 280 (trad. red.)

<sup>7</sup> IDEM, *Telegramma a Mustafà Abdülhalik Bey, governatore di Aleppo*, del 1-12-1915, cit. *ibid.*, p. 388, doc. n. 351.

<sup>8</sup> Cfr. DAVID MARSHALL LANG, *Armeni: un popolo in esilio*, 1981, trad. it., con in appendice *La comunità armena in Italia*, Calderini, Bologna 1989, p. 87.

attivare una qualche forma di assistenza, seppure duramente contrastato dalle autorità ottomane.

In terra siriana, alcune centinaia di ragazze e di ragazzi armeni riuscirono però a scampare alla morte, anche se a duro prezzo. Le fanciulle, soprattutto le più giovani e graziose, furono infatti vendute per poche piastre a possidenti arabi che le rinchiusero nei loro bordelli. In molte altre zone dell'impero i giovani armeni subirono sorte ancora peggiore. In un rapporto del 1917, l'ufficiale medico tedesco Hans Stoffels riferì «[...] di avere osservato nella zona di Mosul (Irak settentrionale) un gran numero di villaggi armeni, nelle cui chiese e abitazioni giacevano i corpi bruciati e decomposti di donne e di bambini precedentemente violentati, sodomizzati e torturati nei modi più orrendi»<sup>9</sup>.

Nell'autunno del 1918, quando le forze britanniche del generale Edmund Allenby (1861-1936) provenienti dalla Palestina entrarono in Siria, trovarono in alcune baracche di un campo decine di donne tutte segnate dagli stenti e dalle malattie veneree. In terra siriana i britannici vennero anche a sapere che centinaia di bimbi armeni provenienti dall'Anatolia erano stati rinchiusi in bordelli per omosessuali o negli speciali orfanotrofi gestiti dalla "signora" Halide Edib Adivar.

Nonostante tutto, il governo turco non si reputava ancora soddisfatto di come stava procedendo la risoluzione del "problema armeno". «In base alle relazioni da noi raccolte — annotò il 10 e il 20 gennaio del 1916, il notevole Abdullah Nuri Bey, rappresentante del direttore generale del Comitato di Radicamento delle Tribù e dei Profughi — mi risulta che soltanto il 10 per cento degli armeni soggetti a deportazione generale abbia raggiunto i luoghi ad essi destinati; il resto è morto di cause naturali, come fame e malattie. Vi informiamo che stiamo lavorando per avere lo stesso risultato riguardo quelli ancora vivi, indicando e utilizzando misure ancora più severe»<sup>10</sup>. «La lista settimanale dei morti [...] non è soddisfacente»<sup>11</sup>.

Nel 1916, Enver Pascià, Tal'at Pascià e Ahmed Jemal diedero quindi un ulteriore giro di vite, in-

timando ai loro governatori e ai capi di polizia di «[...] eliminare con le armi, ma se possibile con mezzi più economici, tutti i sopravvissuti dei campi siriani e anatolici». In questa fase del massacro ebbe modo di distinguersi per efficienza il governatore del già citato distretto di Deir al-Azor, Salih Zeki Bey (1864-1921), che pare abbia rinchiuso cinquecento armeni all'interno di una stretta palizzata, costruita su una piana desertica, e li fece morire di fame e di sete. Durante l'estate del 1916, gli uomini di Zeki eliminarono complessivamente oltre ventimila armeni. E, a dimostrazione della criminale sfacciataggine dei leader turchi, basti pensare che Tal'at Pascià arrivò a vantarsi dell'efficienza del suo governatore con l'ambasciatore americano Morgenthau, al quale egli ebbe anche il coraggio di chiedere l'elenco delle polizze assicurazioni sulla vita che gli armeni più ricchi (deceduti nei campi di sterminio) avevano precedentemente stipulato con compagnie americane, in modo da consentire al governo di incassare gli utili delle polizze.

Intanto, nelle regioni orientali e settentrionali dell'impero ottomano, per le comunità armeniche erano riuscite a trovare rifugio nelle valli del Caucaso stava per compiersi un destino decisamente crudele e beffardo. In seguito alla rivoluzione bolscevica del 1917, l'esercito russo si era infatti ritirato dall'Anatolia orientale e dalla Ciscaucasia, abbandonando gli armeni al loro destino. Rioccupata l'importante città-fortezza di Kars, le forze ottomane avevano iniziato una vera e propria caccia all'uomo, eliminando circa diciannovemila cristiani. Identica sorte toccò a quei profughi armeni che, rifugiatisi in Georgia e nella regione di Baku, furono passati per le armi dalle locali minoranze musulmane tartare e cecene. Nel settembre del 1918, nella sola area di Baku furono eliminati trentamila cristiani.

#### 4. I processi-farsa

Ma la guerra stava ormai volgendo al termine e, nell'imminenza del crollo della Sublime Porta, i responsabili delle stragi iniziarono a dileguarsi. Quando, nell'ottobre del 1918, la Turchia si arrese alle forze dell'Intesa, i principali dirigenti del partito dei Giovani Turchi vennero arrestati dai britannici e internati nell'isola di Malta per un breve periodo. A carico dei fautori e degli esecutori dei massacri fu intentato un discutibile processo, svoltosi nel 1919 a Costantinopoli sotto la supervisione del nuovo primo ministro Damat Mehmed Adil Ferid Pascià (1853 -1923).

Lo scopo del processo di Costantinopoli non era in realtà quello di rendere giustizia al popolo

<sup>9</sup> VAHAKN N. DADRIAN, *The Documentation of the World War I Armenian Massacres in the Proceedings of the Turkish Military Tribunal*, in *International Journal of Middle East Studies*, anno XXIII, n. 4, novembre 1991, p. 574, nota 55; cfr. anche ARSHAVIR SHEERAGIAN (1900-1973), *Gudagun Err Nahadegneroun (Il testamento dei martiri)*, Beirut (Repubblica Libanese) 1965.

<sup>10</sup> ABDULLAHAD NURI, *Telegramma del 10 gennaio 1916 al direttore del Comitato di Deportazione*, cit. in P. C. OHANIAN, *op. cit.*, p. 428, doc. n. 383.

<sup>11</sup> IDEM, *Telegramma del 20 gennaio 1916 a Muharrem Bey, funzionario responsabile delle deportazioni di Bab*, cit. *ibid.*, p. 433, doc. n. 389.

armeno e di chiarire le colpe pregresse dell'amministrazione ottomana — cioè quelle di prima della Grande Guerra —, bensì quello di scaricare tutte le colpe sui *leader* dei Giovani Turchi, sicuramente responsabili, ma che avevano potuto portare a compimento il loro piano di sterminio, grazie alla connivenza di larghi strati della burocrazia civile e militare. Il processo si risolse quindi in una farsa, senza considerare che nei confronti dei molti imputati condannati in contumacia — nell'autunno del 1918 quasi tutti erano riusciti ad abbandonare la Turchia —, non furono mai presentate richieste di estradizione. Non solo. In una fase successiva anche i verdetti della corte vennero in gran parte annullati e archiviati.

Sempre nello stesso periodo, altre corti turche si occuparono di crimini circostanziati, cioè riguardanti specifiche operazioni di sterminio portate a compimento in diverse regioni dell'ex impero.

Quale artefice del massacro compiuto a Yozgat il 12 aprile 1915 ai danni di un grosso gruppo di prigionieri armeni, il vice-governatore Mehmed Kemâl Bey (1884-1919) venne condannato, come pure il governatore distrettuale di Trebisonda. Nel processo in contumacia indetto contro Behaeddin Shakir, autore del massacro della città di Karput, furono gli stessi, pochi scampati a descrivere dettagliatamente il ruolo ricoperto dalle varie istituzioni amministrative e militari locali e dalle organizzazioni speciali statali incaricate di organizzare le varie fasi della persecuzione. Ciononostante, anche in questo caso molte delle pene inflitte dai giudici ai colpevoli di questi orrori furono inspiegabilmente annullate.

### 5. La vendetta armena

Nell'ottobre del 1919, a Yerevan, i vertici del partito armeno Dashnak, più che mai decisi a farsi giustizia da soli, misero a punto un piano, l'Operazione Nemesis, per eliminare alcuni fra i principali fautori e artefici dell'olocausto del loro popolo, compresi quelli fuggiti all'estero. Un gruppo di lavoro coordinato da Shahan Natalie (1884-1983) e Soghomon Tehlirian (1896-1960), stilò una lista di circa duecento nominativi di uomini politici e funzionari turchi ritenuti responsabili del genocidio, e di armeni "traditori", che con il loro comportamento avrebbero favorito le stragi.

Il 15 marzo 1921, a Berlino, l'ex ministro degli Interni Tal'at Pascià, il principale artefice dell'olocausto armeno, venne ucciso da Solomon Tehlirian (1896-1960), che, tuttavia, dopo essere stato arre-

stato e processato, nel mese di giugno dello stesso anno sarà graziato da un tribunale tedesco. Il 18 luglio 1921, fu la volta dell'azero Bihbud Khan Jivanshir (1877-1921), coordinatore del massacro di Baku, assassinato a Constantinopoli, da Misak Torlakian (1889-1968). Il *killer* fu arrestato, ma rilasciato dalla polizia inglese. Il 5 dicembre, a Berlino, l'agente Arshavir Sheeragian eliminò l'ex primo ministro turco Said Halim Pascià. Sheeragian scampò all'arresto, rientrando poi a Constantinopoli. Il 17 aprile 1922, sempre a Berlino, Aram Yerganian (1895-1930), spalleggiato probabilmente da un altro sicario (il misterioso "agente T") da lui ingaggiato, freddò Behaeddin Shakir Bey, coordinatore dello speciale Comitato ittihadista e Jemal Azmi (1868-1922), il "mostro" di Trebisonda, responsabile della morte di quindicimila armeni, e già condannato, nel 1919, alla pena capitale da un tribunale militare turco, che tuttavia non aveva ritenuto opportuno rendere esecutiva la sentenza. Il 25 luglio 1922, fu la volta dell'ex ministro della Difesa Jemal Pascià, che a Tbilisi cadde sotto i colpi di Stepan Dzaghighian (1886-?) e Bedros Der Boghosian (1897-1960).

Curiosa, ma decisamente consona al personaggio fu invece la fine di Enver Pascià, probabilmente il più ambizioso e idealista dei triumviri turchi, il "piccolo Napoleone" dell'impero e il più tenace propugnatore del movimento "internazionalista" turco. Rifugiatosi fra le tribù dell'Asia Centrale, dove pensava di realizzare il suo antico sogno panturanico, cioè la creazione di una Grande Nazione Turca, agli inizi degli anni 1920 Enver scatenò una rivolta musulmana contro il potere sovietico. Ma il 4 agosto 1922, nei pressi di Baldzhuan, località del Turkestan meridionale — oggi inclusa del territorio del Tagikistan —, fu sconfitto e ucciso con pochi suoi seguaci da preponderanti forze bolsceviche.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



Un khachkar (croce di pietra), cippo funerario tipico del cristianesimo armeno

*Il noto uomo di cultura e di politica statunitense, esponente della corrente detta “paleoconservatrice” per il suo orientamento rigorosamente avverso al Big Government, in poche e dense righe, fa il punto sul processo di decadimento dell’Occidente, causato da una sempre più profonda e diffusa penetrazione al suo interno di ideologie contrarie alla ragione e alla fede cristiana*

## Se Dio è morto...\*

di Patrick Joseph “Pat” Buchanan

In un recente articolo [il giornalista] Dennis Prager ha fatto un’osservazione acuta. «*La stragrande maggioranza degli scrittori conservatori più affermati [...] ha una visione secolaristica della vita. [...] Non sa a quale disastro l’ateismo ha portato l’Occidente*»<sup>1</sup>.

Questi conservatori laicisti pensano che «[...] *l’America può sopravvivere alla morte di Dio e della religione*»<sup>2</sup>, come scrive Prager, ma si sbagliano, anche se, in effetti, l’ultimo mezzo secolo sembra dare loro ragione.

La religione di un popolo, la sua fede, genera la sua cultura e la sua cultura genera la sua civiltà. E quando la fede muore, muore anche la cultura, muore la civiltà e quel popolo comincia anch’esso a morire.

Non è questa la storia recente dell’Occidente?

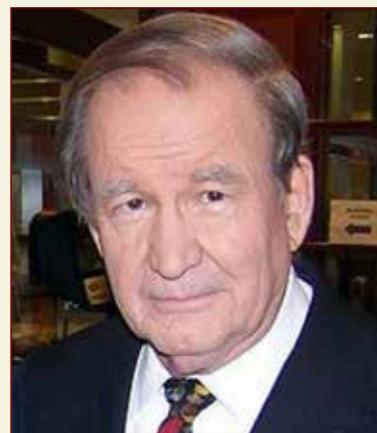
Oggi, nessuna grande nazione dell’Occidente ha un tasso di natalità tale da impedire che quelli che sono nati entro i suoi confini si estinguano. Per la fine del secolo, altri popoli e altre culture avranno in larga misura ripopolato il Vecchio Continente. L’uomo europeo sembra destinato a finire come le dieci tribù perdute di Israele: invase, assimilate e scomparse.

\* L’articolo, in traduzione e annotazione redazionale, è ripreso dal sito *web* di Buchanan alla pagina <[buchanan.org/blog/if-god-is-dead-125152](http://buchanan.org/blog/if-god-is-dead-125152)>, pubblicata il 25 aprile 2016.

<sup>1</sup> DENNIS MARK PRAGER, *A Note to Conservatives Who Are Secular*, un *post* pubblicato il 5 aprile 2016 nel portale *web* conservatore americano *Townhall*, alla pagina <<http://townhall.com/columnists/dennisprager/2016/04/05/dennis-prager-n2143581>>. Tutte le pagine *web* citate nell’articolo sono state consultate il 25-5-2016.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

E mentre i popoli europei — i russi, i tedeschi, gl’inglesi, i baltici — si riducono di numero, le Nazioni Unite stimano che la popolazione africana raddoppierà nell’arco dei prossimi 34 anni, raggiungendo la cifra di oltre due miliardi di persone.



Patrick Joseph “Pat” Buchanan

Che cosa è successo all’Occidente?

Come ha scritto Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), quando gli uomini smettono di credere in Dio, non finiscono per credere in nulla, ma per credere in tutto<sup>3</sup>.

Quando le *élite* europee hanno perso la fede nel cristianesimo, hanno cominciato a convertirsi alle ideologie, a quelle che il dottor Russell Kirk (1918-1994) chiamava «*religioni secolari*»<sup>4</sup>.

Per un certo tempo, queste religioni secolari — il marxismo-leninismo, il fascismo, il nazionalsocialismo — hanno conquistato i cuori e le menti di milioni di persone. Ma quasi tutte sono da rubricare fra gli “*dèi falliti*” del XX secolo. Oggi l’uomo occidentale

<sup>3</sup> La frase è di consueto attribuita a Chesterton, ma, come tale, non si trova in nessuna delle sue opere, anche se frasi simili sono state individuate nei romanzi del ciclo di Padre Brown: sulla questione cfr. il sito *web* dell’American Chesterton Society, alla pagina <<http://www.chesterton.org/ceases-to-worship/>>.

<sup>4</sup> Kirk usa l’espressione con riferimento al comunismo nel suo *The American Cause*, Regnery, Chicago (Illinois) 1957, p. 142.

abbraccia religioni secolari più recenti: l'egualitarismo, il democratismo, il capitalismo, il femminismo, il mondialismo, l'ambientalismo.

Anche queste fedi danno un senso alla vita di milioni di persone, ma sono anch'esse dei surrogati imperfetti della fede che ha creato l'Occidente.

A esse manca infatti loro quello che il cristianesimo ha dato all'uomo: una ragione non solo per vivere e per morire, ma anche un codice morale con cui vivere e la promessa che, alla fine di una vita così vissuta, si raggiunga la vita eterna: e anche l'islam offre una promessa simile.

Il secolarismo, al contrario, non ha nulla da offrire in relazione a quella speranza. Guardando all'indietro ai secoli passati, si vede che significato ha avuto la fede.

Quando, dopo la caduta dell'Impero Romano, l'Occidente ha abbracciato il cristianesimo come la fede che, dal momento che il suo fondatore era il Figlio di Dio, superava tutte le altre, l'Occidente ha dato vita alla civiltà moderna, quindi è uscito fuori dal proprio seno, conquistando più di un terzo del mondo conosciuto.

Le verità che l'America ha insegnato al mondo — la dignità e il valore intrinseci dell'essere umano e i suoi diritti inviolabili — sono riconducibili al cristianesimo, che insegna che ogni persona è un figlio di Dio.

Oggi, però, con un cristianesimo virtualmente morto in Europa e che sta lentamente morendo in America, la cultura occidentale vive nel disprezzo e nel degrado, sì che la civiltà occidentale è in visibile declino. Rudyard Kipling (1865-1936) ha profetizzato questo destino nel suo poema *Recessional*, quando ha scritto:

«In lontani mari dileguarono le nostre flotte, / su dune e promontori si spengono i fuochi: / ecco, tutta la nostra pompa di ieri / si fa tutt'uno con Ninive e con Tiro!»<sup>5</sup>.

Tutti gli imperi di Occidente sono scomparsi e i figli dei popoli un tempo loro sudditi attraversano il Mediterraneo per ripopolare i Paesi-madre, dove i nativi hanno cominciato a invecchiare, ad arretrare e a morire.

Dal 1975, solo due nazioni europee, l'Albania musulmana e l'Islanda hanno mantenuto un tasso di natalità sufficiente a mantenere in vita i rispettivi popoli.

<sup>5</sup> RUDYARD KIPLING, *The Collected Poems*, 1897, a cura di R. T. Jones, Wodsworth Editions, Ware (Regno Unito) 2001, p. 340 (trad. it., *Poesie*, Newton Compton, Roma 2012). Il recessionale nella liturgia cattolica e anglicana è un inno cantato alla fine del servizio divino, quando il clero e il coro lasciano l'altare in direzione della sacrestia.

Viste la continua contrazione della popolazione all'interno dell'Europa e le ondate di migranti che vi si riversano dall'Africa e dal Medio e Vicino Oriente, il pronostico di una Europa islamica entro la fine del secolo pare plausibile.

Vladimir Putin, che è stato testimone oculare della morte del marxismo-leninismo, sembra avere capito la crucialità del cristianesimo per la Madre Russia e cerca di rivitalizzare la Chiesa ortodossa e di trascrivere il suo codice morale nelle leggi russe.

Che dire invece dell'America, che si autodefinisce il "Paese di Dio"?

Dopo che il cristianesimo, da almeno due generazioni, è stato "scomunicato" ed estromesso dalle scuole e dalla vita pubblica e la dottrina dell'Antico e del Nuovo Testamento è stata rifiutata come base del diritto, si è assistito a un declino sociale sorprendentemente rapido.

Dal 1960, l'America ha stabilito nuovi *record* in tema di aborti, di crimini violenti, di incarcerazioni e di consumo di droga. Mentre l'AIDS fino agli anni 1980 non esisteva, da allora centinaia di migliaia di persone sono morte per causa sua e altri milioni ora soffrono di questa e di altre malattie collaterali.

Il quaranta per cento delle nascite negli Stati Uniti sono nascite *extra* coniugali. Per gli ispanici, il tasso di nascite illegittime supera il cinquanta per cento; per gli afro-americani, è di oltre il settanta per cento.

I punteggi dei *test* sostenuti da studenti delle scuole superiori degli Stati Uniti diminuiscono ogni anno di più e si avvicinano alla parità con i Paesi del Terzo Mondo. Il suicidio è una crescente causa di morte fra i bianchi di mezza età.

Il laicismo sembra non avere risposta alla domanda: "Perché no?"

«Come è piccola, fra tutto ciò che il cuore dell'uomo sopporta, quella parte che le leggi o i re possono causare o curare»<sup>6</sup>, ha scritto Samuel Johnson (1709-1784).

I conservatori laicisti possono avere qualche rimedio per l'una o l'altra delle malattie che affliggono gli Stati Uniti, ma, come osservava Johnson, nessuna politica laicistica è in grado di curare la malattia dell'anima dell'Occidente: una perdita di fede che pare irreparabile.

<sup>6</sup> OLIVER GOLDSMITH (1728-1774), *The Traveller or a Prospect of Society*, 1764, in IDEM, *The Traveller; The Deserted Village, and Retaliation*, a cura del rev. Albert Richard Vardy (1841-1900), Seeley, Jackson & Halliday, Londra 1872, vv. 429-430, p. 17 (trad. it., *Il viaggiatore. Il villaggio abbandonato*, a cura di Carlo Maria Bajetta, Vita e Pensiero, Milano 2003); le ultime righe del poema, che termina con il verso 438, sono attribuite a Samuel Johnson, amico e collaboratore di Goldsmith.

## INTERMEZZO

## Recessionale

*God of our fathers, known of old,  
Lord of our far-flung battle-line,  
Beneath whose awful  
Hand we hold Dominion over palm and pine –  
Lord God of Hosts, be with us yet,  
Lest we forget — lest we forget!*

*The tumult and the shouting dies;  
The Captains and the Kings depart:  
Still stands Thine ancient sacrifice,  
An humble and a contrite heart.  
Lord God of Hosts, be with us yet,  
Lest we forget — lest we forget!*

*Far-called, our navies melt away;  
On dune and headland sinks the fire:  
Lo, all our pomp of yesterday  
Is one with Nineveh and Tyre!  
Judge of the Nations, spare us yet,  
Lest we forget — lest we forget!*

*If, drunk with sight of power, we loose  
Wild tongues that have not Thee in awe,  
Such boastings as the Gentiles use,  
Or lesser breeds without the Law –  
Lord God of Hosts, be with us yet,  
Lest we forget — lest we forget!*

*For heathen heart that puts her trust  
In reeking tube an iron shard,  
All valiant dust that builds on dust,  
And guarding, calls not Thee to guard,  
For frantic boast and foolish word –  
Thy mercy on Thy People, Lord!*

**D**io dei nostri padri, conosciuto da antico,  
Signore delle nostre lunghe linee di battaglia,  
sotto la cui terribile  
mano dominiamo sopra le palme e i pini —  
Dio, Signore degli eserciti, resta con noi,  
perché non dimentichiamo — non dimentichiamo!

Tumulti e grida muoiono,  
capitani e sovrani trapassano,  
ma il tuo antico sacrificio ancora resta,  
un cuore umile e contrito.  
Dio, Signore degli eserciti, resta con noi,  
perché non dimentichiamo — non dimentichiamo!

In lontani mari dileguarono le nostre flotte,  
su dune e promontori si spengono i fuochi:  
ecco, tutta la nostra pompa di ieri  
si fa tutt'uno con Ninive e con Tiro!  
Giudice delle nazioni, risparmiaci,  
perché non dimentichiamo — non dimentichiamo!

Se, resi ebbri dalla potenza, liberiamo  
lingue selvagge che non ti venerano,  
vantandocene come usano i gentili,  
o stirpi minori che non conoscono la Legge —  
Dio, Signore degli eserciti, resta lo stesso con noi,  
perché non dimentichiamo — non dimentichiamo!

Per i cuori pagani che solo si fidano di canne  
fumanti e schegge di ferro,  
valorosa polvere che edifica sulla polvere,  
e che, vigilando, non t'invocano a vigilare,  
per le loro concitate vanterie e le stolte parole —  
Pietà del tuo popolo, Signore!

**Rudyard Kipling**



Rudyard Kipling.

*Il giovane cultore di studi filosofici Ignazio Cantoni legge e recensisce in ampio il saggio critico sulla dottrina del liberalismo di cui è autore il grande filosofo e storico argentino Alberto Caturelli, uno dei massimi esponenti del pensiero cattolico conservatore nel continente ibero-americano*

## Il liberalismo nella lettura critica di Alberto Caturelli\*

di Ignazio Cantoni

### 1. L'autore e l'opera

Alberto Caturelli, «*il filosofo di lingua spagnola [...] più importante oggi*»<sup>1</sup>, è nato nel 1927 a Villa del Arroyito, nei pressi della città argentina di Córdoba, e ha conseguito il dottorato in Filosofia nell'università della medesima città. Tra gli anni 1953 e 1993 ha compiuto la sua carriera di professore nella storica «casa de Trejo», la prima università argentina e la quarta d'America. È Investigador Superior del Conicet-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, il principale organismo dedicato alla promozione scientifico-tecnologica in Argentina. Nel 1983 ha conseguito il Premio Consagración Nacional en Filosofía. È dottore *honoris causa* di varie università e membro delle redazioni di riviste filosofiche nazionali e internazionali.

In Argentina ha organizzato il primo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, nel 1979, e i Congresos Católicos Argentinos de Filosofía, negli anni 1981-1999. È membro di una ventina di società e accademie, nonché membro onorario della Pontificia Accademia Pro Vita.

Divide il suo tempo tra la famiglia — è padre di otto figli — e lo studio: ha pubblicato una quarantina di volumi e circa cinquecento articoli, tradotti in numerosi Paesi, Italia compresa; nella nostra lingua è possibile leggere, per esempio, i seguenti libri: *Pluralismo culturale e sapienza cristiana*<sup>2</sup>; *Il Nuovo*



*Mondo riscoperto. La scoperta, la conquista, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale*<sup>3</sup>; *Due, una sola carne. Metafisica, teologia e mistica del matrimonio e della famiglia*<sup>4</sup>; e *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*<sup>5</sup>, oltre ad alcuni testi e interviste<sup>6</sup>.

L'opera qui presentata, originata da una conferenza, è stata edita per la prima volta nel 1985; l'edizione italiana è a cura di Oscar Sanguinetti.

### 2. Perché occuparsi del liberalismo oggi

Nella *Premessa*<sup>7</sup> (pp. 9-30) e nella *Nota editoriale* (p. 31) lo stesso Sanguinetti offre anzitutto le coordinate essenziali sull'autore e sul testo, il quale viene inserito nella storia delle varie critiche al liberalismo.

\* ALBERTO CATURELLI, *Esame critico del liberalismo come concezione del mondo*, trad. it., premessa e cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2015. Questa recensione, riveduta, ampliata e annotata, è apparsa originariamente sul sito *web* dell'Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân di Trieste, in gennaio 2016, alla pagina <[www.vanthuanoobservatory.org/scaffale/ar-chivio-li-bro.php?lang=it&id=300](http://www.vanthuanoobservatory.org/scaffale/ar-chivio-li-bro.php?lang=it&id=300)>, consultata il 31-5-2016.

<sup>1</sup> PIER PAOLO OTTONELLO, *Caturelli, autodistruttività dell'immanentismo*, in *Filosofia oggi*, anno XXXIII, n. 129, fascicolo I, Genova gennaio-marzo 2010, pp. 3-9 (p. 3).

<sup>2</sup> Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1966.

<sup>3</sup> A cura di P. P. Ottonello, Ares, Milano 1992.

<sup>4</sup> A cura di Idem, Ares, Milano 2006.

<sup>5</sup> A cura di Idem, Ares, Milano 2008.

<sup>6</sup> Cfr. ALBERTO CATURELLI, *L'Iberoamerica "Continente della Speranza"*, intervista a cura di Francesco Pappalardo, in *Cristianità. Organo ufficiale di Alleanza Cattolica*, anno XXI, n. 213-214, Piacenza gennaio-febbraio 1993, pp. 5-9; IDEM, *I diritti dell'uomo e il futuro dell'umanità*, trad. it., *ibid.*, anno XXIX, n. 307, settembre-ottobre 2001, pp. 11-18; e IDEM, *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa: lettura e bilancio di "un'opera che fa pensare"*, trad. it., *ibid.*, anno XXXV, n. 341-242, maggio-agosto 2007, pp. 39-43.

<sup>7</sup> Tutte le citazioni fatte nel testo, senz'altro rimando se non il numero di pagina fra parentesi, si riferiscono all'opera in predicato.

Importante è il passaggio in cui lo studioso si chiede se non sia oggi fuori luogo una critica al liberalismo, quando molte forze autoqualificantesi liberali sono oggi fra le migliori alleate dei conservatori quando non dei contro-rivoluzionari. Afferma Sanguinetti: «[...] ai nostri giorni, in presenza di critici ben più oltranzisti [dei liberali] non solo del cattolicesimo, ma anche del senso religioso e dello stesso senso comune, può parere fuori luogo una critica “forte”, “senza se e senza ma”, al liberalismo. Anzi i liberali, per più di un motivo, appaiono spesso degli utili compagni di strada dei conservatori e di chi difende le ragioni dell’ordine naturale e professa una visione teistica della vita. E che quindi sia quanto mai opportuno porre la sordina alla critica dell’ideologia liberale.

«Se si astrae dal piano politico-elettorale in senso stretto, dove, in assenza di alternative “pure” — o più spesso, oramai, di alternative tout court —, è ovvio che il credente può porre meno distinguo, questa osservazione appare pertinente. È un fatto che le dottrine sociali ed economiche riconducibili al liberalismo, nonostante i parecchi presupposti erronei e le svariate derive amorali e socialmente corrosive, evidenziano più di un punto di contatto con la dottrina sociale della Chiesa come pure con i canoni del conservatorismo: per esempio quando si parla di “Stato minimo”; di difesa delle libertà individuali contro la massificazione totalitaria delle democrazie “avanzate” e secolariste; di diffusione della proprietà privata e di libertà di educazione; di anticomunismo e di antisocialismo, oppure di “diritti umani fondamentali”. È un fatto altresì che molti liberali “non ideologici” collaborano, e non da ieri, con i cattolici nelle battaglie pro life, per la scuola libera e nella difesa dell’istituto familiare.

«Tuttavia — prosegue Sanguinetti —, occorre tenere presente due fatti decisivi che spiegano l’attualità di una critica all’ideologia liberale alle soglie del terzo millennio cristiano. Il primo [...] è che il crollo di una buona parte dei regimi del “socialismo reale” ha inflitto un duro colpo e imposto un passo indietro alle spinte delle ideologie politiche più radicali. [...].

«Il secondo fatto [...] è che non di rado, dal coté liberale e da think tank d’ispirazione cattolica soprattutto nordamericani — spesso in buona fede —, come pure da parte di esponenti liberal parzialmente “convertiti” al realismo e nemici dell’ideologismo, sono formulate tesi e avanzate proposte operative che non mantengono le giuste distinzioni. Anzi, pare non erroneo identificare una tendenza, un trend, inteso a riconciliare o ad assimilare la dottrina sociale della Chiesa alle dottrine socio-economiche dei liberali, un trend che pare assolutamente abusivo» (pp. 24-26).

Dunque: se operativamente la domanda principale del cattolico è trovare punti di contatto, magari limitatissimi — penso ai movimenti femministi che iniziano ad alzare la voce sulla pratica barbara dell’utero in affitto —, con il maggior numero di persone possibile per salvaguardare il buono esistente (esigenza conservatrice) e su di esso far leva per riformare il male esistente (esigenza instaurativa); è dovere del cattolico conoscere la dottrina sua, *in primis*, e quella dei suoi compagni di strada, *in secundis*, perché solo il pensiero ispirato dalla dottrina della Chiesa è integralmente coerente con il senso comune e con i dati della legge naturale, mentre i compagni di strada, anche i migliori — spesso senza saperlo e volerlo, anzi: sempre più senza saperlo e volerlo, di mano in mano che l’eco della civiltà cristiana si spegne in Europa —, risentono in misura maggiore o minore della Rivoluzione, dello spirito di rivolta metafisico, del morbo spirituale che nell’arco di qualche secolo ha ucciso la civiltà occidentale e cristiana.

Alle importanti note di Sanguinetti aggiungo come terza la seguente motivazione.

È esperienza comune — mi esimo pertanto dal portare fatti a supporto — che “liberale” si autodefinisce anche colui il quale, sulla scorta di vari studi<sup>8</sup>, Magistero incluso, siamo soliti indicare con il termine “tecnocrate”. Il tecnocrate, attuale frontiera della Rivoluzione<sup>9</sup>, è il liberale “radicale”, ovvero chi pretende di fare qualsiasi cosa desideri, adducendo come unico criterio di liceità la sua fattibilità operativa e/o tecnica. La tecnocrazia è “liberale” perché licenza pura, inveramento ultimo dell’approccio à la Prometeo della modernità secolarizzata, approccio che riesce a tenere insieme, nonostante battaglie storiche anche rilevanti ma non sostanziali — quindi tra

<sup>8</sup> Cfr. DOMENICO FISICHELLA, voce *Tecnocrazia*, in NORBERTO BOBBIO (1909-2004) e NICOLA MATTEUCCI (1926-2006) (a cura di), *Dizionario di politica*, editore Gianfranco Pasquino, UTET. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1976, pp. 1.028-1.030; e PAOLO MAZZERANGHI, *La Tecnocrazia*, IDIS. ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L’INFORMAZIONE SOCIALE, *Voci per un “Dizionario del Pensiero Forte”*, a cura di Giovanni Cantoni, alla pagina <[www.alleanzacattolica.org/idis\\_dpf/voci/t\\_tecnocrazia.htm](http://www.alleanzacattolica.org/idis_dpf/voci/t_tecnocrazia.htm)>, consultata il 26-5-2016.

<sup>9</sup> Cfr. per esempio G. CANTONI, *Nota sulla tentazione tecnocratica*, in *Cristianità. Organo ufficiale di Alleanza Cattolica*, anno XVII, n. 170, Piacenza giugno 1989, p. 16; Idem, *Repubblica Italiana: laboratorio per un regime tecnocratico?*, *ibid.*, anno XXIII, n. 247-248, novembre-dicembre 1995, pp. 3-4; Idem, *Dal “governo dei tecnici” al “partito dei tecnici” e oltre*, *ibid.*, anno XXIV, n. 250-251, febbraio-marzo 1996, pp. 3-4; Idem, *Democrazia Cristiana, Seconda Repubblica e regime tecnocratico*, *ibid.*, anno XXVII, n. 289, maggio 1999, pp. 3-4 e 30; e soprattutto Idem, *Il Polo fra le due sinistre: poteri forti e Ulivo*, *ibid.*, anno XXIV, n. 254-255, giugno-luglio 1996, pp. 3-6; ripreso, con qualche modifica, *ibid.*, anno XXXIV, n. 334, marzo-aprile 2006, pp. 7-10.

fratelli —, l'alchimista e il mago<sup>10</sup>, l'anabattista<sup>11</sup>, il giacobino<sup>12</sup>, il comunista<sup>13</sup>, l'anarchico<sup>14</sup> e il sessantottino<sup>15</sup>, nonché il radicale<sup>16</sup>. Il concetto di libertà di tutti costoro è della stessa pasta: progressivamente estromettere Dio da ogni ambito della vita umana, per non dover più riconoscere una legge data ma decidere in totale autonomia ciò che è bene e ciò che è male; «a dispetto delle loro differenze di origine e di orientamento, le ideologie moderne si incontrano al crocevia dell'autosufficienza dell'uomo»<sup>17</sup>. E se non c'è più Dio, l'uomo è Dio, e come tale è nel suo legittimo potere "cambiare", "trasformare" il mondo se non gli piace così com'è.

Il tecnocrate, ultimo volto del rivoluzionario, è fra le altre cose, obiettivo polemico del Magistero, e particolarmente del regnante Pontefice, che su tale obiettivo ha delineato un asse portante della sua ultima enciclica: «Si tende a credere che "ogni acquisto di potenza sia semplicemente progresso, accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori", come se la realtà, il bene e la verità sbocciassero spontaneamente dal potere stesso della tecnologia e dell'economia. Il fatto è che "l'uomo moderno non è stato educato al retto uso della potenza", perché l'immensa crescita tecnologica non è stata accompagnata da uno sviluppo dell'essere umano per quanto riguarda la responsabilità, i valori e la coscienza. Ogni epoca tende a sviluppare una scarsa autocoscienza dei propri limiti. Per tale

motivo è possibile che oggi l'umanità non avverta la serietà delle sfide che le si presentano, e "la possibilità dell'uomo di usare male della sua potenza è in continuo aumento" quando "non esistono norme di libertà, ma solo pretese necessità di utilità e di sicurezza". L'essere umano non è pienamente autonomo. La sua libertà si ammala 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»<sup>18</sup>.

Ma, prosegue papa Francesco, «il problema fondamentale è un altro, ancora più profondo: il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale. In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. Tale soggetto si esplica nello stabilire il metodo scientifico con la sua sperimentazione, che è già esplicitamente una tecnica di possesso, dominio e trasformazione. È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informe totalmente disponibile alla sua manipolazione».

L'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di assecondare le possibilità offerte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano. Viceversa, ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi»<sup>19</sup>.

Lo studio di che cosa si intenda per liberalismo è pertanto di piena attualità anche per questa terza ragione.

### 3. Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

Nel capitolo I si tratta di *Origine e natura del liberalismo* (pp. 33-74). Caturelli fa presente come, per grandi linee, sia «[...] generalmente accettato

<sup>10</sup> Cfr. IDEM, *Dopo Marx, i maghi? La riscoperta del pensiero magico in una cultura postmarxista*, in CESNUR. CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI, *Il ritorno della magia. Una sfida per la società e per la Chiesa*, a cura di Massimo Introvigne, Effedieffe, Milano 1992, pp. 35-70.

<sup>11</sup> Cfr. FRIEDRICK RECK-MALLECZEWEN (1884-1945), *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, 1937, trad. it., Res Gestae, Milano 2012.

<sup>12</sup> Cfr. AUGUSTIN COCHIN (1876-1916), *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, 1921, trad. it., prefazione di Jean Baechler, introduzione all'edizione italiana di Sergio Romano, Bompiani, Milano 2001.

<sup>13</sup> Cfr. JEAN DAUJAT (1906-1998), *Conoscere il comunismo*, 1968, trad. it., con una prefazione di G. Cantoni, 2ª ed., Società Editrice Il Falco, Milano 1979.

<sup>14</sup> Cfr. SALVATORE GIOVANNI CALASSO, *Centri Sociali. Zone di IV Rivoluzione*, in *Cristianità. Organo ufficiale di Alleanza Cattolica*, anno XXV, n. 265-266, Piacenza maggio-giugno 1997, pp. 3-15, e IDEM, *L'impresa di Fiume avanguardia della Rivoluzione Culturale*, *ibid.*, anno XXXVIII, n. 361, luglio-settembre 2011, pp. 43-65.

<sup>15</sup> Cfr. ENZO PESERICO (1959-2008), *Gli anni del desiderio e del piombo. Sessantotto, terrorismo e Rivoluzione*, Sugarco, Milano 2008.

<sup>16</sup> Cfr. OMAR EBRAHIME, *I nipotini dei "berretti frigi": i radicali italiani*, in *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno I, n. 2, Roma novembre-dicembre 2009, pp. 31-44.

<sup>17</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II (1978-2005), discorso ai partecipanti al congresso sul tema *Evangelizzazione e ateismo*, del 10-10-1980, nn. 5-6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. III, tomo 2, 1980 (luglio-dicembre), p. 829.

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Lettera enciclica "Laudato si'" sulla cura della casa comune*, del 24 maggio 2015, n. 105.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 106.

che “liberalismo” designi in qualche misura l’autosufficienza dell’uomo e del suo mondo o, il che è lo stesso, una certa indipendenza della ragione individuale nei confronti della Rivelazione. E così pure che nell’ordine politico-sociale esso si manifesti nel godimento delle “libertà” individuali garantite dallo “Stato di diritto”, anch’esso, nell’ordine che gli è proprio, autosufficiente» (p. 36).

Tale negazione della relazione con Dio viene ripercorsa da Caturelli attraverso i suoi primordi nel nominalismo del filosofo inglese Guglielmo d’Occam (1280/1290-1349), nell’averroismo per esempio del francese Giovanni di Jandun (1280/1285-1328), in Marsilio da Padova (1275/1280-1342/1343) e in Nicola di Autrecourt (1295/1298-1369), che vanno a creare fratture nei vari comparti dell’essere che circonda l’uomo, lasciandolo sempre più “libero” da influssi che provengano da Dio oppure dalla realtà, sempre da Dio creata e ordinata: si nega la relazione ordinata fra conoscenza e verità, fra fede e ragione, fra Chiesa e Stato.

Con il protestantesimo tali fratture sono “risolte” a favore di una visione religiosa, ma in ciò commettendo l’errore uguale e contrario del pelagianesimo e del suo figlio ideale, il liberalismo appunto: dichiarare l’inconciliabilità dei vari ambiti del mondo naturale fra loro e di tutti con Dio: «Sul piano teologico, Lutero [Martin, 1483-1546], Calvino [Giovanni, 1509-1564] e gli altri esponenti protestanti sono stati coerenti, anche se ciò appare paradossale — e così è di fatto —, perché l’affermazione iniziale secondo cui la libertà è afflitta da una infermità costitutiva, ha reso questa stessa libertà del tutto autonoma nel suo proprio ambito, un ambito nel quale il potere temporale raggiunge la sua piena autosufficienza» (p. 47); Lutero e Calvino ne parlano male, François-Marie Arouet detto Voltaire (1694-1778) e Immanuel Kant (1724-1804) ne parleranno bene: entrambi i gruppi stanno o cadono premettendo al proprio discorso tale erronea separazione.

«Tenuto conto che la libertà [...] è una facoltà della ragione, che risiede nella volontà come soggetto proprio, e, dato che intelligenza e volontà concorrono nell’atto libero, la libertà comporta innanzitutto di essere determinata dal bene, oggetto necessario della volontà. A sua volta, la libertà, sia come facoltà di agire o di non agire (libertà di esercizio), sia come facoltà di fare questo oppure quello (libertà di specificazione), si attua come mezzo in ordine al bene, che è il fine proprio della volontà. Da qui deriva che la possibilità di peccare è un difetto della libertà, e che quest’ultima non consiste in una sorta di scelta ineluttabile fra bene e male.

«Al contrario, se si parte dall’autosufficienza dell’ordine temporale istituita dall’illuminismo e dallo spirito borghese, e si tiene conto dell’“allontanamento” del Dio cristiano, sostituito dall’anonimo Architetto, la libertà si trasforma in necessità cosmica, negando così se stessa, oppure si fa libertà assoluta, trasformandosi da mezzo in fine. Questa libertà “legata” a nulla — cioè “ab soluta”, ovvero “soluta ab”, “sciolta da” — esprime la piena autosufficienza di un mondo in cui l’uomo si trasforma nel proprio Demiurgo» (p. 54).

La conseguenza sociale più eclatante di tale approccio è che la legge non esprime più un ordine metafisico oggettivo che l’intelligenza deve riconoscere, bensì l’arbitrio di un “volontà generale”, paradossalmente frutto di libera convenzione tra gli individui ma capace di obbligare e costringere chi si rifiuta di seguirla, perché volontà del Popolo, ultima istanza dell’autorità e come tale — di fatto quando non di diritto — infallibile. Liberalismo e marxismo sono parenti, entrambi frutti della stessa pianta rivoluzionaria — e solo apparentemente il primo ha pretese meno assolutistiche del secondo.

Papa Leone XIII (1878-1903) identificherà, all’interno dell’ideologia liberale, tre gradi principali: «[...] liberalismo estremo, liberalismo moderato e liberalismo molto moderato.

«Il primo presuppone la piena sovranità della ragione che “[...] considera se stessa il sommo principio, la fonte e l’unico giudice della verità”: questi liberali “[...] pretendono nella vita pratica non esservi potere divino, a cui si debba obbedire, ma ognuno essere legge a se stesso”» (pp. 72-73); vi sono poi vari padri del liberalismo che, «[...] a partire da Locke [John, 1632-1704], accettano che la ragione abbia dei limiti e persino che esista una legge eterna, però [...] “[...] quanto alle leggi che ci vengono da Dio manifestate per altra via che per quella della naturale ragione, negano risoluti l’uomo libero vi si debba sottomettere”» (p. 73). «Infine, esiste il liberalismo molto moderato, professato da coloro che non vogliono rinunciare alla fede cristiana e che respingono — o, almeno, così credono — tutto ciò che è contrario alla Rivelazione: costoro sostengono, dice il Papa, di “[...] doversi a norma delle divine leggi regolare la vita e i costumi dei privati, non già dello Stato e nelle cose pubbliche essere lecito passare sopra ai voleri di Dio, né punto badarci nel fare leggi. Di qui l’esiziale conseguenza della separazione tra Stato e Chiesa”» (p. 74).

«Sia il liberalismo estremo (quello ateo), sia il liberalismo moderato (quello deistico), sia il liberalismo molto moderato (quello sedicente “cristiano”)

ammettono l'esistenza di uno spazio, ovvero l'ordine temporale, in cui l'uomo non dipende da nulla: il primo perché nega l'esistenza di un ordine che trascende quello temporale; il secondo perché lo ignora e il terzo perché lo separa: in pratica, il risultato è lo stesso» (p. 74).

Queste riflessioni fanno intendere come il liberalismo non sia «[...] solo un regime politico o economico [...] ma una visione del mondo» (p. 47), quindi anche una teologia, che sta alla base di quelli.

Nel capitolo II, *Il cosiddetto "liberalismo cattolico"*» (pp. 75-87), Caturelli prende in esame la dottrina secondo cui, «se i cattolici non vogliono essere in ritardo in campo politico e sociale, [...] occorre che essi divengano parte integrante di quella Rivoluzione francese [1789] che ha generato la società moderna e che si affrettino a conciliare cattolicesimo e democrazia liberale, proclamando l'uguaglianza politica, la libertà religiosa — accantonando il "pesante giogo" dello Stato, di cui parla Lamennais [Félicité-Robert de, 1782-1854] — e, quindi, sostenendo la tesi della "libera Chiesa in libero Stato", che è una nuova formula per esprimere la separazione fra l'ordine naturale-temporale e l'ordine soprannaturale» (p. 78).

Certamente, la presenza di condizioni — l'"ipotesi" — che rendono l'incarnazione della verità — la "tesi" — nella società progressivamente difficile è un fatto con il quale è necessario confrontarsi; diverso è il discorso liberale, che nel fallimento della società cristiana medievale non vede ciò che esso è — un fallimento, appunto — bensì una conquista<sup>20</sup>, o perlomeno un fatto non reversibile.

Nel capitolo III (*Riflessioni critiche*, pp. 89-139), Caturelli attacca anzitutto il liberalismo che cerca di arruolare il cristianesimo alla propria causa. Per esempio, l'economista svizzero Wilhelm Röpke (1899-1966) fa divenire il liberalismo l'incarnazione nel temporale del cristianesimo, tanto da poter dire che «un buon cristiano è un liberale che non sa di esserlo» (p. 91). Tale posizione è completamente fuori strada, «[...] dal momento che ritiene che il cristianesimo non abbia nulla a che fare con l'ordinamento giuridico-politico, o ordine umano temporale, un'affermazione, questa, che ferisce in essenza il mistero dell'Incarnazione del Verbo, il quale ha assunto, con la natura umana, tutto l'ordine temporale, per cui nulla rimane che non sia sacralizzato in Lui. E, all'estremo opposto, sancire la separazione totale dei due

ordini, facendo del cristianesimo qualcosa di puramente angelico, equivale a dichiarare che l'ordine temporale è totalmente profano» (p. 91).

Certo, il liberale non arriva agli eccessi propri del marxista quando parla di "democrazia", "massa", "libertà": tuttavia «un buon liberale antimarxista, della cui sincerità non è lecito dubitare, è come un padre in conflitto con suo figlio, che però è stato lui a mettere al mondo» (p. 94), perché le due forme di democrazia — liberale e marxista — giacciono sullo stesso presupposto della concezione atomistica e individualistica della società: un uomo "libero" non può infatti tollerare di essere "circondato" da relazioni "obbligate" quali sono famiglia, comune, provincia, e così via. Privato di tale concretezza relazionale, l'uomo è ridotto a un numero fra altri: «alla concezione inorganica della società corrisponde un tipo di rappresentanza fondato sull'equazione "un uomo = un voto". Quando devo votare, costretto dalla legge positiva del sistema politico di cui sono parte, so di votare per delle persone — le meno cattive e le meno incompetenti possibili —, che però non rappresenteranno la mia famiglia, né l'insieme delle famiglie — il mio comune o la mia provincia o la mia associazione professionale o la mia impresa —, ma rappresentano, soprattutto, un partito politico che è il correlato logico della concezione individualistica della società. Perciò, tanto la "democrazia" liberale, quanto la "democrazia di massa" non sono rappresentative e sono, in verità, antidemocratiche, in quanto non sono organiche, bensì inorganiche, perché entrambe ignorano le gerarchie naturali della società. Al contrario, la vera democrazia, come regime legittimo di governo, è gerarchica — perché protegge l'uguaglianza civile e la libertà, salvandole dal livellamento innaturale — e anti-liberale» (pp. 102-103).

Proprio l'autorità difende l'autentica libertà, perché ministero derivante dall'alto, che ne costituisce contemporaneamente la fonte e il limite, proprio come Dio, che è l'"autore" della creazione, e quindi ha su di essa "autorità" buona e sapiente.

Dio è il vertice dell'autorità, ma la natura rivela vari gradi, o istanze, di essa: «Le società in cui si raggruppano gli esseri umani, come la famiglia, il comune, la regione, la provincia, la società civile, si dispongono secondo una scala gerarchica, che si diparte dalle società minori [...], come la famiglia, e va fino alla comunità politica» (p. 119).

Contro qualsiasi visione dell'uomo come monade slegata dagli altri, Caturelli porta l'evidenza che «vivere in società non dipende da una libera scelta dell'uomo, né è un contratto stipulato nel tempo: l'uomo è precisamente in grado di stipulare contratti,

<sup>20</sup> Cfr. sul punto G. CANTONI, *Nota a proposito della libertà religiosa*, in IDEM e M. INTROVIGNE, *Libertà religiosa, "sette" e "diritto di persecuzione"*, Edizioni di "Cristianità", Piacenza 1996, pp. 7-58, soprattutto pp. 43-46.

*impliciti o espliciti, perché è originariamente sociale e lo è per natura»* (p. 121), a partire dalla famiglia (cfr. pp. 121-125) per arrivare fino alla società politica (cfr. pp. 127ss). In tutte le società, quindi, agisce l'autorità come principio unitario del tutto, e l'obbedienza come corretta risposta delle parti.

#### 4. La lettera pastorale del 1885 dei vescovi dell'Ecuador

Sanguinetti ha tradotto e inserito in appendice un prezioso documento, la *Lettera pastorale che i vescovi dell'Ecuador riuniti in Concilio Provinciale indirizzano ai loro fedeli diocesani*, del 1885 (pp. 141-179), il quale, al di là degli elementi contingenti, è un esempio del tenore di altri analoghi pronunciamenti delle autorità ecclesiastiche del periodo.

La lettera pastorale distingue anch'essa in tre gradi del liberalismo — radicale, moderato e “cattolico” —; la descrizione del primo è quanto mai d'attualità: «*I fautori del liberalismo radicale adottano questa formula: “Ecclesia in Statu”, “La Chiesa nello Stato”. Con ciò vogliono dire che nelle società umane lo Stato, cioè il governo civile e temporale, i gabinetti, le camere e i parlamenti rappresentano, e sono, il potere più elevato, l'autorità suprema, il diritto assoluto. Non vi è potestà, in cielo e in terra, superiore o uguale a quella dello Stato: lo Stato è la norma suprema e il criterio ultimo della moralità; non vi sono diritti se non quelli che esso vuole concedere, né obblighi se non quelli che esso impone; qualunque altra società, senza eccezione per la Chiesa, deve ricevere dallo Stato le condizioni della sua esistenza e le leggi della sua conservazione o scioglimento. Tuttavia, siccome questa supremazia assoluta del potere civile è la fedele espressione e il risultato finale del movimento continuo e dell'incessante progresso dei popoli, ne consegue che lo Stato non può, né deve riconoscere alcunché di immutabile fra le cose umane, se non che esse devono obbedire a questo moto fatale e necessario, spinto avanti dalla volontà sociale. Posto in questa prospettiva, il liberalismo nega alla Chiesa ogni specie di preminenza, le nega il suo status di società perfetta e indipendente e la considera come qualunque altra società inferiore sottomessa allo Stato, da cui deve ricevere tutta la sua esistenza morale. Da cui si conclude che se la vita pubblica della Chiesa dipende esclusivamente dal beneplacito dello Stato, solo allo Stato compete di determinare la natura e l'estensione dei diritti della Chiesa medesima e di pronunciare in tale materia un giudizio senza appello»* (pp. 149-150). Evidente l'attualità del testo, se si pensa ai preoccupanti casi, in Europa e in America,

di limitare l'ambito della libertà di coscienza perché si ritiene inconcepibile che alcuni non riconoscano il “diritto” per esempio all'aborto e al matrimonio *same sex*<sup>21</sup>.

#### 5. Contro il “pensiero unico” tecnocratico

Papa Francesco ha dedicato nel novembre 2013 una serie di omelie — tenute durante la celebrazione della Messa quotidiana nella Casa di Santa Marta — ai temi del nuovo totalitarismo, del pensiero debole che si fa pensiero unico e che impedisce ai cristiani di esprimere e annunciare la propria fede. Il 18 novembre la lettura del giorno, presa dal *Primo Libro dei Maccabei*, ha mostrato «*uomini perversi*» (1 Mc. 2,44) che vogliono spingere gli israeliti ad allearsi con dei potenti, i quali tuttavia sono dei nemici di Dio. Tale alleanza non è innocua: «*[...] accadono le conseguenze. Hanno preso le abitudini dei pagani, poi un passo avanti: il re prescrisse in tutto il suo regno che tutti formassero un solo popolo e ciascuno abbandonasse le proprie usanze. Non è la bella globalizzazione dell'unità di tutte le Nazioni, ognuna con le proprie usanze ma unite, ma è la globalizzazione dell'uniformità egemonica, è proprio il pensiero unico. E questo pensiero unico è frutto della mondanità*». Si tratta di quello che viene chiamato “nuovo ordine mondiale”, e che la Bibbia definisce come «*abominio di devastazione*» e come adorazione d'idoli. «*Questo succede anche oggi?*», si è chiesto il Pontefice. E ha risposto: «*Sì. Perché lo spirito della mondanità anche oggi c'è, anche oggi ci porta con questa voglia di essere progressisti sul pensiero unico*». Nel brano del *Primo Libro dei Maccabei* si legge che «*se presso qualcuno veniva trovato il Libro dell'Alleanza e se qualcuno obbediva alla Legge, la sentenza del re lo condannava a morte*» (1 Mc. 1,57). «*E questo — afferma il Papa — l'abbiamo letto sui giornali, in questi mesi*»<sup>22</sup>.

Il testo di Caturelli permette proprio di ricostruire magistralmente la genesi dei nuovi giacobini, ossia i “liberali radicali” o tecnocrati, all'azione oggi in Occidente — e così anche di aiutare tutti i liberali con cui si fa un pezzo di strada insieme a prendere coscienza e distanza dalle loro errate premesse.

<sup>21</sup> Cfr. per esempio M. INTROVIGNE, *Niente fiori per nozze gay? Non puoi fare il fiorista*, in *La nuova Bussola Quotidiana*, 25-2-2015, alla pagina <[www.lanuovabq.it/it/articoli-niente-fioriper-nozze-gay-non-puoi-fare-il-fiorista-11910.htm](http://www.lanuovabq.it/it/articoli-niente-fioriper-nozze-gay-non-puoi-fare-il-fiorista-11910.htm)>, consultata il 26-5-2016.

<sup>22</sup> Cfr. per esempio testi e contesto in *Contro il “Padrone del mondo”*. *Papa Francesco da Benson a Chesterton*, in *Cristianità. Organo ufficiale di Alleanza Cattolica*, anno XLII, n. 371, Piacenza gennaio-marzo 2014, pp. 31-34.

## Ex libris

**OSCAR SANGUINETTI, *Metodo e storia. Principi, criteri e suggerimenti di Metodologia per la ricerca storica*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2016, 320 pp., € 22**

Oscar Sanguinetti, che dirige questa rivista, è stato docente, presso l'Università Europea di Roma, di Metodologia della Ricerca Storica; una disciplina che è parte integrante della riflessione storiografica e ha il compito di analizzare appunto il "metodo" della ricerca, necessario a conferire attendibilità scientifica al lavoro dello storico, permettendogli di distinguere il "vero" dal "falso".

Proprio dalle lezioni tenute in quest'ambito — e dalla propria esperienza pluridecennale — è nata l'opera *Metodo e storia. Principi, criteri e suggerimenti di metodologia per la ricerca storica* (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2016, 320 pp., € 22,00). E come quelle lezioni erano state concepite per studenti di storia moderna e contemporanea, così il libro guarda innanzitutto a essi, senza escludere chi si rivolge alla storia con attenzione, interesse e curiosità per apprendere come «a) si costruisce la storia; b) si scrive di storia; c) si comunica la storia» (p. 11). Non è una trattazione organica della materia bensì una guida, maturata "sul campo", alla pratica del lavoro storiografico. Per questo motivo, dopo una parte generale sulla storiografia come disciplina scientifica e sul "mestiere" dello storico — *La storia* (pp. 19-122) —, con cenni di filosofia e di teologia della storia, ve ne è una teorico-pratica — *Il metodo storiografico* (pp. 123-194) —, relativa alla metodica del lavoro scientifico e ai suoi prodotti più tipici, e una, piuttosto tecnica — *Come si scrive la storia* (p. 195-260) —, sulla stesura di una monografia a contenuto storico, scritta in collaborazione con Gianandrea de Antonellis, già docente di Storia della letteratura italiana presso l'Università Europea. L'opera, ed è uno dei pregi maggiori, è arricchita da riferimenti indirizzati allo studente di storia cristiano e a chi vuol scrivere salvaguardando la propria identità religiosa e, nello stesso tempo, rispettando le regole auree del mestiere dello storico.

Sanguinetti si ispira alla scuola di numerosi maestri, fra cui primeggia lo storico, letterato e pensatore svizzero Gonzague de Reynold (1880-1970), di cui sono proposti tre brani nell'appendice dedicata appunto alle *Lecture* (pp. 261-303).

Fare storia, osserva preliminarmente la guida, significa «[...] chinarsi sul passato» (p. 21), ricostruendolo il più possibile e cercando di farlo rivivere attraverso

una narrazione. Il passato, «in quanto esperienza coagulata» (p. 25), può essere molto utile per il presente: gli uomini imparano dall'esperienza, non solo quella personale, limitata e spesso distorta, ma anche e soprattutto da quella più ampia, che può essere fornita proprio dallo storico, presentando il passato in tutta la sua varietà e nella sua potenzialità, cioè indicando anche di fronte a quali alternative si sono trovati i nostri predecessori. Lo storico è «una sorta di custode e promotore della memoria pubblica» (p. 32), anche se ha una conoscenza del passato spesso condizionata dalla propria soggettività e dal desiderio di spiegare o di giustificare il presente. Se è credente, e pur conservando comunque la propria obbiettività, non deve limitarsi al ruolo di custode ma deve anche dare un giudizio sugli avvenimenti alla luce della retta ragione e della fede, tenendo presente gli insegnamenti della teologia della storia e della storia sacra. Ma, credente o no, lo studioso ha il dovere della *pietas*, cioè il dovuto rispetto, l'amore doveroso, non solo verso la patria e i consanguinei, ma anche verso le persone oggetto del suo studio, a causa dei legami invisibili che esistono fra le generazioni — anche spirituali grazie alla comunione dei santi — e che fanno sì che i viventi subiscano le conseguenze delle scelte compiute da coloro che non ci sono più.

Alle considerazioni sul passato fanno seguito due lunghe riflessioni sul tempo e sulla storia.

Il tempo può essere inteso cronologicamente, cioè come *krónos*, misura quantitativa di una sequenza di eventi, oppure può avere un significato qualitativo, sulla base del *kairós*, il tempo forte, propizio, che offre un'occasione. Storicamente è stato interpretato in modi differenti. Per i greci e per la maggior parte degli antichi il tempo era ciclico, un eterno ritorno in cui non vi è un inizio, una creazione, e non vi sarà una fine: è una ruota che gira. La prospettiva semitica, che s'incontra anche nella trama degli eventi biblici, è lineare: vi è stato un inizio, vi è il presente, vi sarà una fine. Nel cristianesimo la grande novità è un Dio che s'incarna e scende nella nostra esperienza umana: è questo il *kairós*, il tempo di grazia che sta preferibilmente nel presente. Anche il tempo della modernità è caratterizzato da questa linearità, che però è ascendente e irreversibile, e al suo centro ha l'uomo, privato della sua dimensione trascendente, anziché Dio, creatore e redentore. Sanguinetti ritiene opportuno insistere, «in questo oggettivo crepuscolo di civiltà» (p. 58), sul fatto che il tempo del cristianesimo ammette, in una certa misura, la ciclicità, perché l'ascesa della *civitas hominum* verso la Gerusalemme celeste è caratterizzata anche da incertezze e fasi di declino. Egli fa sua l'immagine di una spirale avvolta intorno a una retta

ascendente: «*In ogni punto di essa Cristo è il centro, l'eterno presente equidistante da ogni punto della spirale*» (p. 59). La storia, dunque, realtà a più soggetti, nasce dall'intreccio delle azioni di Dio e dell'uomo, e nel suo aspetto terreno è soprattutto storia dell'uomo, che può essere affrontata anche sotto il profilo filosofico, come insegnava, fra gli altri, il filosofo Michele Federico Sciacca (1908-1975), di cui viene offerta la lettura di un brano.

Anche la storia ha più significati e nell'accezione corrente indica sia ciò che è accaduto agli uomini sia lo studio di ciò che è successo, dunque la storiografia. Sanguinetti definisce la storia come «*la conoscenza tematica e organizzata, esposta in forma narrativa, del passato dell'uomo, colto nella sua essenza e nella sua dinamica, sulla base delle tracce che di tale passato si possono rinvenire e utilizzare nel presente*» (p. 69). In questo modo vengono messi in risalto diversi aspetti: la rivisitazione — intenzionale e non occasionale — di personaggi e di avvenimenti del passato, il cui protagonista è stato ovviamente l'uomo, che devono essere colti nel loro aspetto dinamico e che vanno rielaborati, spiegati e interpretati affinché possano rivivere nel presente tramite una narrazione ordinata. Ma preliminarmente occorre che vi sia una memoria critica, oggettiva, senza dimenticare che ha una sua dignità anche la memoria mitica — cioè enfatizzata, ma non per questo falsa —, tipica della cultura orale, bisognosa comunque di esser sottoposta a un giudizio.

La storia, ovviamente, non potrà mai essere più di un riassunto — come sottolinea Giovanni Cantoni, fondatore di Alleanza Cattolica, in una delle *Lecture* riportate in appendice —, ma ciò non toglie che possa raggiungere la verità, purché vi siano dati sufficienti a disposizione e purché lo storico, oltre a saperli valorizzare, non sia al servizio di ideologie che lo spingano, lucidamente o meno, a falsare i risultati ottenuti, oppure a modificare — sotto l'apparenza di una “doverosa revisione” — le conclusioni a cui altri sono pervenuti. Altro, infatti, è il revisionismo “fisiologico”, a cui ogni studioso è tenuto in presenza di nuove fonti: come ricorda lo storico Renzo De Felice (1929-1996), «*per sua natura lo storico non può che essere revisionista, dato che il suo lavoro prende le mosse da ciò che è stato acquisito dai suoi predecessori e tende ad approfondire, correggere, chiarire, la loro ricostruzione dei fatti*» (*Rosso e Nero*, a cura di Pasquale Chessa, Baldini e Castoldi, Milano 1995, p. 17).

Accanto al tempo, anche lo spazio ha valore per lo storico, seppure non in senso deterministico: la storia dell'umanità è storia di ambienti, di scambi, di zone di contatto, di migrazioni di popoli, di scoperte geografiche, di sviluppo tecnologico, di risorse naturali, di

mutamenti nell'*habitat* dell'uomo. Pertanto, «*[...] lo spazio influisce sulla storia come substrato profondo, che imprime tendenze o inerzie di lungo periodo, che talora affiorano e si rivelano come vere e proprie cause efficienti*» (p. 96).

Poiché la storia è un'attività logico-scientifica, può e deve avere un metodo, che Sanguinetti, in apertura della seconda parte dell'opera, definisce come «*insieme organizzato di concetti, regole, tecniche, strumenti, prassi “virtuose”, frutto della riflessione e dell'esperienza, che consente di svolgere più efficacemente ed efficientemente una determinata attività*» (p. 129).

Come tutte le attività scientifiche, dunque, ha delle fasi, la prima delle quali è la definizione degli obiettivi e del tema. Ma, al di là dell'enunciazione e della descrizione delle modalità operative e dei suggerimenti pratici, l'autore cerca di trasmettere alcune coordinate essenziali, la cui utilità ha verificato sul campo, e che si condensano nell'importanza di nutrire un vero interesse — sia concreto sia ideale — a svolgere la ricerca, quella *sana curiositas* e quell'amore per la verità, «*questa scintilla, questo impulso, questo mordente*» (p. 138), che possono sorreggere e dare entusiasmo al lavoro che si va compiendo. Da qui, anche l'opportunità che il tema scelto sia congeniale alla personalità e agli interessi dello studioso e che sia idoneo ad aggiungere valore al patrimonio di conoscenze collettivo.

Formulate le ipotesi di lavoro, la parola passa all'individuazione e al reperimento delle fonti, laddove per “fonte”, con un'immagine suggestiva, l'autore intende — «*[...] in analogia alla sorgente da cui sgorga l'acqua che formerà un fiume o un lago — un oggetto attraverso cui il passato, più spesso per espressa volontà di chi ne è creatore, fluisce fino a noi, ci raggiunge e ci parla. La fonte è il luogo del passato da cui scaturisce, in tutto o in parte, un presente*» (p. 156). Raccolte e vagliate criticamente le fonti, lo storico potrà passare finalmente alla ricostruzione degli eventi su cui ha appuntato la propria attenzione e alla formulazione di ipotesi interpretative, sfuggendo alla tentazione di scartare quegli elementi fattuali che mettono in discussione le ipotesi di lavoro iniziali. Sanguinetti insiste, a ragione, sui criteri di una retta ermeneutica e sulla necessità di tenere il presente fuori dal passato: le fonti vanno lette nella loro integralità e nel loro contesto storico, evitando d'interpretarle con il “senno di poi” e senza perseguire finalità personali. Ciò non significa che lo studioso, di fronte al carattere parziale e talvolta ambiguo delle fonti a disposizione, non debba formulare congetture, cioè ipotesi coerenti con le informazioni acquisite. In ogni caso, la sua spiegazione è diversa dall'analisi causa-effetto propria delle scienze umane, perché non ha a che fare con oggetti naturali

ma con dei comportamenti umani, cioè con l'azione di soggetti la cui volontà dovrebbe essere libera. Per questo motivo non bisogna trascurare di esaminare anche le cause possibili, allo scopo di evidenziare che un avvenimento avrebbe potuto essere diverso da come è realmente stato o addirittura non essere. «*Fare la storia "con i se e con i ma" può parere pleonastico, ma rivelare la trama complessa delle potenzialità a monte di un evento è a mio avviso un esercizio tutt'altro che inutile, perché, componendo scenari del passato, allena a immaginare scenari futuri*» (p. 182). Gli avvenimenti storici, infatti, sono conseguenza sia di cause oggettive, sia di cause accidentali, ma anche della libertà degli uomini; secondo la visione cristiana della storia un fatto è frutto di ciò che è predeterminato e dell'esplicazione della volontà umana, cui però si aggiunge l'azione della grazia, cioè l'intervento di Dio nella storia, la Provvidenza, che ordina le altre due dimensioni.

Infine, vi sono alcuni consigli per una esposizione efficace dei risultati della ricerca, che potrà produrre i maggiori benefici possibili grazie anche alla forma espressiva data all'oggetto della ricerca stessa.

**Francesco Pappalardo**

© RIPRODUZIONE RISERVATA



## Che cosa vuole il "mondo" dalla Chiesa

«*Ci felicitiamo per la vostra resistenza alla nefasta tendenza che regna persino nei cattolici e che vorrebbe confinare la Chiesa alle questioni puramente religiose. Non è che ci si prenda la pena di capire che cosa ciò significa. Purché la Chiesa si rintani nel santuario e nella sacrestia, e lasci pigramente l'umanità fuori, a dibattersi nella sua miseria e nelle sue necessità, non le si chiede di più.*»

**Pio XII**

[Discorso ai partecipanti al primo congresso mondiale dell'apostolato dei laici, 14 ottobre 1951]

GONZAGUE DE REYNOLD

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

introduzione di **Giovanni Cantoni**

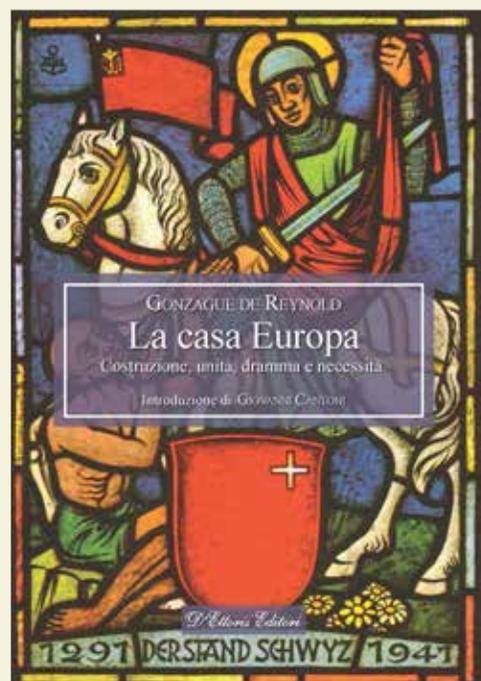
**D'Ettoris Editori, Crotone 2015**

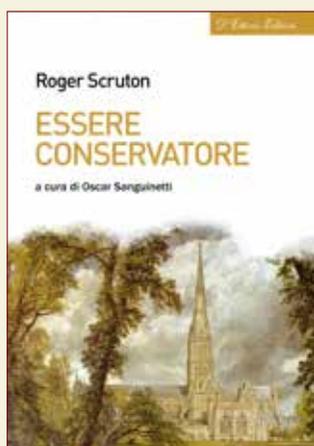
282 pp., € 22,90

La raccolta di saggi del grande storico e letterato friburghese Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero di lingua francese, che gli Editori D'Ettoris hanno proposto nell'epilogo dell'anno 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.





ROGER SCRUTON

## Essere conservatore

traduzione, introduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori,  
Crotone 2015,  
282 pp., € 20,90

*Essere conservatore* (*How to be a Conservative*) è il frutto e la sintesi aggiornata delle riflessioni che il filosofo inglese Roger Scruton va svolgendo dai primi anni 1970 sulle origini, le strutture portanti e gli sviluppi del pensiero conservatore anglosassone a partire da Edmund Burke (1729-1797). Sulla base su una fitta trama di riferimenti filosofici, letterari, estetici, artistici, Scruton sottopone a una critica serrata le correnti ideologiche che popolano la scena della filosofia politica europea attuale: nazionalismo, socialismo, capitalismo, liberalismo, multiculturalismo, internazionalismo, ambientalismo e, infine, anche islamismo. Ne scaturisce un'agile e densa apologia del conservatorismo, un pensiero che solo a tratti è riuscito a "bucare" la coltre di nebbia stesa dalla cultura *post*-illuministica, egemone lungo gli ultimi due secoli su ogni realtà a essa alternativa. Nonostante questo *handicap* storico, il conservatorismo non è meno fondato nei suoi presupposti critici e positivi, che s'incentrano sulla valorizzazione del principio e del contenuto della tradizione; sulla concezione organica della società e sulla preesistenza e normatività di quest'ultima nei confronti di ogni possibile costituzione politica.

ROGER SCRUTON è nato in Inghilterra nel 1944. È sposato, ha due figli e vive in una fattoria nel Wiltshire. È stato docente di estetica, tuttora è visiting professor di vari atenei ed è autore di numerosi saggi e romanzi. Oltre che di politica, è cultore di arte, di musica — che compone ed esegue — e di "*bon vivre*".

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

in essere 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](mailto:info@culturaeidentita.org)  
oppure telefonare al n. **347.166.30.59**



*La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà dare il suo contributo: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per il proseguimento dell'iniziativa di diffusione della cultura conservatrice che *Cultura&Identità* ha intrapreso.*