

Anno IX ♦ nuova serie ♦ n. 17 ♦ Roma, 29 settembre 2017

«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”

L'“altro” allarme

Se vi è una questione che si pone con drammatica urgenza all'Italia — ma, anche se in misura minore, agli altri popoli dell'Occidente, — non è tanto l'immigrazione, pure acuta, quanto, senza alcun dubbio, quella del pauroso deficit demografico che in questi decenni si è venuto accumulando. Un problema strutturale che innesca altre problematiche, anch'esse assai gravi, dalla previdenza sociale, alla sanità, al futuro dei giovani, agli assetti economici e al fisco.

La questione-madre delle mancate nascite e dell'invecchiamento si scontra frontalmente con la sordità della classe politica e di governo — è allucinante vedere politici del PD battersi strenuamente per la messa al bando dei gadget nostalgici o di FI per la salute degli animali e ignorare che fra non molto la popolazione italiana si estinguerà —, che coltiva solo prospettive ideologiche e utopiche che aggravano la nostra condizione.

Ma non è sulla questione-principe che voglio soffermarmi, bensì sull'ultima delle problematiche che ho prima evocato fra quelle legate al deficit di popolazione: il problema del fisco.

Era il 1952 quando il politologo israeliano Jacob Talmon (1916-1980) introduceva nella scienza politica il concetto di “democrazia totalitaria” per designare quei regimi, repubblicani o monarchici non importava, in cui il potere raggiungeva un alto tasso d'invasività del corpo sociale pur all'interno di forme istituzionali di tipo costituzionale e democratico. Si trattava in sostanza di una serrata critica alla rappresentatività indiretta di ispirazione rousseauiana in quanto soggetta *strutturalmente* a difetti nei meccanismi decisori dovute alle interferenze create dai gruppi di pressione esterni alle istituzioni democratico-parlamentari: partiti politici, “poteri forti”, sindacati, *mass media*. Già ai suoi tempi — un esempio poteva essere il Messico post-rivoluzionario — si incontravano casi di democrazie egemonizzate da ristrette élite ideologizzate, per lo più progressiste o rivoluzionarie, che, manipolando la formazione della rappresentanza politica, imponevano ai popoli le loro agende, senza che l'opposizione avesse alcuna arma per difendersi.

IN QUESTO NUMERO

■ Un profilo del pensiero di uno dei più acuti critici della modernità contemporanea, l'originale filosofo e letterato cattolico francese René Girard

Salvatore Calasso

René Girard, critico della modernità ▶ p. 3

■ Per Samuel Gregg l'insegnamento sociale pontificio talvolta tende a fornire soluzioni “tecniche” in materia economica e sociale, che, secondo il Concilio Vaticano II, sarebbero invece competenza del laicato

Samuel Gregg

Paolo VI e le lezioni inattese della Populorum progressio ▶ p. 15

■ Contro una sempre più soffocante “political correctness”, una vibrante critica dell'intervento dello Stato nel settore della beneficenza pubblica e un'altrettanto vigorosa difesa del ruolo del privato nella difesa del povero

Regis Nicoll

Il “partito dei poveri”? ▶ p. 19

■ Parrebbe che il processo rivoluzionario non abbia più niente da dire sul piano delle idee. In realtà, la manipolazione dell'umano già in atto non sembra essere l'ultima frontiera

Bernard Ars

Il transumanesimo, un totalitarismo tecnoscientifico ▶ p. 22

Ebbene, credo che l'Italia — non certo quella degli anni 1950 di Talmon, ma senz'altro quella a partire dagli anni 1960 in poi, specialmente dopo l'ingresso dei socialisti nel governo nazionale — sia diventata un esempio lampante, “da manuale”, di democrazia totalitaria.

Non credo sia tanto il governo del Paese a determinare questa degenerazione, ma è il “sistema” stesso, specialmente nelle forme repubblicane degli ultimi settant'anni, a essere affetto da questa patologia. Certo, quando al comando del Paese si trova un governo liberale non mancano sforzi per ridurre il “tasso” di totalitarismo ma tali sforzi, visti i meccanismi costituzionali e il potere reale degli esecutivi, sono condannati tuttavia a restare allo stato di appelli velleitari, come si è visto con i governi “liberali” di Silvio Berlusconi. E quando, invece, al timone vi sono le forze progressiste, allora si assiste indubbiamente a un'accelerazione del processo di “totalitarizzazione” della democrazia.

→ p. 2

Che l'Italia sia una “democrazia totalitaria” lo segnala con particolare e tremenda evidenza la condizione del suo sistema fiscale.

Ovviamente, quella del fisco non è una questione esauribile in un editoriale, viste le sue dimensioni e i molti suoi intrecci. Tuttavia essa ha assunto aspetti talmente liminali che non si può evitare di occuparsene anche in questa sede.

Quando si dice fisco, si nomina un fenomeno dalle molte facce. Possiamo dire che in sostanza il fisco dovrebbe essere lo strumento con cui lo Stato — di diritto o meno —, ossia l'organizzazione politica suprema di una collettività, di un popolo, di una nazione, preleva dal corpo sociale le risorse finanziarie necessarie per erogare i servizi per i quali esso esiste. E l'ipotesi sottostante a questa tesi è che lo Stato è *per il popolo* e non *il popolo per lo Stato*, o magari per il suo governo. Se questo è vero, nascono subito allora questioni del tipo: quali sono i servizi che lo Stato deve erogare?; devono essere permanenti o temporanei?; qual è la misura della loro qualità?; chi controlla le politiche fiscali di un governo?; qual è il limite o la “giustizia” del prelievo, come entità e come soggetti?; in che forma è lecito che tale prelievo avvenga?

Ebbene, la drammatica condizione in cui siamo oggi è determinata dal fatto che il nostro sistema politico non risponde a queste domande oppure risponde in maniera sbagliata.

Prima patologia: lo Stato, centrale e nelle sue articolazioni territoriali, dovrebbe svolgere il ruolo di tutela del corpo sociale e di perfezionamento del bene comune, in forma sussidiaria rispetto alle società a esso sotto-ordinate — ma pre-esistenti —, dalla regione giù fino alla famiglia. Ma è così? Non pare proprio: a partire dalla costruzione risorgimentale e con insprimenti in un *crescendo* vertiginoso, lo Stato, non solo in Italia si arroga compiti che non sono suoi e interviene in talmente tante aree della società da configurare un regime dai tratti socialistoidi. Anche dopo la farsa delle “privatizzazioni” dei governi post-comunisti e democristiani degli anni 1990 e della istituzione di ben 14 “*authority*” di controllo, lo Stato interviene nell'economia, nell'industria, nei trasporti, nelle comunicazioni, nei *mass-media*, in una misura sconosciuta ad altre democrazie occidentali. Nonostante le oggettive *defaillances* che il *Welfare State* ha incontrato e sta incontrando ovunque, lo Stato italiano si insiste a occuparsi del cittadino “dalla culla alla bara” — eventualmente riservandosi di decidere chi alla culla può arrivare e chi la bara deve occupare anzitempo.

La pressione fiscale da noi non è variabile a seconda degli obiettivi che la società si pone o derivanti da una necessità imprevedibile — una calamità naturale, per esempio —, come logica vorrebbe e in casi come nei cantoni svizzeri accade, bensì è in costante, irreversibile crescita sia perché la spesa e l'indebitamento hanno una loro accelerazione “inerziale”, sia perché i governi estendono sempre più la “coperta” del *Welfare*. Una pressione acuita dal fatto che le autonomie locali, incrementate negli ultimi decenni, si sono tradotte in prelievi sempre più onerosi a fronte di servizi ogni giorno più carenti, come la raccolta dei rifiuti.

È davvero odioso e irritante vedere come la pressione fiscale cresce, mentre la qualità dei servizi pubblici corrispondente si deteriora sempre di più e sempre più il cittadino deve ricorrere a proprie spese a forme surrogatorie: gli esempi della scuola pubblica, della sanità, della nettezza urbana e della sicurezza personale sono lampanti.

Oggi il fisco in Italia è governato da minoranze “creative” e imbevute di ideologie ugualitaristiche. Si inventano sempre nuovi tributi, si cambiano nomi a quelli di ieri, si accorpano e si separano imposte, si nascondono tasse come quella della televisione dentro la bolletta della luce, si “ritoccano” le aliquote, quasi sempre all'insù, né vi è mai certezza delle voci di spesa di cui si è chiamati a contribuire. In genere si colpiscono sempre più ampie fasce di reddito e tipologie di proprietà, dalla seconda casa all'automobile, al televisore. Né va dimenticato che questa “creatività” “lavora” anche

sulle imposte indirette, dall'IVA sugli acquisti alle accise sul carburante e i tabacchi, ai canoni coattivi, alle licenze, ai “bolli” sugli atti di ogni genere. Non è un caso che i governi a guida post-comunista — come quello attuale — siano i più zelanti nell'imporre balzelli sempre più esosi e iniqui, minacciando costantemente di aggredire con strumenti sempre più sofisticati e surrettizi — vedi limitazione e “aggressione” (*sic!*) del contante — non solo i redditi ma anche i patrimoni: ovviamente non i patrimoni degli ultra-ricchi ma i risparmi della classe media e dei poveracci che hanno lavorato una vita per mettere via qualche euro, ossia i più indifesi.

Davanti a questa feroce “creatività” che si perpetua da decenni non c'è difesa: come è noto, la “costituzione più bella del mondo” proibisce il *referendum* in materia fiscale. E l'opposizione parlamentare di questi tempi pare eccessivamente silenziosa e velleitaria: eppure la questione della riduzione del peso fiscale dovrebbe essere il cavallo di battaglia di ogni seria opposizione di marca liberale o nazionale...

Quanto alla questione del limite del prelievo, siamo di fronte a dati veramente sconvolgenti: cifre del 2015 parlano di un 43,7% del PIL nominale, ma oltre il 52% in termini reali e ancora più alto, se si considerano i costi derivanti ai singoli e alle famiglie dalla surroga dei servizi pubblici male erogati. Lasciando da parte le imprese — su cui il carico supera il 70% —, in condizioni ancora più vessatorie, gli italiani sono colpiti da un carico fiscale mai visto nel nostro Paese. Quanta nostalgia per la vecchia e mite imposta di “ricchezza mobile” e per l'IGE al 4% degli anni 1950 e 1960...

A questa autentica persecuzione fiscale si accompagna altresì una protervia irritante nel modo dell'esazione e nel controllo degli assolvimenti. Credo che l'Italia sia il solo Paese ad avere un corpo militare di polizia tributaria, con quasi 65mila addetti, posto alle dirette dipendenze del ministero dell'Economia e delle Finanze. La vecchia negoziazione *ex prae* dei tributi è ormai un ricordo del passato: il prelievo “alla fonte” riversa l'onere e i costi della riscossione sui soggetti sociali. Le dichiarazioni obbligatorie dei redditi prevedono “presunzioni” a carico del cittadino che impongono esborsi anticipati — con eventuali eventuali rimborsi in tempi biblici — spesso di entità aberrante. Ma soprattutto è la mentalità con cui si adopera la leva fiscale, secondo cui lo Stato ha il diritto di chiedere tutto al cittadino — si badi bene che lo Stato ha il diritto di distinguere fra il *tycoon* milionario e la vecchietta pensionata minacciata da sfratto — e, se questi non risponde positivamente e celermente, cade nella lista dei soggetti “sospetti”. Non è questa una logica post-sovietica e neo-giacobina?

Oltre al “disagio” — per dire il meno — sempre più insostenibile dei singoli e delle famiglie, proprio questa pare la lettura di fondo corretta. Lasciando da parte il tema del tutto pertinente del nesso fra parabola dello Stato moderno — “giacobino” o “liberale” — e crescita della leva fiscale, possiamo dire che, crollato nel 1989-1991 l'impero del “socialismo reale”, ora le culture politiche “moderate” che da questa implosione sono scaturite cercano di attuare il dogma dell'uguaglianza sociale — e, in generale, continuano le antiche battaglie contro la famiglia e la proprietà privata — non più attraverso gli *ukase* staliniani, bensì in forma *soft* e discreta, per esempio politicizzando la magistratura e confiscando ogni giorno sempre più ingenti aliquote dei redditi e dei patrimoni dei cittadini attraverso meccanismi legislativi raffinati e incontrollabili, incontestabili sia in sede parlamentare, sia in forma referendaria, acuiti, fra l'altro, dalla perenne pressione all’“austerità” dei dispendiosi organismi della UE.

Che fare, dunque? Per invertire il *trend* certo le barricate servono a poco. *Hic et nunc* quello che è possibile in concreto è sensibilizzare la gente sulla situazione del tutto abnorme in cui siamo tutti immersi, nonché insistere presso i *leader* politici affinché prendano coscienza del dramma che l'italiano medio vive e subordinare l'elezione dei prossimi parlamentari alla promessa di azioni di resistenza di qualche spessore...

Salvatore Calasso traccia un profilo del pensiero di uno dei più acuti critici della modernità contemporanea, l'originale filosofo e letterato cattolico francese René Girard



Immagine della Walt Disney Concert Hall di Los Angeles, disegnata dall'architetto canadese Frank Gehry

René Girard critico della modernità

Salvatore Calasso

1. Modernità e violenza

Questo articolo vuole presentare il pensiero di René Girard (1923-2015) riguardo alla modernità.

Girard era un noto filosofo francese, convertito al cattolicesimo, che esprimeva un pensiero "forte", il quale proponeva, con energia ed efficacia, l'idea che la violenza è il fatto che governa la nascita della società e della cultura, tramite la religione. È stato un pensatore multiforme, che fondeva in una esposizione organica varie scienze umane: la critica letteraria, l'antropologia, la storia, la psicologia e la teologia. Girard ha sviluppato una teoria che abbraccia gran parte delle manifestazioni legate al comportamento religioso e culturale dell'uomo e delle comunità umane. Essa ruota intorno a un concetto-chiave che egli denomina "teoria mimetica", incentrata su un fatto e un argomento basilari di questo tempo moderno: l'impulso sfrenato che spinge gli uomini a desiderare continuamente, anzi a passare da un desiderio all'altro, come è dimostrato dai fenomeni della pubblicità e del consumismo. Per Girard, però, il de-

siderio non si indirizza unicamente verso un qualsiasi oggetto, bensì verso un oggetto voluto già da un altro soggetto, «[...] più esattamente si tratta dell'imitazione dei desideri dell'altro»¹, come conferma la critica Chiara Dolce. Dice Girard: «Una volta soddisfatti i bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere. [...] Ritorniamo così a un'idea antica ma le cui implicazioni sono forse misconosciute; il desiderio è essenzialmente mimetico; è ricalcato su un desiderio-modello; elegge lo stesso oggetto di questo modello»². Questo è il desiderio mimetico che sta all'inizio dell'uomo e delle comunità. Come

¹ CHIARA DOLCE, *L'indistinzione come crisi dell'uomo. L'antropologia filosofica di René Girard*, in *Giornale critico di storia delle idee*, anno XI, Sassari 2014, pp. 205-221 (p. 206).

² RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milano 2008, pp. 204-205.

afferma Girolamo De Michele, «*il carattere (costitutivo, non meramente attributivo) desiderante del soggetto deriva dalla definizione dell'uomo come homo mimeticus, costituzionalmente portato ad assoggettarsi ad una pulsione imitativa che preesiste alla stessa soggettività*»³. Per Girard, il mimetismo è la chiave per comprendere l'agire dell'*homo sapiens*, nel quale il dispositivo dell'istinto diminuisce in modo considerevole a vantaggio della comunicazione linguistica e della trasmissione culturale: l'uomo desidera e opera seguendo un modello da imitare. «*Non c'è nulla o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso e ogni apprendimento si riduce all'imitazione.*

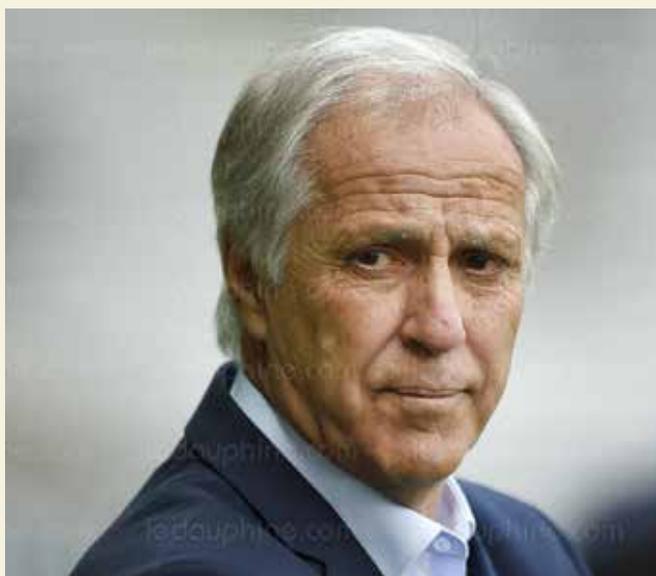
Se gli uomini ad un tratto cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero [...]. Se un individuo vede uno dei suoi congeneri tendere la mano verso un oggetto, è subito tentato di imitare il gesto»⁴.

Per capire in modo migliore questo concetto bisogna distinguere fra "appetito" e "desiderio" così come li concepisce Girard: «*Per meglio comprendere tutti gli stadi del meccanismo mimetico dobbiamo partire dalla distinzione fondamentale tra desiderio e appetito. Appetiti quali quello per il cibo o il sesso hanno carattere fisiologico e non sono necessariamente legati al desiderio. Però non appena appare un modello da imitare, qualsiasi appetito può venire contaminato dal desiderio mimetico. La presenza del modello è l'elemento chiave della mia teoria*»⁵. Dunque non tutto è propriamente culturale. Con il termine "appetito", Girard sottolinea l'aspetto istintivo del comportamento. La nozione di desiderio, invece, è totalmente diversa: si vuole qualcosa perché la vuole anche qualcun altro, è il principio mimetico che muove l'individuo nella sua socialità. L'uomo è l'individuo desiderante per eccellenza, ogni suo movimento si

basa sull'essere secondo l'altro, sull'omologarsi ai pensieri e alle azioni di chi gli sta accanto: egli tende ad imitare, fra le altre cose, anche il desiderio di un singolo modello o di una maggioranza. Il desiderio mimetico è dunque un elemento fondamentale della cultura umana: è la chiave dell'ominizzazione e della libertà umana. «*L'uomo è la creatura che ha perduto una parte del suo istinto animale per accedere a quello che si chiama desiderio*»⁶. Esso apre alla libertà perché il desiderio mimetico, avendo alla base sia la possibilità umana di imitare o non imitare, sia la possibilità umana di scegliere un modello anziché un altro, è il solo che può introdurre l'uomo

all'uso del libero arbitrio. Questa apertura rende il desiderio ambivalente. Per Girard, la sua estrema utilità viaggia di pari passo con la sua pericolosità. «*Il desiderio mimetico è quello che ci permette di sfuggire all'animalità. Esso è responsabile di ciò che vi è di meglio in noi e di peggio, di quanto ci abbassa e di quanto ci alza al disopra degli animali. Le nostre discordie incessanti sono il prezzo che paghiamo per essere liberi*»⁷.

Il desiderio mimetico, infatti è alla base della conflittualità umana. Se il modello imitato è spazialmente vicino ai soggetti, finisce per creare rivalità verso l'oggetto desiderato da entrambi: si ha così la "mimesi di appropriazione", che altro non è se non una rivalità verso un oggetto conteso. Girard specifica che: «*La rivalità non è il frutto di una convergenza accidentale dei due desideri sullo stesso oggetto. Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso. [...] Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi mimesis che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto*»⁸. La mimesi di appropriazione porta all'imitazione reciproca. Questa imitazione però trova degli intoppi. Capita che quando due desideri confluiscono sul medesimo oggetto, si ostacolano a vicenda, facendo diventare così coloro che desiderano la medesima



René Girard (1923-2015)

³ GIROLAMO DE MICHELE, *Dal disordine all'ordine. Girard, un pensatore forte, ne il Mulino. Rivista bimestrale di cultura e di politica*, anno V, Bologna settembre-ottobre 1986, pp. 716-734 (p. 717).

⁴ R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it., Adelphi, Milano 1983, pp. 22-23.

⁵ IDEM, *Origine della cultura e fine della storia*, a cura di Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 31-32.

⁶ IDEM, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it., Adelphi, Milano 2001, p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ IDEM, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 204-205.

cosa rivali “mimetici”. «All’inizio, [...] i rivali mimetici si contendono un oggetto, e il valore di questo oggetto aumenta in ragione delle bramosie rivali che ispira. Più il conflitto si esaspera, e più la posta in gioco diventa importante agli occhi dei due rivali. Agli occhi degli spettatori, invece, non c’è assolutamente più una posta in gioco. Il valore conferito inizialmente dalla rivalità dall’oggetto non solo continua ad aumentare, ma si separa dall’oggetto per fissarsi sull’ostacolo che ciascuno dei due rappresenta per l’altro. [...] Se si chiede agli avversari perché si battono, invocheranno nozioni quali il prestigio. Per ciascuno infatti si tratta di acquisire il prestigio che rischia di toccare all’altro, di diventare la potenza magica, l’analogo del mana polinesiano o del kydos greco che si aggira sotto forma di violenza tra i combattenti»⁹.

La rivalità mimetica porta alla violenza reciproca. Questa violenza si sviluppa a partire dal vortice che scuote i due rivali desideranti a tal punto che l’uno diventa il *doppio* dell’altro, identici in una comune sete di sopraffazione. Infatti nella violenza reciproca si ha il progressivo e incalzante dissolvimento delle differenze che fa cadere gli uomini nell’indifferenziato, ossia nell’assenza di distinzioni fra l’io e l’altro: si tratta di uno stato di simmetria mostruosa. «Oltrepassata una certa soglia di frustrazione, gli antagonisti non si accontentano più di ciò che costituiva l’oggetto della loro contesa. Reciprocamente esasperati dallo scandalo, dall’ostacolo vivente che ciascuno rappresenta agli occhi dell’altro, i doppi mimetici dimenticano l’oggetto del loro litigio e si scagliano con rabbia l’uno contro l’altro. [...] Anziché annullare la reciprocità dei rapporti umani, questo tipo di rivalità la rende più perfetta che mai, beninteso nel senso delle rappresentazioni, non degli scambi pacifici. Più gli antagonisti desiderano differenziarsi e più diventano identici. È nell’odio dell’identico che l’identità raggiunge il suo compimento»¹⁰. È nella violenza che, secondo Girard, si raggiunge la perfetta identità fra i contendenti e si annullano le differenze: «I doppi si creano nel momento in cui l’oggetto scompare nella foga della rivalità: i due rivali, sempre più preoccupati di sconfiggersi l’un l’altro, non badano più a ottenere l’oggetto della contesa, che a quel punto diventa irrilevante, un puro pretesto al montare della disputa. In questo modo i due rivali diventano sempre più indifferenziati e sempre più identici: doppi, appunto. La crisi mimetica è sempre una crisi di indiffe-

renziamento, che si crea quando i ruoli del soggetto e del modello si riducono a quelli di rivali. E tale indifferenziazione è resa possibile dalla scomparsa dell’oggetto della disputa»¹¹.

La scomparsa dell’oggetto della disputa porta come conseguenza la diffusione della violenza fra gli individui: «Mentre all’inizio gli antagonisti occupano posizioni fisse all’interno di conflitti resi stabili dall’accanimento delle due parti, successivamente avviene che, a mano a mano che lo scontro si esaspera, il gioco degli scandali [i modelli-ostacolo] trasforma in misura crescente questi antagonisti in una folla di esseri intercambiabili. All’interno di questa massa omogenea gli impulsi mimetici non incontrano più alcun ostacolo e si espandono a grandissima velocità, evoluzione che favorisce i voltafaccia più strani, le configurazioni più imprevedibili»¹².

Ci troviamo di fronte a una *escalation* della violenza che, in uno stato parossistico, trasforma non già due individui, ma tutta la comunità in doppi identici. Proprio perché uguali l’uno all’altro, i contendenti, ormai dimentichi dell’oggetto per cui all’inizio si battevano, tendono a cambiare arbitrariamente il proprio antagonista ed a sostituirlo con qualsiasi altro all’interno del gruppo. La violenza patologica e parossistica dilaga, diventando talmente grande da fagocitare tutte le rivalità mimetiche. Questo perché «nei meccanismi di rivalità mimetica ci si muove sempre verso una maggiore simmetria e di conseguenza verso un conflitto più intenso [...] la violenza antagonistica si diffonde anch’essa mimeticamente attraverso l’accumularsi della reciprocità della vendetta, conducendo il gruppo sociale ad uno stato di crisi radicale, di tutti contro tutti»¹³. Nel caos tutti i membri della comunità confliggono gli uni contro gli altri, assetati di violenza. «Ciò conduce a una violenza generalizzata, sia nelle società tradizionali come in quelle in cui oggi viviamo»¹⁴, come commenta Alejandro Llano. Da accorto studioso dei miti e dei riti nelle religioni primitive e acuto lettore dei tempi moderni, Girard arriva a formulare questa nuova teoria della violenza legandola a quella del desiderio umano.

La violenza scaturisce dalla crisi delle differenze fra gli uomini, i quali cominciano una battaglia che finisce con il coinvolgere tutti contro tutti, poiché tutti cadono in balia dei loro desideri senza freni di

⁹ IDEM, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 375.

¹⁰ IDEM, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 43.

¹¹ IDEM, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 32.

¹² IDEM, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 43.

¹³ IDEM, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 32 e ss.

¹⁴ ALEJANDRO LLANO, *L’antropologia religiosa di René Girard*, consultabile alla pagina <<http://sriptor.typepad.com/bckprch/files/llano-girard-it.pdf>>.

voler essere come gli altri, annullando le differenze esistenti tra di loro. Desiderio mimetico e reciproco si trovano ancora nelle società moderne, caratterizzate dal desiderio di uguaglianza fra tutti i loro membri. Ciò porta inevitabilmente a una *escalation* di conflittualità e di violenza reciproca al loro interno, la quale però riesce ancora a essere assorbita in stadi di equilibrio sempre più precari. «*Se il movimento storico della società moderna è il dissolvimento delle differenze, esso ha molte analogie con tutto ciò che abbiamo qui chiamato crisi sacrificale. E infatti, sotto parecchi aspetti, moderno appare sinonimo di crisi culturale. Va notato, tuttavia, che il mondo moderno riesce incessantemente a ritrovare stadi di equilibrio, certamente precari, e livelli di indifferenziazione relativa accompagnati da rivalità sempre più intense ma mai sufficienti per distruggere questo stesso mondo. Le analisi dei capitoli precedenti fanno pensare che le società primitive non resisterebbero a una situazione del genere: la violenza perderebbe ogni misura e farebbe scattare, col suo stesso parossismo, il meccanismo dell'unanimità fondatrice, restaurando al tempo stesso un qualche sistema fortemente differenziato. Nel mondo occidentale e moderno non si verifica mai nulla di simile; la cancellazione delle differenze prosegue, in modo graduale e continuo, per essere bene o male assorbita e assimilata da una comunità che a poco a poco si estende all'intero pianeta*»¹⁵.

Per Girard gli uomini della modernità considerano il desiderio la molla della vita e della libertà. La maggior parte delle loro inquietudini, dei loro nervosismi e delle loro agitazioni trae origine dagli ostacoli di natura sociale e culturale che impediscono la libera espressione del desiderio. Dai comandamenti religiosi, percepiti come *tabù* che limitano l'agire libero dell'uomo, ai divieti culturali che creano differenze fra gli uomini e alle protezioni legali che ingenerano ingiustizie sociali: tutto concorre a creare frustrazione e delusione nell'uomo moderno. Questo è l'errore: non si tratta, infatti, di ostacoli esterni, strutturali rispetto all'ordine sociale e uguali per tutti, che, una volta eliminati, consentono la libera espressione del desiderio. «*Non è la "legge", in nessuna concepibile forma, che si può rendere responsabile delle tensioni e alienazioni cui è esposto l'uomo moderno, è l'assenza sempre più completa di ogni legge. La perpetua denuncia della legge fa parte di un risentimento tipicamente moderno, ossia di una risacca del desiderio che va a frangersi non contro la legge, come pretende, ma contro il modello-ostacolo di cui*

il soggetto non vuole riconoscere la posizione dominante. Più la mimesis si fa frenetica e disperata, nel turbine delle mode successive, più gli uomini si rifiutano di riconoscere che fanno del modello un ostacolo e dell'ostacolo un modello»¹⁶. Quindi, al contrario, il vero ostacolo è di natura interiore ed è costituito dal desiderio mimetico stesso, che si trasforma in rancore e alimenta le rivalità fra gli individui. Gli uomini «*[...] confondono sistematicamente l'ostacolo esterno del divieto con l'ostacolo interno del partner mimetico*»¹⁷.

A questo si aggiunga che l'abbandono del rimedio, costituito dalla rivelazione cristiana, ha aggravato la situazione. Infatti, la modernità ha voltato le spalle alle sue radici cristiane per costruire la società della libertà, del desiderio e dell'annullamento delle differenze, con la conseguenza di perpetuare il conflitto dei desideri mimetici e, quindi, la violenza. Così Girard esprime il concetto: «*La nave rappresenta la comunità e la tempesta la crisi sacrificale. Il carico gettato a mare è l'ordine che si svuota delle sue differenze. Ciascuno grida verso il suo dio particolare. Si ha qui dunque a che fare proprio con una disintegrazione conflittuale del religioso*»¹⁸.

La modernità ha attuato questa "disintegrazione del religioso" spostando sempre più ai margini ciò che ne costituiva il fondamento e lasciando campo libero al nichilismo e allo scetticismo, costruendo un mondo che si definisce «*post-cristiano*»¹⁹. A questo proposito dice Girard: «*Questa è la dottrina che seduce il mondo contemporaneo. [...] Si ritiene che le religioni, nessuna esclusa, siano puramente mitiche*»²⁰.

Questa espulsione del religioso nella forma del cristianesimo dalla vita sociale ha delle conseguenze apocalittiche: «*Se gli uomini rifiutano la pace che Gesù offre loro, quella che non proviene dalla violenza, e che perciò sorpassa l'intendimento umano, l'efficacia della rivelazione evangelica si manifesterà innanzitutto con la violenza, con una crisi sacrificale e culturale di un radicalismo inaudito perché non ci sarà più una vittima sacralizzata per interromperne gli effetti*»²¹. La violenza accesa dal desiderio mimetico conduce inevitabilmente ad altra violenza e questo accade ancora oggi, anche se la paura dell'auto-distruzione sembra porre un freno alla sua

¹⁶ *Ibid.*, pp. 260-261.

¹⁷ IDEM, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 354.

¹⁸ IDEM, *La violenza e il sacro*, cit., p. 436.

¹⁹ IDEM, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 323.

²⁰ IDEM, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 143.

²¹ IDEM, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 261.

¹⁵ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 260.

escalation. Riferendosi alla situazione contemporanea, infatti, il pensatore francese sostiene che in un «[...] mondo sempre più desacralizzato, solo la minaccia permanente di una distruzione totale e immediata impedisce agli uomini di distruggersi tra loro. È sempre la violenza, insomma, che impedisce alla violenza di scatenarsi»²². Quella a cui fa riferimento Girard è una violenza potenziale, incombente, che si trasforma in lucida paura per la propria sorte. L'uomo ha oggi elaborato strumenti di distruzione tali da tenere in scacco il pianeta. Ciò che «[...] rende i nostri comportamenti attuali analoghi ai comportamenti religiosi non è un terrore veramente sacro, ma un timore perfettamente lucido dei pericoli che un duello nucleare farebbe correre all'umanità»²³. La minaccia della distruzione però non impedisce l'insorgere continuo di atti di violenza. Proprio in questi anni, a partire dall'attentato terroristico contro le Torri Gemelle di New York dell'11 settembre 2001, è esplosa un altro tipo di conflittualità: la guerra asimmetrica, che più della guerra classica sembra riproporre su scala planetaria la crisi mimetica del tutti contro tutti. «Il pianeta intero si ritrova, di fonte alla violenza, in una situazione paragonabile a quella dei gruppi umani più primitivi, con l'unica differenza, questa volta, che ciò avviene con cognizione di causa; non abbiamo più risorse sacrificali e malintesi sacri per stornare da noi questa violenza. Accediamo a un grado di coscienza e di responsabilità mai ancora raggiunto dagli uomini che ci hanno preceduto»²⁴. Quindi il comportamento violento è insito nella stessa natura dell'uomo, come dice lo stesso Girard: «Quando parlo di violenza non mi riferisco all'aggressività, ma la considero inerente a dinamiche sociali: rappresaglie, vendette, il voler rendere occhio per occhio e dente per dente. Questo perché l'essere umano è intimamente competitivo, e perché gli uomini desiderano sempre le stesse cose che desiderano gli altri, essendo, come dico io, "mimetici"; e pertanto tendono a un tipo di conflitto che è intestino, reciproco e potenzialmente interminabile, che instaura circoli viziosi di violenza a cui non può porre freno nessun sistema "giudiziale"»²⁵.

Anche nelle società moderne e democratiche la violenza si manifesta «[...] nei rapporti umani quando non c'è più risoluzione vittimaria, e dunque polarizzazioni unanimi, suscettibili di far scattare questa

risoluzione»²⁶. Se, da una parte, la violenza continua a essere presente nel mondo moderno, assumendo anche forme più crudeli di quelle primitive, dall'altra, non è più possibile ricorrere al rimedio del capro espiatorio, perché la presa di coscienza, introdotta dal cristianesimo «[...] porta alla rottura di quel meccanismo di misconoscimento, di copertura cognitiva che era alla base dello schema mitico: d'ora in poi non possiamo più far finta di non sapere che l'ordine sociale viene costruito sulla pelle di vittime innocenti. Il Cristianesimo ci priva di quel meccanismo che stava alla base dell'ordine sociale e religioso arcaico, introducendoci in una fase nuova della storia dell'uomo»²⁷.

2. Cristianesimo e modernità

Il cristianesimo racchiude, quindi, una potente forza storico-antropologica, capace rivelare la verità sulle vittime sacrificali e di innescare un cambiamento radicale nella storia, che porta alla fine dei sacrifici. Spiega Girard: «Il capro espiatorio offre una chiusura sistemica che permette al gruppo sociale di rimettersi in funzione, di ricominciare ancora una volta il ciclo e di continuare a ignorare il vero significato di quella stessa chiusura sistemica, vale a dire il credere alla colpevolezza del male assoluto mondato. Tutto questo non può più esistere dopo la rivelazione cristiana. Il sistema non può più essere chiuso da alcun tipo di soluzione farmacologica e il virus della violenza mimetica ha la possibilità di diffondersi liberamente [...]. La croce ha distrutto per sempre il potere catartico del meccanismo del capro espiatorio. Di conseguenza, il Vangelo non propone nessun "lieto fine" alla nostra storia, ma ci offre due opzioni, cioè ci offre libertà di scelta, esattamente quello che le ideologie non permetteranno mai! Il Vangelo ci permette di imitare Cristo e abbandonare la nostra violenza mimetica, o di imitare Satana e correre il rischio di autodistruggerci»²⁸.

Quello che qui dice Girard lo avvicina molto alla concezione della storia che sant'Agostino (354-430) ha elaborato²⁹. Essa si configura come una lotta fra due universi, fra due "città", come le chiama sant'Agostino, che sono: da un lato la Città di Dio, che ha

²⁶ IDEM, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 356.

²⁷ IDEM e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 6.

²⁸ IDEM, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., pp. 186-187.

²⁹ A proposito del rapporto con il pensiero di sant'Agostino, Girard dice di sé: «tre quarti di ciò che dico è già presente in Agostino» (IDEM, *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer*, trad. it., introduzione e cura di Alberto Beretta Anguissola, Bulzoni, Roma 2005, p. 20).

²² *Ibid.*, p. 319.

²³ *Ibid.*, p. 321.

²⁴ *Ibid.*, p. 326.

²⁵ IDEM e GIANNI VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di Pierpaolo Antonello, Transeuropa Edizioni, Massa-Carrara 2006, p. 4.

il suo centro fondamentale nella Chiesa, ma non si riduce solo a essa, con il compito di annunciare e instaurare in tutti i popoli il regno di Cristo e di Dio, costituendo di questo regno il germe e l'inizio in terra; dall'altro la Città diabolica, che ha lo scopo di asservire a Satana l'umanità: «Due amori [...] diedero origine a due città: alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio; alla celeste l'amore di Dio fino all'indifferenza per sé. Quella infatti esige la gloria dagli uomini, per questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza. Quella leva in alto la testa nella sua gloria, questa dice a Dio: Tu sei la mia gloria anche perché levi in alto la mia testa [Sal 3, 4]. In quella domina la passione del dominio nei suoi capi e nei popoli che assoggetta, in questa si scambiano servizi nella carità i capi col deliberare e i sudditi con l'obbedire»³⁰. La lotta fra queste due città occupa tutta la storia umana. A esse si accompagna una diversa concezione dell'uomo da cui derivano anche diverse visioni del vivere sociale. «La città di Dio rispetta la specificità delle città umane. La sua influenza mira non a utilizzarle come puri mezzi, e, per conseguenza, ad assimilarle, a trasformarle in sé; ma a soccorrerle nel loro ufficio di fini intermediari e relativi, ad orientarle secondo le esigenze più intime e più profonde deposte in esse dal Creatore, a renderle più puramente umane. [...] La città del diavolo tenta al contrario di rovinare le città umane. Essa le persuade ad erigere i loro fini intermediari a fini ultimi, i loro fini terreni a fini supremi. È il modo più certo per smarrirle ed abatterle»³¹. Le civiltà umane, che si susseguono lungo la storia, soprattutto dall'avvento del cristianesimo in poi, ricevono simultaneamente sollecitazioni sia dalla città del diavolo, sia dalla città di Dio e, nella loro costruzione, si ispirano a questi principi ideali.

Questa visione ci porta a considerare la storia non come un'evoluzione progressiva verso stadi sempre più perfetti e autenticamente umani, come insegna un ottimismo illuministico, ma una lotta continua fra il bene e il male, in cui l'uomo ha la sua parte fondamentale. Egli, nel costruire le sue civiltà, si ispira a dei principi ideali che nella loro realizzazione concreta portano alla costruzione di mondi più o meno umani, più o meno liberi. Il grado di tale libertà è dato proprio dalla capacità di instaurare rapporti

umani autentici, basati sul rispetto e sulla possibilità di realizzarsi in quanto persona.

Girard fonda la sua teoria mimetica che si basa sull'imitazione di un modello, con questa visione della storia. «Gesù e Satana sono maestri di imitazione e imitano loro stessi, imitatori di Dio Padre. Ciò significa che gli uomini imitano in ogni caso Dio, che prendano a modello Gesù oppure Satana. Essi cercano indirettamente Dio tramite i modelli umani che imitano [...] l'imitazione deve essere intrinsecamente buona, perché Gesù la raccomanda. Essa non ci indurrà mai in tentazione finché imiteremo lui, Gesù, che a sua volta imita Dio in uno spirito di candida e innocente obbedienza. Non essendoci alcun desiderio acquisitivo in Dio, questo desiderio non può causare rivalità mimetica alcuna. La rivalità mimetica potrebbe venir definita, più che come peccato, come una permanente occasione di peccato. Il peccato si presenta quando il nostro accanimento rende la rivalità ossessiva. Il suo nome è invidia, gelosia, orgoglio, ira, disperazione»³².

A questo proposito, nell'opera *Origine della cultura e fine della storia* Girard dice: «Come esseri umani, noi saremo sempre mimetici, ma non per questo siamo obbligati a entrare in conflitti mimetici. Non dobbiamo necessariamente accusare il nostro prossimo; possiamo imparare a perdonarlo»³³.

E in un altro passo della medesima opera specifica meglio: «Il significato più profondo del cristianesimo è questo: come esseri umani saremo sempre mimetici, ma non dobbiamo per forza essere satanici. In altre parole, non siamo costretti in eterno a entrare in conflitti mimetici, non dobbiamo per forza accusare il prossimo. Possiamo imparare ad amarlo»³⁴.

Applicando questa visione della storia e legandola alla teoria mimetica Girard legge il mondo moderno.

La modernità è un ampliarsi continuo e indefinito del desiderio di essere secondo l'altro, cioè della mimesi. Essa si trova nel culto moderno degli oggetti, che sono desiderabili non tanto per la loro scarsità o per le loro caratteristiche, ma in quanto *status symbol* che favoriscono l'imitazione. Mai come nella modernità l'altro è il modello che il soggetto è sollecitato a imitare. «Ma in quanto modello, è anche il peggiore rivale del soggetto, perché possiederà sempre ciò che il soggetto desidera»³⁵.

³⁰ SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, trad. it., in IDEM, *Opere*. Edizione latina-italiana, testo latino confrontato con il *Corpus Christianorum*, Città Nuova, Roma 1968-2008, Parte I, *Libri-Opere filosofico-domatiche*, vol. V, 1978-1991, 3 tomi, introduzione e note di Domenico Gentili e Agostino Trapè O.S.A. (1915-1987), t. 2, libro XIV, n. 28, pp. 361-375 (p. 360).

³¹ CARD. CHARLES JOURNET (1891-1975), *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, trad. it., D'Auria, Napoli 1972, p. 94.

³² R. GIRARD, *La voce inascoltata della realtà*, trad. it., a cura di Giuseppe Fornari, Adelphi, Milano 2006, p. 158.

³³ IDEM, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 211.

³⁴ *Ibid.*, p. 182.

³⁵ *Mimesi e interazioni sociali. Conversazione con René Girard*, a cura di Stefano Tomelleri, alla pagina <

Nel mondo moderno i rapporti umani sono sempre più esposti a un dissennato trascinarsi verso la violenza. Dice Girard: «*Il nostro mondo si espone a pericoli terribili di disumanizzazione, che non sono compatibili con la perpetuazione della civiltà*»³⁶. Ciò è dovuto all'affermarsi del principio di uguaglianza nella storia recente dell'umanità in Occidente, che ha comportato un radicale cambiamento, in cui la scomparsa delle differenze fra gli individui e lo sprigionamento del desiderio mimetico senza freni sono due fatti che si coinvolgono vicendevolmente. Dice Girard: «*Il mondo moderno aspira all'uguaglianza tra gli uomini e tende istintivamente a vedere nelle differenze, anche se queste non hanno nulla a che vedere con la condizione economica o sociale degli individui, altrettanti ostacoli all'armonia tra gli uomini*»³⁷. Invece per l'autore francese, «*l'ordine, la pace e la fecondità riposano sulle differenze culturali. Non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società*»³⁸. Il mondo moderno occidentale, però, sembra aver preso un'altra strada: «*[...] la "civiltà occidentale", a giudicare da quel che da allora è avvenuto, potrebbe ben essere retta, da un capo all'altro della sua storia, da un principio di minore strutturazione o di destrutturazione, paragonabile quasi a una specie di vocazione. Un certo dinamismo trascina prima l'Occidente poi l'umanità intera verso uno stato di indifferenziazione relativa mai conosciuta prima, verso una strana sorta di non-cultura o di anticultura che noi chiamiamo, per l'appunto, il moderno*»³⁹.

Per Girard, la modernità e tutte le sue concezioni traggono origine dal cristianesimo: «*Tutte le conquiste della modernità per me partono da lì, da quella presa di consapevolezza interna al Cristianesimo*»⁴⁰.

Con l'avvento del cristianesimo, inizia un processo di mutamento dei modi del vivere umano. Alla logica della violenza congenita al sacro nelle civiltà pagane, il cristianesimo contrappone la logica evangelica della non-violenza, edificata sul modello di Gesù Cristo, che innesca nel sacro il principio dell'amore fraterno. Questo, però, è un processo molto lento. «*Poiché l'idea cristiana si è inserita in un mondo in cui era forte la territorialità, era forte*

il concetto di vendetta e le azioni degli esseri umani erano fortemente vincolate da azioni di gruppo, da meccanismi unanimi che potremmo chiamare tribali. Il Cristianesimo che cerca di entrare in questo mondo, che è un mondo pericoloso, non ha vita facile, deve chiaramente impiegare migliaia di anni prima di riuscire a scardinare qualcosa»⁴¹.

La modernità è il frutto di quest'opera di scardinamento del circolo vizioso esistente fra violenza e ordine sacro, con la conseguenza che nel mondo moderno si è attuata una riduzione dei divieti, delle proibizioni e delle differenze che prima erano legittimate dall'ordine sacro. «*Nell'era del cristianesimo, e in particolare nella nostra epoca storica i processi vittimari si presentano in una forma ridotta, temperata. A partire dal cristianesimo, i procedimenti sacrificali si stanno esaurendo sempre di più, ma non completamente. Essi esistono con un'efficacia diminuita: assomigliano spesso a dei meccanismi che, senza sapere se saranno efficaci, richiedono sempre più tempo per disinnescarsi. Naturalmente non si disinnescano del tutto, e il nostro universo si rivela capace di assorbire la crisi ad alte dosi. Di conseguenza, molte crisi moderne diventano paranoie, perché non si inaspriscono fino al punto del collasso. L'idea rituale fondamentale della violenza sacrificale e catartica è che bisogna far precipitare la crisi affinché il processo vittimario si disinnesci. Ma questo, nel nostro mondo, non è più possibile. Il meccanismo è in qualche modo impedito*»⁴². Questo impedimento fa sì che la modernità assuma un carattere ambivalente in cui «*esistono manifestazioni positive e manifestazioni negative delle dinamiche mimetiche. [...] L'apertura alla mimesi del nostro universo si può tradurre in termini perversi, negativi, a volte considerati insopportabili, come tutte le forme di violenza, ma si traduce anche in termini positivi, come nel caso degli effetti specifici della nostra civilizzazione*»⁴³. Nel mondo moderno la mimesi incoraggia la competizione, che aggride le differenze sociali; la rivalità viene percepita come presupposto per una crescita continua e un progresso illimitato. Ma in questa scomparsa delle differenze si nasconde il pericolo di un'esposizione degli individui sempre più all'odio reciproco, e allo stesso tempo di una risorgente violenza. «*Noi viviamo in un mondo dove siamo consapevoli che c'è meno violenza del passato, e ci prendiamo cura delle vittime in un modo che nessun'altra civilizzazione ha mai*

tion.unibg.it/cerco/aree_tematiche/page.asp?macro=11&ID7>.

³⁶ È morto René Girard. "La forza del cristianesimo viene dalla risurrezione", intervista a cura di Debora Donnini, alla pagina <<http://www.tempi.it/e-morto-rene-girard-la-forza-del-cristianesimo-viene-dalla-risurrezione#V1AJloSgrr8>>.

³⁷ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 77.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁰ IDEM e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 6.

⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

⁴² *Mimesi e interazioni sociali. Conversazione con René Girard*, cit..

⁴³ *Ibidem*.

conosciuto, ma siamo anche il mondo che perseguita e uccide più persone che mai. Viviamo in un mondo dove si ha l'impressione che tanto il bene quanto il male siano in aumento»⁴⁴. Ciò accade perché, secondo Girard, «quando si sopprimono i sacrifici, aumenta la libertà e l'uomo è capace di fare più cose. Ma se gli uomini non sono capaci di disciplinarsi da soli, ci saranno pericoli sempre più grandi»⁴⁵.

Questo fatto richiama il problema dell'etica, verso la quale la cultura moderna ha un atteggiamento di negazione. «Il rifiuto dell'etica è uno dei grandi cliché della modernità»⁴⁶. Il cristianesimo ha la consapevolezza «[...] che se cerchiamo di fare a meno di tutte le proibizioni, dei limiti che le religioni arcaiche imponevano, stiamo mettendo a rischio non solo noi stessi, ma l'intera esistenza del mondo. [...] Invece noi oggi ci muoviamo come fossimo i padroni del mondo, come fossimo i signori della natura senza alcuna mediazione o arbitrato, come se tutto quello che facciamo non potesse avere ripercussioni negative»⁴⁷. Secondo Girard, gli uomini e i popoli non possono esistere senza un ordine morale che faccia rilevare loro i limiti esistenti nella natura. «È bello immaginare e pensare che tutto sia possibile, ma in realtà ognuno di noi sa che ci sono dei limiti. Se gli esseri umani, le nazioni, continuano a evadere queste responsabilità i rischi diventano enormi»⁴⁸.

Nell'universo moderno, privo di limiti, anche la religione, soprattutto quella cristiana, è percepita come qualcosa di estraneo all'uomo. «Nella visione dei mass-media la religione viene vista come un pensiero alieno alla natura umana, un alcunché che arriva come costrizione, come vincolo, qualcosa che può essere nocivo alla salute. La religione fa male all'uomo come il fumo»⁴⁹. Per un pensatore religioso come Girard, invece, «la religione fa parte della natura umana, è nella natura umana avere credenze religiose, e come tale deve avere uno scopo antropologico e sociale»⁵⁰, cosa che non è riconosciuta dalla modernità che relega il religioso nella sfera privata dei singoli individui. Il risultato è che, «quando va in sfacelo il momento religioso, non è soltanto, o non subito, la sicurezza fisica a essere minacciata, bensì l'ordine culturale stesso. Le istituzioni perdono la loro vitalità; l'armatura della società si allenta e si

dissolve; dapprima lenta, l'erosione di tutti i valori si fa precipitosa; tutta la cultura rischia di crollare, e un giorno o l'altro crolla come un castello di carta»⁵¹.

L'individuo moderno sembra essersi liberato dai riti, dai divieti, da tutto ciò che richiama il religioso e si trova a essere l'unico attore responsabile delle proprie azioni. E questo per Girard comporta una grande responsabilità: «Se abbiamo sostituito Dio nella nostra evoluzione culturale, allora dovremmo renderci conto che ci siamo caricati di una responsabilità enorme»⁵², cosa che per lui l'uomo moderno non ha. «Allo stesso tempo però non è cresciuta la consapevolezza della responsabilità umana nel mondo. Abbiamo armi sempre più potenti, ma per converso abbiamo pochissimo senso di responsabilità»⁵³.

Tutto questo porta la modernità a vivere l'espandersi di una crisi mimetica schiacciata dall'impossibilità di trovare efficaci vie catartiche e dalla riproposizione della logica del capro espiatorio, che paradossalmente vede protagonista proprio il cristianesimo quale nuova vittima sacrificale. «La situazione presente è un melange complesso degli effetti del cristianesimo e di un ritorno del paganesimo. È difficile distinguere. Già fare del cristianesimo un capro espiatorio è un ritorno al paganesimo. Ci sono elementi derivati del cristianesimo che a volte ne sono una parodia e che tendono a destabilizzare la società nel senso di un ritorno al paganesimo. Questo è il mistero dei tempi storici in cui viviamo»⁵⁴.

Secondo Girard, ciò che è stato veramente operato dai moderni è l'inveramento del cristianesimo. Rispetto a esso, la modernità si pone come forma più autentica di umanità che, «anziché opporsi apertamente alle aspirazioni giudaico-cristiane, le rivendica come proprie e contesta l'autenticità della preoccupazione cristiana per le vittime»⁵⁵. Infatti oggi la stessa violenza assume un nuovo senso, anticristiano, di pietismo. Dice Girard: «Le persecuzioni più grandi sono oggi commesse in nome della pietà. Un esempio per tutti è l'aborto. È una radicalizzazione pagana, una deviazione»⁵⁶. Girard fa esplicito riferimento a come la modernità usi violenza prendendo in prestito il linguaggio delle vittime e cerchi di imitare il Cristo usurpandone il messaggio.

⁴⁴ R. GIRARD e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁵ È morto René Girard. "La forza del cristianesimo viene dalla risurrezione", intervista cit..

⁴⁶ R. GIRARD e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 77.

⁵² IDEM e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 11.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ È morto René Girard. "La forza del cristianesimo viene dalla risurrezione", intervista cit..

⁵⁵ R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 235.

⁵⁶ È morto René Girard. "La forza del cristianesimo viene dalla risurrezione", intervista cit..

3. Conclusione

Il pensiero di Girard riguardo alla modernità si presenta come un pensiero fortemente critico, che nasce dalla sua visione quasi agostiniana della storia.

Per Girard la violenza è una protagonista perenne e indiscussa della storia dell'uomo. Lo era all'epoca arcaica in cui si svolgevano abitualmente i sacrifici, lo è tuttora nell'epoca moderna, che non ha saputo instaurare la pace perpetua a *intra* e a *extra*. Essa assume le più svariate forme, fra cui alcune sembrano una novità: la guerra asimmetrica e il terrorismo. A tale proposito dice: «*Nel mondo d'oggi vediamo invece che sempre più persone sono disposte a morire per uccidere degli innocenti che non hanno mai visto. Se ci troviamo ad affrontare questo terrorismo che ha trovato il modo di sconfiggere e neutralizzare anche le tecnologie più sofisticate ed efficaci, allora dobbiamo renderci conto che ci troviamo in un mondo aperto a possibilità che prima non c'erano, possibilità che spaventano soprattutto noi che apparteniamo alla parte privilegiata del mondo*»⁵⁷. Girard legge la crisi internazionale attuale tramite le sue categorie di pensiero: «*L'errore di sempre è di ragionare secondo le categorie della "differenza", mentre invece la radice dei conflitti è piuttosto quella della "concorrenza", la rivalità mimetica tra gli esseri, i Paesi, le culture. La concorrenza, ossia il desiderio di imitare l'altro per ottenere la stessa cosa che ha lui, all'occorrenza anche tramite la violenza. Senza dubbio il terrorismo ha radici in un mondo "differente" dal nostro, ma ciò che suscita il terrorismo non è da ricercare in questa "differenza" che lo allontana sempre più da noi e ce lo rende inconcepibile. È al contrario da ricercare in un desiderio esacerbato di convergenza e rassomiglianza. I rapporti umani sono essenzialmente dei rapporti di imitazione, di concorrenza. Ciò che abbiamo oggi sotto gli occhi è una forma di rivalità mimetica in scala planetaria*»⁵⁸.

Questa lettura della rivalità planetaria, rimanda alla visione fondamentale del suo pensiero, ovvero sia che l'uomo non ha in se la pienezza, è sempre costitutivamente mancante; questa carenza è rilevata dal mimetismo. A questo proposito viene in aiuto un pensiero riportato nel mio scritto *Formazione come itinerario di ricerca*: «*Con la sua presenza l'Altro rivela l'ignoto, ciò che esula dall'orizzonte; rappresenta il mistero, in quanto spinge l'io a porsi doman-*

de, ad aprirsi alla sua dimensione, ad entrare nella sua storia. Questa comparsa, la comparsa dell'Altro in quanto non identico, sfida con la sua presenza ad una ridefinizione radicale dell'io, perché lo pone in una situazione di confronto. Il confrontarsi con l'alterità, una realtà diversa dall'identità, pone all'io un limite, anzi glielo fa rilevare, in quanto già presente nella linea dell'orizzonte di pensiero. Esso lo situa e lo rende precario»⁵⁹.

Il modo moderno di concepire l'uomo invece esprime il rifiuto del limite della naturalità umana, che viene evidenziato dalla presenza dell'altro quale essere umano diverso da sé, e il tentativo di superarlo. Infatti il limite nella modernità viene concepito come ciò che rinchiude l'individuo, ciò che lo costringe in limiti naturali angusti e che per ciò stesso lo soffoca. Ecco come viene espresso il concetto da Vattimo: «*[...] grazie a Dio non credo che ci siano leggi di natura, non credo ci siano delle cose oltre cui non si può andare. [...] Questo lo pensava anche [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831] e lo diceva anche l'Illuminismo. Non possiamo accettare che ci siano dei limiti, non plus ultra*»⁶⁰.

Girard descrive in questo modo gli effetti "mimetici" della modernità sugli uomini: «*Un periodo particolarmente significativo nella rivelazione del desiderio mimetico è proprio l'Ottocento, quando comincia a delinarsi in Europa un universo democratico, in cui le differenze scompaiono, le gerarchie si dissolvono. Qualcosa che rassomiglia alle crisi di indifferenziazione sacrificale nelle società primitive, benché in forma molto più dilatata. Allora diviene evidente ciò che nella letteratura precedente è ancora solo un fatto eccezionale, cioè che l'uno desidererà lo stesso oggetto dell'altro, così da diventare suo rivale. La rivalità generalizzata delle nostre società è una conseguenza diretta del desiderio mimetico. La concorrenza, il sale delle nostre società, può produrre un gran numero di effetti positivi, favorevoli all'economia; ma sul piano psichico, affettivo, produce una continua tensione nei rapporti umani. E se quel desiderio sparisce, sparisce anche il desiderio e di conseguenza prevalgono l'anomia, l'apatia, la noia...*»⁶¹.

Soltanto ammettendo il bisogno dell'altro, non come rivale, ma come risorsa, si può bloccare la mi-

⁵⁷ R. GIRARD e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁸ René Girard, *filosofo e antropologo: ciò che è in gioco oggi è una rivalità mimetica in scala planetaria*, intervista a cura di Henri Tincq, in *Le Monde*, Parigi 5-11-2001.

⁵⁹ SALVATORE CALASSO, *Formazione come itinerario di ricerca*, in *Januarius*, anno LXVIII, n. 2, febbraio 1987, pp. 99-102 (p. 100).

⁶⁰ R. GIRARD e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 14 e p. 15.

⁶¹ SERGIO BENVENUTO, *Differenza, identità, violenza. Conversazione con René Girard*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, anno V, 2003, alla pagina <<http://mondodomaini.org/dialegethai/>>.

mesi e uscire da quel doppio vincolo che origina la violenza. Se ogni rapporto umano, come considera Girard, è veramente basato su una doppia imitazione, si può e si deve trovare il modo di attuare una buona reciprocità fra gli uomini, che non generi violenza. Il modello deve essere in grado di svolgere una funzione che disinnesci la rivalità e quindi non induca a un conflitto senza quartiere. Dunque, il mimetismo può assumere una valenza positiva se ispirato a modelli che disattivano la violenza.

Partendo dall'analisi antropologica del sacrificio, Girard afferma che esso è servito all'umanità, in una fase della sua storia, a stornare la violenza su un capro espiatorio e così a esaurire momentaneamente la forza e a fermarne la sua espansione all'interno del corpo sociale. Grazie al sacrificio e al sacro che da esso si è generato l'umanità è potuta sopravvivere. Svelandone la sua efficacia evolutiva, Girard afferma che l'uomo è ontologicamente mimetico.

Questo momento "necessario" del sacrificio per Girard, però, ha un termine nel sacrificio di Cristo. Scrive Girard: «Gesù è l'ultimo e il più grande dei profeti, colui che li riassume e li trascende tutti, è il profeta dell'ultima possibilità che è la migliore. Con lui si produce uno spostamento minuscolo e insieme gigantesco che si situa nel prolungamento diretto dell'Antico Testamento, ma costituisce anche una rottura formidabile. È l'eliminazione completa, per la prima volta, del sacrificale, è la fine della violenza divina, è la verità di tutto ciò che precede finalmente esplicitata ed esige una conversione totale del modo di vedere, una metamorfosi spirituale senza precedenti nella storia dell'umanità»⁶². Il suo messaggio e la sua opera hanno condotto storicamente alla fine delle culture religiose arcaiche, disgregando l'impianto sacrificale e sostituendone uno nuovo, incruento, quello eucaristico. «Nell'Eucaristia noi troviamo il sacrificio sanguinario del sacro arcaico, il profondo desiderio umano di divorare lo stesso essere del proprio nemico, il rituale cannibalico, e così via. Tutti gli aspetti della storia violenta dell'uomo, a partire dai più arcaici e selvaggi, sono ripetuti e redenti in un modo che dev'essere assolutamente considerato reale. L'Eucaristia è sia la carne sia lo spirito, è ogni aspetto dell'uomo nella redenzione di Cristo»⁶³. In questo modo l'uomo è stato privato dell'espedito più efficiente e liberatorio per allontanare la violenza dal corpo sociale.

⁶² R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 292-293.

⁶³ IDEM, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, testi scelti e tradotti a cura di G. Fornari, 2ª ed. riv., Santi Quaranta, Treviso 2001, p. 160.

«Quando per mezzo del Cristianesimo ci si sbarazza del sacro, vi è una salvifica apertura all'agape, alla carità, ma c'è anche una apertura a una possibile violenza superiore»⁶⁴.

La conseguenza della rivelazione cristiana è la liberazione dal desiderio nell'amore fraterno che scaturisce dall'imitazione di Cristo; nella modernità, frutto per Girard del cristianesimo in Occidente, invece, tutto ciò si è trasformato nella liberazione del desiderio, non si sa quanto voluta dalla stessa religione cristiana.

Nel tempo pre-cristiano le società primitive avevano elaborato un sistema di divieti, che ruotava intorno al sacro, per scongiurare che il desiderio, libero di muoversi, si fissasse in qualsiasi oggetto bramasse e così generasse le crisi mimetiche. Ciò ha permesso alle società di creare al proprio interno una differenziazione gerarchica che è all'origine dell'ordine sociale. «La cultura che nasce da questo meccanismo di differenziazione avrà una struttura fondata sull'asimmetria e sulle differenze. Paradossalmente poi, questa asimmetria e queste differenze costituiscono quello che noi chiamiamo l'ordine culturale»⁶⁵.

La modernità, con il suo rifiuto dei divieti⁶⁶, è scivolata, invece, sempre di più verso la diminuzione delle proibizioni di qualsiasi genere e delle norme che le accompagnavano con il corrispondente attenuarsi delle differenze originando progressivamente la liberazione del desiderio mimetico. Infatti, dietro l'idea di uguaglianza e di democrazia si cela l'annullamento delle differenze e del senso delle gerarchie, che quasi sempre conduce all'odio e all'invidia reciproca. In questo modo la modernità vive l'espandersi di una crisi mimetica che non ha più la possibilità di trovare efficaci vie catartiche.

L'individuo moderno, liberato dai riti e dai divieti, si trova unico protagonista delle proprie azioni, che rivelano una certa ambiguità: da una parte l'uomo vuole mostrarsi nella propria assoluta differenza e unicità che lo porta a desiderare di essere oggetto di desiderio, ma nello stesso tempo qualsiasi insignificante differenza appartenente all'altro è vissuta con grande rabbia e delusione, quale segno di ingiustizia.

Quando ogni cosa sembra alla portata di tutti e apparentemente raggiungibile da chiunque, la spinta verso il desiderabile si trasforma in una corsa senza fine dove l'appagamento di un desiderio ne stimola altri mille in una metamorfosi continua e incessante, senza tregua.

⁶⁴ R. GIRARD e G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁵ R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 383.

⁶⁶ Si pensi allo slogan "sessantottino" "Vietato vietare".

La società contemporanea così esplose in una miriade di micro-conflitti capace di generare il caos.

Per ovviare a questa situazione, Girard propone un mimetismo “buono” quale soluzione: «L'imitazione è la nostra strada verso la libertà, perché ci permette di imitare Cristo con buona disposizione ed obbedienza [...] come esseri umani saremo sempre mimetici, ma non dobbiamo per forza essere satanici. In altre parole, non siamo costretti a entrare in conflitti mimetici, non dobbiamo per forza accusare il prossimo. Possiamo imparare ad amarlo»⁶⁷.

Quindi, per uscire dalla crisi della modernità, Girard vede l'unica speranza nella religione, che per lui è quella cristiana. «Per sfuggire definitivamente alle illusioni dell'umanesimo, è necessaria una condizione sola, che però è anche la sola che l'uomo moderno si rifiuti di accettare: bisogna riconoscere la radicale dipendenza dell'umanità nei confronti del religioso»⁶⁸. Per Girard, «non vi è società senza religione perché senza religione non sarebbe possibile nessuna società»⁶⁹.

⁶⁷ IDEM, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., pp. 181-182.

⁶⁸ IDEM, *La violenza e il sacro*, cit., p. 300.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 304.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno IX, nuova serie

Direttore ed editore: *Oscar Sanguinetti*
Direttore responsabile: *Emanuele Gagliardi*
Webmaster: *Massimo Martinucci*
Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma
E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. 2746 presso **UBI Banca Adriatica**, 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 29 settembre 2017, festa dei Santi Arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele



LUIS LAUREÁN CERVANTES

Un piccolo testimone di Cristo Re

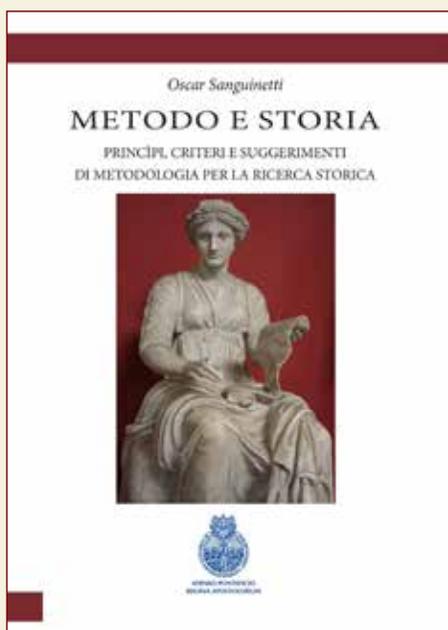
a cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2017

184 pp., € 15,90

L'autore narra in stile semplice e piano la vicenda terrena di san José Sánchez del Río, il giovane – quindici anni – martire della guerra dei Cristeros, combattuta in Messico fra il 1926 e il 1929 fra insorti cattolici e truppe del governo federale, laicista e dominato dall'ideologia massonica. Il giovane, entrato dopo molti tentativi infruttuosi come alfiere nelle file dell'esercito cristero della sua zona, Sahuayo, nello Stato Michoacán, viene preso prigioniero dai governativi, forzato invano ad abiurare la sua militanza, che per lui coincideva tout court con la fede cristiana, quindi torturato e ucciso in odio alla sua scelta, ma in sostanza *in odium fidei*. José è stato di recente canonizzato da Papa Francesco. Padre Laureán inserisce la vicenda di san José nel contesto della lotta religiosa del tempo e dell'ambiente geografico in cui si è svolta, allegando interviste a protagonisti ancora in vita e documenti del tempo. Del volume esiste l'edizione in spagnolo e in polacco; la presente edizione è stata completamente rielaborata e aggiornata.

LUIS LAUREÁN CERVANTES è un sacerdote della Congregazione dei Legionari di Cristo. Messicano, è concittadino di san José Sánchez del Río. È stato docente di materie letterarie e di spiritualità in vari seminari e centri di formazione dei Legionari a Salamanca, in Spagna e a Roma, così come a Monterrey e a Città del Messico. È stato parroco di Santa Maria di Betania a Buenos Aires, vicario di San Gottardo al Corso a Milano e cappellano del collegio Highlands di Madrid.



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'A.P.R.A.** <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 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.

GONZAGUE DE REYNOLD

La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità

introduzione di **Giovanni Cantoni**

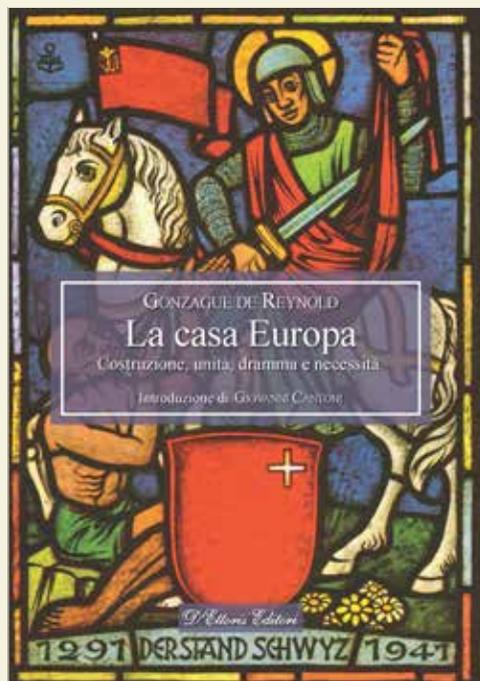
D'Ettoris Editori, Crotone 2015

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.



Samuel Gregg osserva che, a partire da Paolo VI, nell'insegnamento sociale pontificio si rileva una deriva a fornire soluzioni "tecniche", non sempre "azzeccate", su questioni inerenti alla sfera economica e sociale, compito che, secondo i documenti conciliari, spetterebbe invece prettamente ai laici. Una opinione ardita e poco consueta, ma rispettosa e dagli intenti genuinamente costruttivi



Il beato Papa Paolo VI in visita a una *bidonville* di Manila, nelle Filippine, durante il suo viaggio apostolico del novembre del 1970

Paolo VI e le lezioni inattese della *Populorum progressio**

Samuel Gregg

Nel mese di marzo 2017 si è celebrato il cinquantesimo anniversario dell'enciclica sociale *Populorum Progressio* promulgata dal beato Papa Paolo VI [1963-1978].

Anche ai giorni nostri alcuni cattolici, specialmente latino-americani, vi fanno regolarmente riferimento, per l'accento che li viene posto sul problema della povertà globale. Altri, al contrario, lo considerano un testo fortemente legato al suo tempo, nel quale trovano eco molte idee economiche in voga nella seconda metà degli anni 1960, ma oggi del tutto screditate. La verità è che la *Populorum progressio* è tutto ciò, ma anche molto altro. Da molti punti di vista, l'enciclica manifesta i punti di forza e, al contempo, anche i limiti della tradizione delle encicliche sociali iniziata con

la *Rerum novarum* di Papa Leone XIII [1878-1903] nel 1891.

1. Qualcosa di più dello sviluppo materiale

Nel tempo, ho imparato sempre di più ad apprezzare Paolo VI. Uomo raffinato e di grande cultura, portò — cosa di non poco conto — il Concilio Vaticano II [1962-1965] a una felice conclusione. A suo agio con una sovrabbondanza di fonti, che spaziavano da sant'Agostino d'Ippona [354-410] ai romanzieri cattolici francesi come George Bernanos [1888-1948], riusciva anche ad apprezzare le conquiste del mondo moderno.

Allo stesso tempo, però, Paolo VI non era un modernista. Per esempio, dedicò una intera enciclica alla difesa della presenza reale nell'Eucarestia contro le tendenze che volevano ridurla a un simbolo¹.

Né Paolo VI esitò quando si trattò di difendere

* Articolo apparso con il titolo *Paul VI and the Unexpected Lessons of Populorum Progressio* su *Crisis Magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity*, il 3-3-2017, consultabile alla pagina <<http://www.crisismagazine.com/2017/paul-vi-unexpected-lessons-populorum-progressio>>; traduzione redazionale.

¹ PAOLO VI, Lettera Enciclica "Mysterium fidei" sulla dottrina e il culto della SS. Eucaristia, del 3-9-1965, alla pagina

gli assoluti morali che alimentano l'etica cattolica e la sua coerenza interna. Ci volle del coraggio per emanare, nel bel mezzo del ciclone culturale del Sessantotto, una enciclica come la *Humanae vitae* che rifiutava di ammorbidire la morale cattolica in nome dell'"urgenza pastorale". Paolo VI era consapevole che nessun discernimento, quantunque profondo, avrebbe mai potuto legittimare la scelta del singolo di compiere atti intrinsecamente cattivi. La visione dell'essere umano alla base dell'*Humanae vitae* è quella di un soggetto capace di superare la mediocrità, nonostante la propria debolezza e la propensione al peccato. Pochi, tuttavia, hanno notato che la *Populorum progressio* esprimeva esattamente la medesima visione della persona, nonché la chiamata di tutti alla pienezza delle virtù.

Il linguaggio scelto da Paolo VI per formulare tale concetto utilizzava i vocaboli «sviluppo»² e «crescita»³. Comunque, il compiuto sviluppo cui Paolo VI faceva riferimento — «self-realization» nel testo inglese — non era da intendere come «qualunque cosa appaia tale al singolo». L'uomo, spiega l'enciclica, è «dotato d'intelligenza e di libertà»⁴ ed è quindi in grado di «[...] valere di più, essere di più»⁵. Pertanto, come «creatura razionale»⁶, una persona «[...] è tenuta ad orientare spontaneamente la sua vita verso Dio, verità prima e supremo bene»⁷. Attraverso «tale armonia di natura, arricchita dal lavoro personale e responsabile»⁸, le persone possono ambire «a un grado di superiore dignità»⁹, quello che loro «[...] conferisce la [...] più grande pienezza»¹⁰. Ecco perché l'insegnamento morale della Chiesa non è un mero ideale. Si tratta piuttosto della via che conduce alla vera vita.

Se tutto questo vi ricorda il classico argomento attinente alla legge naturale e cristiana, secondo cui le persone realizzerebbero pienamente se stessi solo scegliendo liberamente il bene conoscibile attraverso

la fede e la ragione, beh... perché si tratta proprio di quello. Senza questi fondamenti teologici e filosofici, gli ammonimenti della *Populorum progressio* circa il fatto che lo sviluppo umano non può ridursi a mero progresso materiale, non avrebbero alcun senso.

Attenti allo Zeitgeist

La dottrina sociale cattolica dà il meglio di sé quando approfondisce il tema dell'uomo destinato a un pieno fiorire e il suo rapporto con le sfide del tempo; mostra invece i suoi punti più deboli ogniqualvolta la redazione di queste encicliche sociali e di altri testi rilevanti del Magistero non mantiene una distanza sufficientemente critica dal "consenso prevalente" — dalle opinioni, cioè, più alla moda al momento della loro promulgazione — riguardo al come quelle stesse sfide vadano affrontate. E difficile negare che la *Populorum progressio* caschi in questa trappola in più di una occasione.

L'enciclica, per esempio, manifesta un considerevole scetticismo circa il contributo che il libero scambio è potenzialmente in grado di dare nella lotta contro la povertà. All'epoca, tale scetticismo era largamente diffuso fra gli esperti di sviluppo internazionale.

Cinquanta anni dopo, tuttavia, le prove del fatto che il libero scambio ha giocato un ruolo decisivo nell'aiutare milioni di persone a uscire dalla povertà sono diventate schiaccianti. Per contro, la *Populorum progressio* suggeriva, sia pur vagamente, che l'adozione di misure protezionistiche avrebbero consentito ai Paesi in via di sviluppo di «[...] sostenere certe industrie nascenti»¹¹. *A posteriori*, sappiamo che le nazioni in via di sviluppo che hanno rinunciato ad aprirsi al commercio globale non hanno prosperato. Come l'enciclica di san Giovanni Paolo II [1978-2005] *Centesimus annus* avrebbe riconosciuto ventiquattro anni dopo, i Paesi che hanno cercato di isolarsi dall'economia globale hanno «[...] conosciuto stagnazione e regresso»¹².

Un altro errore di valutazione compiuto dalla *Populorum progressio* riguarda la fiducia da essa riposta negli aiuti internazionali per lenire il problema della povertà nei Paesi in via di sviluppo. L'enciclica, arrivava ad auspicare la costituzione di un «fondo mondiale»¹³ attraverso il quale i Paesi ricchi potessero trasferire capitali verso quelli più poveri «[...] onde venire in aiuto ai più diseredati»¹⁴. Sfortunatamente sono assai esigue le prove del fatto che gli aiuti in-

<http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html>.

² IDEM, Lettera Enciclica "Populorum Progressio", del 26-3-1967, n. 15, alla pagina <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>.

³ *Ibid.*, n. 16.

⁴ *Ibid.*, n. 15.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibid.*, n. 16 (trad. it. dal latino modificata). Curiosamente il testo italiano traduce con «creatura spirituale» il testo latino «creatura ratione praedita» [lett. «creatura fornita di ragione»], più propriamente tradotto nel testo inglese con «rational creature».

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem* (trad. it. dal latino modificata). Il testo ufficiale italiano traduce con «superamento» il più preciso «superioris dignitatis gradum» del testo latino, cui è certamente più vicina la traduzione ufficiale inglese: «a higher state of perfection».

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibid.*, n. 61.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica "Centesimus annus" nel centenario della "Rerum novarum", del 1°-5-1991, n. 33.

¹³ PAOLO VI, Lettera Enciclica "Populorum progressio", cit., n. 51.

¹⁴ *Ibidem.*

ternazionali o i trasferimenti di capitale da governo a governo abbiano apportato qualche reale contributo alla riduzione della povertà nei Paesi in via di sviluppo. Numerosi studiosi, da *lord* [Peter Thomas] Bauer [1915-2002]¹⁵ a Robert F. Gorman¹⁶, Philip Booth¹⁷, Dambisa Moyo¹⁸, Thomas Dichter¹⁹, Michael Matheson Miller²⁰ e William Easterley²¹ hanno sollevato seri dubbi sull'efficacia degli aiuti, mettendo anche in luce i molti modi in cui questi hanno in realtà ritardato lo sviluppo economico e, in alcuni casi, persino alimentato la corruzione.

Né la *Populorum progressio* mostra di apprezzare granché il ruolo-chiave giocato dalla *rule of law* quando si tratta di ridurre la povertà oppure quello esercitato da un sistema in cui il diritto di proprietà è coerente e tutelato, cosa che, secondo quanto notoriamente dimostrato da Hernando de Soto nel suo *Mistero del capitale*²², veramente favorisce la creazione di ricchezza nel lungo periodo. L'enciclica pone in risalto, al contrario, l'urgenza delle pianificazioni di governo, pur concedendo che debba essere mantenuto uno spazio per «[...] le iniziative private e i corpi intermedi evitando in tal modo il pericolo d'una collettivizzazione integrale»²³. Nell'enciclica, peraltro, sorprende che alla condanna del sistema definito «liberalismo senza freno»²⁴ faccia da contraltare un silenzio assordante sulle economie socialiste spadroneggianti, all'epoca, su gran parte del pianeta e imposte da dittatori marxisti alle nazioni in via di sviluppo, da Cuba alla Guinea.

Lasciate fare ai laici

I giudizi prudenziali sullo sviluppo economico presenti nella *Populorum Progressio*, ricalcano molto

¹⁵ PETER THOMAS BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio*, 2000, trad. it., IBL libri, Torino 2009.

¹⁶ ROBERT F. GORMAN, *What's Wrong with Global Governance?*, Acton institute, Grand Rapids (Michigan) 2016.

¹⁷ PHILIP BOOTH, *International Aid and Integral Human Development*, Acton Institute, Grand Rapids (Michigan) 2011.

¹⁸ DAMBISA MOYO, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, 2009, trad. it., Rizzoli, Milano 2011.

¹⁹ THOMAS DICHTER, *Despite Good Intentions. Why Development Assistance to the Third World Has Failed*, University of Massachusetts Press, Amherst (Massachusetts) 2003.

²⁰ MICHAEL MATHESON MILLER, *Poverty Inc. Fighting Poverty is a Big Business*, documentario visionabile dalla pagina <http://www.econtalk.org/archives/2015/11/michael_matheso.html>.

²¹ WILLIAM EASTERLEY, *I disastri dell'uomo bianco. Perché gli aiuti dell'Occidente al resto del mondo hanno fatto più male che bene*, 2006, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2007.

²² HERNANDO DE SOTO, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, 2000, trad. it., Garzanti, Milano 2001.

²³ PAOLO VI, *Lettera Enciclica "Populorum progressio"*, cit., n. 33.

²⁴ *Ibid.*, n. 26.

da vicino le opinioni in tema allora più in voga. Essi sono anche conformi all'enfasi keynesiana sulle pianificazioni che imperversava in politica economica verso la fine degli anni 1960. Quelli che, come Bauer, propugnavano posizioni alternative erano all'epoca una netta minoranza, dai colleghi persino emarginata. Certe cose non cambiano mai.

Ciò detto, non è chiaro il motivo per cui la *Populorum progressio* sia entrata su tali questioni in dettagli iperspecifici, decidendo di schierarsi su questioni nelle quali spesso, non c'è per i cattolici un'unica risposta giusta. Si tratta di un atteggiamento che continua a informare una parte consistente della dottrina sociale cattolica.

Basti pensare al gran numero di temi trattati nella *Laudato si'* di Papa Francesco. L'insieme include fra gli altri: l'acidificazione degli oceani; i modelli circolari di produzione; il riciclo della carta; il trasporto pubblico; le quantità di *plancton* nell'oceano; lo smaltimento dei detersivi; gli effetti di diserbanti e pesticidi tossici; la deforestazione per finalità agricola; i cereali geneticamente modificati; le opere di risanamento ambientale e gli effetti economici dell'aria condizionata.

La Chiesa come tale non ha alcuna competenza specifica in queste materie e, cosa ancora più importante, se è vero che la decisione di trattare problematiche che potrebbero oppure no essere legate a tali questioni è di carattere prudenziale, rimane poco chiaro il perché il Magistero debba sollecitare l'adozione di soluzioni specifiche.

Ciò è tanto più intrigante, giacché lo stesso Paolo VI riconobbe la necessità per la Chiesa di ripensare l'accostamento a tali questioni da lei stessa adottato. A soli quattro anni dalla *Populorum progressio* — e dopo avere visto molti di coloro che l'avevano celebrata nel 1967 disprezzare un anno dopo l'*Humanae vitae* — Paolo VI promulgò una lettera apostolica, la *Octogesima adveniens*. Realizzata in occasione dell'ottantesimo anniversario della *Rerum novarum*, la *Octogesima adveniens* analizzava criticamente ideologie quali il marxismo e il liberalismo, attirando inoltre l'attenzione su nuove questioni sociali ed economiche, dall'urbanizzazione all'ambiente.

La *Octogesima adveniens* ha anche segnato un cambio di direzione: in essa non s'indicavano più specifiche soluzioni dal valore universale. «Questo — affermò Paolo VI senza mezzi termini — non è [...] la nostra ambizione e neppure la nostra missione»²⁵. Piuttosto il Papa rivolgeva ai cristiani un appello perché analizzassero obiettivamente la situazione speci-

²⁵ IDEM, *Lettera apostolica "Octogesima adveniens", nell'80° anniversario dell'Enciclica "Rerum Novarum"*, del 14-5-1971, n. 4.

fica del proprio Paese per chiarirla «[...] *alla luce delle parole immutabili dell'evangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della Chiesa*»²⁶.

Da ciò conseguiva — sottolineava Paolo VI con forza — che ciascun cristiano dovesse «[...] *individuare, coscienziosamente, le azioni alle quali egli è chiamato a partecipare*»²⁷. Era anche importante — aggiungeva il Papa — che i cattolici ben comprendessero come spesso ci sia «*una legittima varietà di opzioni possibili*»²⁸ sul come i problemi sociali ed economici vadano affrontati. Pochi lettori della *Populorum progressio* sarebbero arrivati a tale conclusione. Al di là di tutto, la *Octogesima adveniens* reiterava un insegnamento centrale del Concilio Vaticano II: che «*il rinnovamento dell'ordine temporale [è] compito proprio [dei] laici*»²⁹, non — lo aggiungiamo sotto voce — del clero. Era invece responsabilità dei vescovi — fra cui presumibilmente Paolo VI collocava se stesso in quanto vescovo di Roma — di «[...] *insegnare e di interpretare in modo autentico i principi morali da seguire in questo campo*»³⁰. Questa divisione dei compiti, spiegava, era importante affinché i laici, «[...] *senza attendere passivamente consegne o direttive*»³¹ prendessero l'iniziativa per plasmare le comunità in cui si trovavano.

Tutti questi passaggi restano importanti oggi. Certamente i Pastori della Chiesa hanno la responsabilità di rammentarci i principi della dottrina sociale cattolica e le loro basi teologiche e filosofiche. Nel momento in cui, tuttavia, i nostri Pastori entrano nello specifico di questioni politiche su cui i cattolici sono liberi di dissentire, vi è un serio rischio che essi vanifichino il contributo dei laici, specialmente di chi intende essere rispettoso nei confronti dei propri vescovi.

Questo non vuol dire che i vescovi non possano esprimere i loro punti di vista su tali materie. Semplicemente, il clero — come fece di fatto Papa Paolo VI — dovrebbe volentieri riconoscere che, sulla maggior parte delle questioni politiche, vi è una legittima pluralità di punti di vista che i cattolici possono assumere. Se questa fosse l'unica intuizione da recuperare riflettendo sul magistero sociale di Paolo VI cinquant'anni dopo la *Populorum progressio*, già sarebbe un servizio immenso reso alla Chiesa universale.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, n. 49.

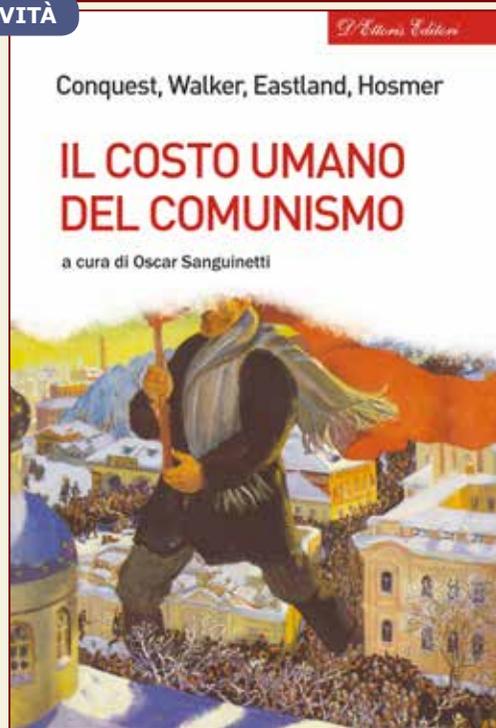
²⁸ *Ibid.*, n. 50.

²⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Apostolicam actuositatem" sull'apostolato dei laici*, del 18-11-1965, n. 7.

³⁰ PAOLO VI, *Lettera apostolica "Octogesima adveniens", nell'80° anniversario dell'Enciclica "Rerum Novarum"*, cit., n. 48. Questo passo, come quello della nota 31, è presente anche nella *Populorum progressio*.

³¹ *Ibidem*.

NOVITÀ



ROBERT CONQUEST, RICHARD WALKER,
JAMES EASTLAND e STEPHEN HOSMER

Il costo umano del comunismo

Nuova edizione italiana ritradotta e annotata

a cura di Oscar Sanguinetti

D'Etteris Editori, Crotone 2017, 236 pp., € 19,90.

Già nei primi anni 1970 le vittime del comunismo sovietico, cinese e vietnamita assommavano a decine di milioni. Il primo rapporto sui crimini del comunismo prima del *Libro nero* del 1998. A cent'anni dall'Ottobre Rosso, per non dimenticare che nessuno ha pagato.

Il comunismo

I capi del comunismo affermano che la loro ideologia viene da lontano e andrà lontano.

Non è vero. Il comunismo viene da pochi decenni di storia e va avanti strisciando e speculando tra le innumerevoli miserie della terra. Dove è al potere ne lenisce qualcuna e ne fa nascere altre, ma di questo fallimento riesce a imporre che solo pochi ne parlino. Anche i serpenti strisciano rapidamente, si ambientano alle asprezze del terreno, le superano ed attaccano per difendere le loro zone di influenza, ma non vanno lontani.

Don Lorenzo Milani

[Testimonianza inedita del discepolo professor Alessandro Mazzarelli; il "comunismo che viene da lontano" è una espressione usata dal segretario del Partito Comunista Italiano, on. Palmiro Togliatti (1893-1964), nel corso del suo discorso di sfiducia al IV Governo De Gasperi, il 26 settembre 1947]

Contro una sempre più soffocante “political correctness” di marca liberal, una vibrante critica dell’intervento dello Stato nel settore della beneficenza pubblica negli Stati Uniti e un’altrettanto vigorosa difesa del ruolo del privato nella difesa del povero



JACOB VAN OOST (1603-1671), *San Martino*, 1^a metà del XVII sec., olio su tela, Groeningemuseum (Olanda)

Il “partito dei poveri”?

Regis Nicoll

Per decenni i *liberal* hanno sostenuto che ai Democratici importasse dei poveri e ai Repubblicani no. E ci credevano veramente. Qualche anno fa, sui *blog* di sinistra ebbe ampia diffusione un’immagine di Gesù con un bambino in grembo accompagnata dalla seguente didascalia: «*Paradosalmente, il più grande nemico dei Repubblicani non è Harry Reid o Nancy Pelosi, Hillary Clinton o Barack Obama, ma QUEST’UOMO: Egli diceva di guarire i poveri, di dar da mangiare agli affamati e di pregare sempre in segreto*»¹.

Il vero paradosso per il partito dell’aborto legalizzato e dei suoi apologeti è il bambino che Gesù tiene in braccio.

* Articolo dal titolo *The Party of the Poor* originariamente apparso il 22-6-2017 sul portale web *Crisis Magazine*; trad. red. REGIS NICOLL, già attivo come ingegnere nucleare, è membro del Colson Center, opinionista e *blogger* in materia di fede e cultura; è altresì ministro laico di una comunità anglicana a Chattanooga nel Tennessee.

¹ Harry Mason Reid e Nancy Pelosi hanno ricoperto per molti anni il ruolo di capigruppo del Partito Democratico, rispettivamente al Senato e alla Camera dei Deputati degli Stati Uniti d’America.

Recentemente, il cristiano progressista Jack Jenkins ha scritto un articolo intitolato senza mezzi termini *Le strane origini dell’ideologia GOP*, che è sfavorevole all’assistenza al povero, in risposta alle osservazioni fatte dal rappresentante del GOP al Congresso Roger Marshall in tema di assistenza sanitaria².

Mentre spiegava perché i programmi promossi dal governo non funzionano, il deputato del Kansas aveva osservato: «*Proprio come ha detto Gesù, i poveri li avremo sempre con noi. C’è un gruppo di persone che non vuole l’assistenza sanitaria e non vuol prendersi cura di se stesso*».

Sebbene Marshall abbia chiarito che stava parlando «*nel contesto dell’assolvere l’obbligo che abbiamo di prenderci sempre cura delle persone*» (l’enfasi è aggiunta), i progressisti, immaginandosi capaci di carpire la *forma mentis* di Dio, hanno offerto ai *media* la propria ermeneutica. Joe Scarborough, conduttore del canale MSNBC, screditava le osservazioni del legislatore bollandole come «*un*

² GOP è l’acronimo di Grand Old Party e indica il Partito Repubblicano.

completo stravolgimento di tutto ciò in cui il Vangelo consiste. Veramente di tutto! Leggete il Vangelo e, in particolare, il Discorso della montagna... Voglio dire, Gesù è stato piuttosto chiaro».

Sì, lo è stato, e Scarborough farebbe bene a leggersi lui quei testi o, magari, rileggerli con più attenzione.

Anche Matthew Loftus, in *America. The Jesuit Review*, ricollega la citazione biblica di Marshall al versetto 15,11 del *Deuteronomio*, nel quale agli Israeliti viene raccomandato di aprire «[...] generosamente la mano al [...] fratello povero». Nella sua stroncatura, Jack Jenkins ha inserito un *link* allo stesso versetto.

Questi esegeti della Bibbia dovrebbero notare che, sempre che non stiamo vivendo sotto un governo teocratico come l'antico Israele, lo Stato non ha alcuna obbligazione verso i poveri imposta dalle Scritture. Come afferma James Madison (1751-1836), «la carità non rientra fra doveri legislativi del governo»³. I Padri Fondatori della nostra nazione comprendevano che, dal punto di vista biblico, il solo ruolo dello Stato fosse quello di proteggere la cittadinanza, di preservare l'ordine civile e di amministrare la giustizia e che la cura dei bisognosi spetti a chi è più vicino alle loro necessità: il prossimo più prossimo e le organizzazioni de-centralizzate, di natura civica o a motivazioni religiose.

Contrariamente ai “versi-macigno”, volti a indurre un cambio di mentalità — per esempio quelli dei capitoli *Mt 5* e *Mt 25* —, quando Gesù insegnava circa i doveri verso i poveri non si rivolgeva a funzionari governativi o alle loro emanazioni politiche, ma ai suoi discepoli, a volte *in privato*, indicando che l'assistenza del bisognoso fosse una *loro* responsabilità in quanto cristiani.

Per diciannove secoli, i loro seguaci hanno fatto proprio questo, individualmente o collettivamente tramite la Chiesa, prendendosi cura a vicenda e del proprio prossimo creando ospedali, orfanotrofi, sistemi di distribuzione alimentare e case per poveri e anziani.

Sebbene si possano trovare eccezioni su entrambi i fronti dello spettro politico, dei poveri ai Repubblicani non importa meno che ai Democratici. I due gruppi dissentono solo sul come e sul chi bisognerebbe aiutare.

In sintesi, i Repubblicani ritengono che l'assistenza sia meglio gestita a livello locale da parte d'individui e d'istituzioni “mediatrici” come Chie-

se, organizzazioni caritative a motivazione religiosa, gruppi civici e altre associazioni di volontariato. Essi ricusano quei programmi assistenziali pubblici che alimentano una cultura dell'indolenza e della dipendenza economica, favorendo invece quelli che faranno acquisire ai poveri abili al lavoro le competenze volte a renderli idonei a un impiego e, quindi, autonomi economicamente, affinché possano avere la dignità di guadagnarsi da vivere e di provvedere alle loro famiglie.

I Repubblicani non negano che il governo debba intervenire nei casi di grave e diffusa necessità — per esempio la Grande Depressione [del 1929] — o in seguito a gravi emergenze locali — per esempio l'uragano Katrina [del 2005]. Essi, tuttavia, ritengono che il coinvolgimento dello Stato dovrebbe essere limitato e temporaneo, aumentando, non usurpando, le responsabilità delle comunità locali e delle organizzazioni di mediazione.

I Repubblicani sono a ragione diffidenti nei confronti dei programmi assistenziali centralizzati destinati a espandersi sempre di più: invece di sollevare le persone dalla povertà — che è il fine per cui erano stati originariamente varati — tali programmi hanno creato un permanente sottoproletariato d'indigenti, famiglie senza padre e quartieri infestati da *gang* criminali.

Walter Williams e Thomas Sowell — due opinionisti afroamericani, che erano giovani negli anni 1950 e 1960 — ricordano di frequente che prima della *Great Society*⁴ molte famiglie di neri erano integre, con una mamma e un papà, vi era meno disoccupazione fra i giovani neri e un più basso tasso di criminalità nei quartieri da loro abitati. Chi, in modo acritico, ritiene che il Partito Democratico sia il partito dei poveri, rimarrà sorpreso dinanzi ai nostri dati nazionali. Secondo la non partigiana *Chronicle of Philanthropy*, gli Stati più generosi — e spesso più poveri — sono rossi e i meno generosi — e più ricchi — sono blu⁵. Nel suo *report* più recente, ri-

⁴ *Great Society* è il nome che descrive l'insieme dei programmi federali di spesa varati negli Stati Uniti negli anni della presidenza del Democratico Lyndon Baines Johnson (1963-1969). Tali iniziative, enormemente dispendiose, puntavano a debellare la povertà e la disoccupazione, nonché aumentare il tasso di scolarità fra le minoranze e il raggio d'intervento dell'assistenza sanitaria tramite, per esempio, i programmi cosiddetti “Medicaid” e “Medicare”. Secondo Thomas E. Woods, Jr. tali programmi si rivelarono un fallimento su tutti i fronti: cfr. il suo *Guida politicamente scorretta alla storia degli Stati Uniti d'America*, trad. it., a cura di Maurizio Brunetti, D'Etteris Editori, Crotone 2012, pp. 290-304.

⁵ Gli Stati “rossi” sono quelli in cui di solito, le maggioranze elettorali convergono sui candidati Repubblicani. La maggioranza degli elettori negli Stati “blu”, invece, premia i candidati Democratici.

³ JAMES MADISON, *Discorso alla Camera dei Deputati*, del 10 gennaio 1794.

salente al 2014, il succitato periodico riporta che i diciassette Stati più generosi in termini di donazioni caritative hanno votato repubblicano nelle elezioni presidenziali del 2012, mentre i sette Stati meno generosi hanno votato democratico. Non c'è bisogno di una laurea in ingegneria aerospaziale per trarne le debite conclusioni!

Una volta che il dovere personale è usurpato dallo Stato e imposto attraverso la tassazione, è facile per il singolo ritenere adempiuti i propri oneri caritativi, sentendosi giustificato a scansare con argomenti alla zio Scrooge⁶ qualunque appello lo chiami personalmente in causa: "I buoni spesa e i programmi di supporto non sono forse operativi? Il Medicaid va alla grande, mi pare...".

La soluzione al bisogno e alla povertà non è *più Stato*, ma *meno Stato*. Secondo i dettami della Bibbia, nell'ambito delle attività assistenziali, la Chiesa deve crescere e lo Stato diminuire. In particolare, la Chiesa, in collaborazione con altri gruppi di mediazione, deve operare per ridurre la domanda d'intervento statale nei servizi sociali. È un'aspettativa realistica⁷?

Considerando che i cristiani contribuiscono a più del 70% della raccolta fiscale, la Chiesa dovrebbe essere in grado di subentrare e farsi carico di tutte le attività compassionevoli con una frazione dell'intero ammontare speso per i programmi di Stato, vista la loro elefantica burocrazia e le costose inefficienze.

Idea: e se fossero le Chiese a occuparsi della propria comunità devolvendo il 10% delle proprie entrate ai locali servizi sociali? O, meglio ancora, se fossero le Chiese operanti in un determinato territorio a lavorare insieme attraverso canali inter-confessionali allestendo un unico *campus* dove i bisognosi potessero ricevere cibo, vestiti, assistenza sanitaria, attività d'indirizzo e formazione professionale, tutto a livello locale?

Certamente, un cambio di rotta del governo non sarebbe né veloce né facile. Anche con la volontà politica dell'elettorato e quella morale delle Chiese, ci vorrebbero decenni per ridimensionare i finanziamenti e la sfera d'intervento del governo e per preparare le Chiese — singoli cristiani, istituzioni e

organizzazioni religiose — a diventare il principale fornitore di servizi caritativi.

Ma la difficoltà non è mai una giustificazione al mantenimento dello *status quo*. Nessuno lo sapeva meglio dello statista britannico William Wilberforce (1759-1833). Nel secolo XVIII, la Gran Bretagna era *leader* mondiale nel commercio degli schiavi. Tuttavia, da giovane parlamentare, William Wilberforce fece dell'abolizione di tale brutale pratica il suo principale oggetto di sollecitudine.

Sebbene ci fossero voluti cinque lunghi decenni, Wilberforce fu decisivo perché, nel 1833, si ponesse la parola "fine" all'oscuro capitolo della schiavitù nel libro della storia britannica. Contemporaneamente, il lavoro compiuto da Wilberforce negli stessi anni per "riformare i costumi" della società contribuì a innalzare la visione morale dei suoi connazionali e a rendere di moda la beneficenza in una cultura che, da tempo, si era resa cieca davanti alla miseria e al bisogno.

Impegnarsi in una lotta che duri cinquant'anni è del tutto inimmaginabile da parte di persone allevate a forza di *fast food* e televisione. Se le Chiese vorranno integralmente adempiere il compito imposto loro dalle Scritture sarà necessario non solo uno sforzo "wilberforciano", ma anche dei novelli Wilberforce moderni.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Comunismo e illuminismo materialistico

Ma se no, così non ci sarebbe niente di più semplice, che provvedere a diffondere in massa fra i lavoratori la magnifica letteratura materialistica francese del secolo scorso, quella letteratura nella quale lo spirito francese finora ha raggiunto il suo massimo per forma e contenuto e che — considerato l'allora stato della scienza —, quanto a contenuto, si rivela ancora oggi immensa e, quanto a forma, essa non è stata mai più raggiunta. Ma questo non può andare bene ai nostri blanquisti.

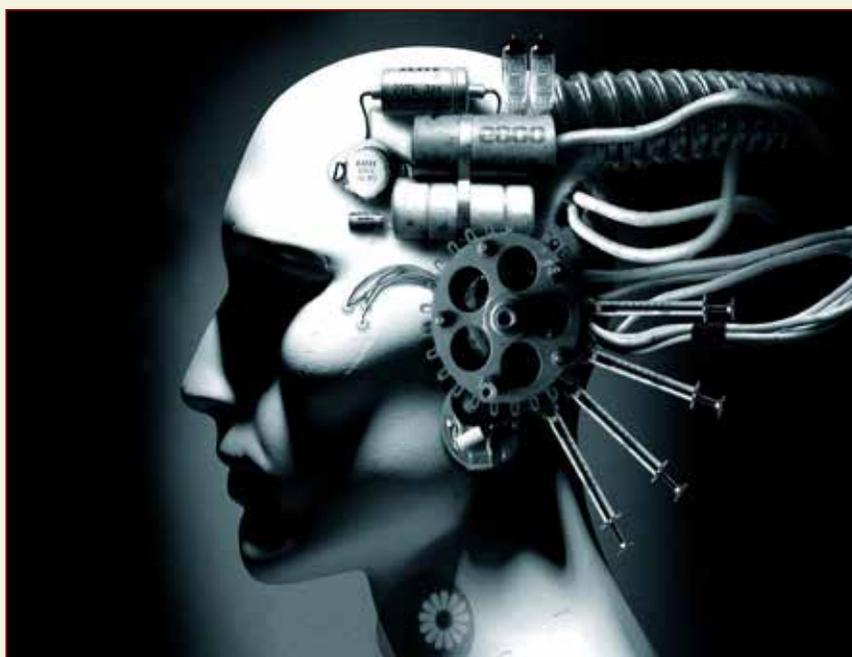
Friedrich Engels

[Da *Programm der blanquistischen Kommune-Flüchtlinge*, in *Volksstaat*, 1874, n. 73, in IDEM, *Internationales aus dem "Volksstaat". 1871-75*, Verlag der Expedition des "Vorwärts" Berliner Volksblatt, Berlino 1894, pp. 40-46 (p. 44)].

⁶ Il riferimento è al personaggio del vecchio avaro Ebenezer Scrooge protagonista del racconto *Canto di Natale* (*A Christmas Carol*) di Charles Dickens (1812-1870) (trad. it., *Canto di Natale*, introduzione di Piergiorgio Bellocchio, 7ª ed., Garzanti, Milano 2016).

⁷ Il vocabolo "Chiesa" indica per l'autore la forma istituzionale della denominazione cristiana di appartenenza, eventualmente protestante.

Con il compiersi dell'itinerario della "cultura della morte" parrebbe che il processo rivoluzionario non abbia più niente da dire sul piano delle idee. In realtà, la manipolazione dell'umano già in atto non sembra essere l'ultima frontiera. La dottrina e il movimento "transumanisti" disegnano mete sempre più ardite e radicali nel superamento dell'etica naturale e della idea di creaturalità umana



Il transumanesimo, un totalitarismo tecno-scientifico

Bernard Ars*

1. Un mondo in mutamento

Che si tratti di scoperte scientifiche, di sviluppi tecnologici e delle loro ricadute economiche, le tecno-scienze dominano davvero la cultura della nostra società occidentale. Ciononostante, il mondo oggi non è in crisi, come si sente troppo spesso dire: è in mutazione. Attraversa una mutazione *geopolitica*: il

mondo non è più incentrato sull'Europa; e anche una mutazione *economica*, detta globalizzazione o mondializzazione; infine, conosce una mutazione *ecologica*: diventa infatti impossibile realizzare un progetto di crescita infinita all'interno di un mondo finito.

Si tratta di una *rivoluzione digitale* o *informatica*, cui si accompagna una *rivoluzione genetica*: l'uomo ha il potere di agire direttamente sui meccanismi della vita; e si associa una *rivoluzione socio-filosofica*, caratterizzata da un relativismo ambientale e da un iper-individualismo onnipresente.

Il terreno culturale è oggi pronto ad accogliere un *totalitarismo tecno-scientifico*, che riceve impulso dell'ideologia transumanistica, il cui carattere di sfida sta nella *frattura antropologica* che essa provoca.

Ma che cos'è questo "transumanesimo"?

La mia rappresentazione di esso si comporrà di tre parti: nella prima cercherò di definire questo mo-

* Bernard Ars è medico specializzato in otorinolaringoiatria, riabilitazione funzionale e medicina legale; è docente associato presso l'Università di Namur, in Belgio. Il testo — che riproponiamo con lievi ritocchi e titoli di paragrafo redazionali, conservando comunque in larga misura la schematicità e le sottolineature dell'esposizione originale — è la traduzione dell'intervento tenuto il 30 settembre 2016 nel corso del XIII Congresso Internazionale *Doctors, the Church and Europe today* della FIAMC, la Federazione Internazionale dei Medici Cattolici, tenutosi a Porto, in Portogallo dal 29 settembre al 1° ottobre 2016; l'originale è consultabile alla pagina web <<http://www.fiamc.org/bioethics/totalitarisme-techno-scientifique/>>.

vimento eterogeneo, nella seconda ne elencherò sei caratteristiche; e nella terza parte svilupperò tre idee per la discussione, tre idee che sono altrettante sfide per la fede cattolica.

2. Il transumanesimo

2.1 Per transumanesimo si intende un'area, un movimento *culturale e filosofico* razionalistico, che afferma che è possibile e, anzi, auspicabile elevare radicalmente la condizione umana attraverso la scienza e la tecnologia; in altre parole, migliorare, accrescere e superare le capacità umane attuali: fisiche, psichiche, intellettuali e cognitivo ed emotive, considerate come uno stadio transitorio di un processo evolutivo; così pure vuole liberare l'uomo dal suo corpo e di ibridarlo con i *robot*.

L'uomo robotizzato, geneticamente modificato, l'uomo "arricchito", il transumano, è solo l'attualizzazione del mito di Icaro¹, il cui risultato è predeterminato: uno schianto mortale. L'unica differenza è che oramai ne siamo tutti coinvolti.

Il transumanesimo è essenzialmente un *modo di pensare il futuro*, basato sulla *premessa* che la specie umana nella sua forma attuale non rappresenta la fine del suo sviluppo, bensì solo una fase relativamente primitiva. L'etichetta "transumanista" riunisce una nebulosa di personalità e di idee, dove l'argomentazione seria sfiora la fantasia.

Si tratta di una narrazione *utopistica*, fatta di prassi reali e di speculazioni sulla base delle tecnologie esistenti, tuttavia assai ambigua, in cui la fantascienza e i saggi scientifici sono fusi in una sorta di "tecnoprofezia", quella secondo cui si può diventare "a-mortali", vale a dire prolungare la propria vita indefinitamente, anche se senza rimuoverne il termine: fare avvenire cioè una nuova specie transumanista.

Il progetto transumanistico è drogato dal progresso esponenziale della conoscenza nelle aree delle nanotecnologie, dell'informatica, della biologia molecolare e delle neuro-scienze.

Il cuore dello "spettro" transumanista è rappresentato dalla segregazione della ragione nel razionalismo e dal rifiuto di qualsiasi idea di trascendenza.

La maggior parte dei transumanisti si presentano come agnostici o atei, laici e liberi pensatori.

L'utopia transumanistica non sta tanto nell'immaginare un mondo perfetto, ma nel trasformare la nostra *concezione* della vita e della condizione umana. Essa cerca di convincerci dell'anormalità della nostra condizione attuale; in breve, essa richiede la nostra *conversione ideologica*.

Anche se è vero che numerosi suoi seguaci sono ricercatori, inventori e imprenditori, il transumanesimo si colloca interamente sul piano dell'influenza delle idee e *non* su quello della ricerca e dello sviluppo tecnico-scientifici.

Dato che il transumanesimo s'identifica con il "progresso" dell'auto-realizzazione e del "benessere individuale, i suoi sostenitori si appellano a tecnologie già esistenti oppure ripongono le loro speranze nei programmi di ricerca scientifica *svolti* dalle università o, negli Stati Uniti, dalla NASA — ricerca spaziale — o dalla DASA — ricerca militare —, e *finanziati* per miliardi di dollari dalla GAFSA, acronimo di "Google, Amazon, Facebook e Apple", con una "ricaduta" assai evidente sul consumo e l'incremento del consumismo.

Il termine "uomo arricchito" dice riferimento al risultato. L'arricchimento dell'umano è volontario e assume la forma della ibridazione. Il termine "ibrido" si riferisce al mezzo. Il termine "transumanesimo" pone la domanda filosofica: i cambiamenti tecnici, che toccano l'uomo nel suo intimo, sono liberanti o alienanti?

2.2 Il transumanesimo e il post-umanesimo non sono la medesima ideologia, tuttavia coesistono.

Il post-umanesimo tecno-scientifico profetizza l'avvento di entità artificiali, sovra-umane e non-umane, suscettibili di succedere alla specie "*homo*" e di continuare autonomamente la propria evoluzione. L'idea di "post-umano" si è sviluppata sulla scia della cibernetica, dell'informatica, della robotica e dell'intelligenza artificiale. L'uso del termine "post-umano" come quasi sinonimo di quello di "transumano" accentua la possibilità che il continuo miglioramento dell'uomo finisca per trasformarlo in una misura tale che non sarebbe più affatto identificabile come "umano".

Un uso più classico della parola "post-umanesimo" raggruppa sotto questo termine un insieme di critiche rivolte agli umanesimi tradizionali e moderni, che si basano su una concezione del soggetto umano che gli assegna un luogo abbastanza distinto nel cosmo. I post-umanisti invitano a denunciare tutte le forme di discriminazione e ad allargare la

¹ Nella mitologia greca, Dedalo e il figlio Icaro, rinchiusi nel labirinto dell'isola di Creta da Minosse, tentano di fuggirne indossando delle ali fabbricate da Dedalo con della cera di api e piume di uccello. I due riescono effettivamente a volare, ma Icaro, preso dall'ebbrezza, s'innalza troppo in alto nel cielo avvicinandosi al sole Febo che con il suo calore scioglie la cera e fa precipitare il fuggiasco nel mare. Dedalo, invece, più accorto riesce ad atterrare in Sicilia (*ndt*).

comunità morale e politica agli altri viventi, i quali meritano lo stesso rispetto.

3. Sei caratteristiche del transumanesimo

3.1 *Il transumanesimo denuncia il carattere "specistico" dell'umano*

Il transumanesimo relativizza il valore esclusivo accordato all'essere umano, in quanto membro di una specie biologica. La forma biologica propria della specie umana per i transumanisti non dev'essere sacralizzata. Secondo loro, questa forma non è immutabile e non ha il monopolio del rispetto e della dignità. Quello che separa l'uomo dagli altri viventi non è una differenza assoluta, ma questione di gradi di complessità e di proprietà. Il transumanesimo afferma che tutti gli esseri dotati di sensibilità ed eventualmente di coscienza, pre-umani, non-umani (animali) o post-umani, hanno diritto a uno statuto morale rispettoso del loro benessere e della loro realizzazione.

3.2 *Il transumanesimo afferma la nozione di "persona"*

La nozione di "persona", nel senso giuridico del termine, si basa sulla presenza di determinati attributi: la sensibilità, la capacità di ragionare e di scegliere, la coscienza, e così via. Accentuando tale nozione consueta di "persona", il transumanesimo denuncia come errati anche i giudizi di valore e le discriminazioni associate alle differenze di razza o di etnia, di sesso o di genere. Una delle critiche rivolte all'umanesimo moderno dai transumanisti è che ha privilegiato la figura dell'uomo maschio bianco occidentale.

3.3 *L'autonomia*

Al cuore dei valori transumanistici sta l'*autonomia* della persona: autonomia genitoriale, delle scelte procreative e di modificare il proprio corpo, dal momento che la persona non s'identifica con una morfologia particolare e contingente.

3.4 *Il transumanesimo è un materialismo*

Esso si evolve con le tecno-scienze, i loro strumenti e i loro concetti operativi.

3.5 *Transumanesimo e umanesimi classici*

Gli umanesimi tradizionali, ivi compreso l'umanesimo laico moderno, vedono il progresso, inizial-

mente o esclusivamente, in termini di trasformazioni sociali, istituzionali e di organizzazione simbolica — educazione, morale, diritto, cultura, politica — senza mutamenti biofisici degli umani. L'umanesimo classico non ha l'ambizione di modificare in profondità la natura nei suoi limiti. Invece, il *transumanesimo* è senza limiti a priori. È caratterizzato da una volontà di lotta effettiva contro la finitezza e contro la morte, vede il *progresso* come una *trasformazione* della natura umana.

3.6 *Storia ed evoluzione*

Il riferimento speculativo e narrativo degli umanesimi classici, religiosi o no, è la *storia*. La storia descrive la trasformazione degli organismi e dei rapporti fra gli umani, nonché i cambiamenti ambientali, ma non influenza la natura biofisica dell'uomo. Il riferimento speculativo e narrativo del transumanesimo è invece l'*evoluzione*. L'umano è in perpetua evoluzione. Il futuro dell'umano non dipenderà più dal suo passato. È possibile intervenire volontariamente per orientare l'evoluzione. Per esempio, attualmente è possibile fabbricare un altro DNA umano, dare quattro altre lettere², al fine di ottenere un "*homo novus*"; inoltre, è anche possibile collegare il cervello umano a un calcolatore. Il calcolatore dirigerà il futuro di questo "transumano". Questa è l'intelligenza artificiale.

4. Tre idee per la discussione

4.1 L'eugenetica

Secondo il vocabolario [francese] *Robert*, l'eugenetica è definita come la scienza che studia e implementa i mezzi per migliorare la specie umana.

Secondo i transumanisti, l'eugenetica razzistica del passato non aveva alcuna base scientifica; essa negava l'uguaglianza essenziale delle persone; non rispettava l'autonomia dei genitori; era una eugenetica di Stato.

L'eugenetica odierna, invece, afferma: (a) la *libertà individuale e parentale*; (b) l'*uguaglianza* delle persone, così come (c) la *preoccupazione* fondamentale di correggere le disuguaglianze contingenti.

Finora, la giustizia distributiva ha proceduto a riequilibrare in modo compensativo le inuguaglianze

² L'espressione si riferisce alla possibile aggiunta di altre quattro basi nucleotidi — delle quindici in totale — alle quattro finora identificate e contrassegnate con la loro lettera iniziale, ossia A, C, G e T, cui corrispondono le basi adenina, citosina, guanina e timina (*ndt*).

dovute alla “lotteria sociale”, ivi compresa la lotta contro le discriminazioni — di sesso, di genere, di etnia, di razza, di religione e così via... —, senza però potere intervenire sulle disuguaglianze causate dalla “lotteria naturale”, come la salute, le doti varie, e così via... La genetica dovrà fornire la possibilità crescente di correggere le disuguaglianze naturali stesse, sia prevenendole — *eugenetica negativa* —, sia mediante la terapia genetica o *eugenetica positiva*. In futuro, si tratterà di passare dalla redistribuzione delle risorse sociali alla redistribuzione delle risorse naturali, insomma, dei geni.

Ci si chiede: si può, si deve intervenire, in nome della giustizia e delle pari opportunità, nella “lotteria naturale”? Che cosa si oppone in fin dei conti all’intervento di tipo genetico al fine di migliorare l’uguaglianza delle opportunità, correggendo in primo luogo la disabilità e le malattie e migliorando l’uguaglianza degli individui in ciò che concerne altri aspetti a componente genetica come la memoria, l’umore, l’intelligenza? I transumanisti rispondono: i pregiudizi.

Il primo pregiudizio è quello della *fatalità insormontabile*. È possibile cambiare le strutture sociali, ma non è consentito correggere direttamente le disuguaglianze innate, anche se ora, adesso, è possibile farlo con la terapia genetica! Occorre, allora, una rivoluzione concettuale! Perché? Perché, come ha detto [Allen Edward] Buchanan, si passa dall’esigenza di abbandonare l’immagine della giustizia come «[...] *distribuzione dei beni fra individui le cui identità sono date indipendentemente dal processo distributivo*»³ a una distribuzione di geni che, in parte, determina l’identità degli individui.

Secondo pregiudizio: *la natura umana è sacra* perché “a immagine di Dio”, immutabile come una essenza. L’immutabilità e l’universalità della natura umana sono uno dei fondamenti del diritto. Le diverse interpretazioni della natura umana hanno ispirato le dottrine etico-politiche della giustizia e le loro critiche, la cui opposizione, se liberale, è troppo egoistica e, se socialista, è troppo altruistica. Occorre allora ripensare in profondità queste teorie della giustizia al fine di poter accedere alle possibilità offerte

dalla genetica: bisogna cioè compiere una conversione ideologica.

Il terzo pregiudizio è quello della differenza fra “naturale” e “artificiale”. Ciò che è detto “naturale” è quasi sempre il risultato di tecniche tradizionali e familiari, diventate come una “seconda natura”.

Quarto pregiudizio: la distinzione fra “terapia” e “miglioramento”. Per i transumanisti questa distinzione è una base non sufficientemente certa per decidere moralmente su ciò che bisogna fare o su ciò che non bisogna fare. Inoltre, essa rimanda a nozioni parimenti del tutto problematiche: quella di “normale” e quella di “naturale”. Pensiamo alla taglia corporea, alla forza fisica, all’acutezza visiva, alla memoria, all’empatia, e così via... Queste nozioni si evolvono peraltro secondo le epoche e le società.

Tuttavia, è forse qui che la coscienza ha bisogno del più acuto discernimento.

Attualmente esistono tre categorie di tecnologie mediche che agiscono sul corpo umano: (a) quelle che lo *riparano*, cioè che guariscono le patologie, che coincidono con una terapia; (b) quelle che cercano di *migliorarlo*, di arricchirlo; e (c) quelle che lo *trasformano* radicalmente.

I confini fra queste categorie sono *permeabili*. La permeabilità della frontiera fra “terapia” e “miglioramento” si può illustrare avvalendosi dell’esempio dell’*esoscheletro robotizzato*, ovvero di un sistema che s’indossa come un vestito sul proprio corpo e che è pilotato da un calcolatore collegato ad alcuni centri del cervello. Il cervello invia dei segnali al calcolatore che controlla i movimenti di l’esoscheletro. Questo possiede dei sensori multipli che raccolgono informazioni sull’equilibrio e sulla esecuzione dei movimenti. Queste informazioni vengono trasmesse al calcolatore che, a sua volta, le trasmette al cervello. Un sistema del genere serve ad aiutare le persone con disabilità a camminare o ad assistere dei lavoratori nella manipolazione e nel trasporto di oggetti pesanti. Le tecnologie mediche sono benefiche per l’umanità, ma l’esoscheletro robotizzato può anche essere desiderato per il piacere di moltiplicare per dieci le proprie prestazioni oppure per nuocere. Alcuni esseri umani privi di disabilità, ma giudicati imperfetti, potrebbero essere migliorati mediante protesi robotizzate, accoppiate al cervello, per modellare a piacimento un nuovo essere.

Questa non è fantascienza. Esperimenti sull’accoppiamento e sulle interfacce cervello-macchina sono del tutto reali e assai importanti.

Vi sono anche altre possibilità. Per esempio: perché non includere la percezione degli infrasuoni

³ Cfr. «[...] *to abandon the simple picture of justice being about distributing goods among individuals whose identities are given independently of the process of distribution, and to revise certain basic assumptions about the relationships between justice, human nature, and moral progress*» (ALLEN E. BUCHANAN; DAN W. BROCK; NORMAN DANIELS e DAN WIKLER, *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2000, pp. 62-63).

negli impianti cocleari? Perché non includere la percezione dei raggi infrarossi negli impianti oculari? Perché non riprogrammare le cellule che invecchiano, se l'invecchiamento non è altro che una de-programmazione delle cellule?

E la permeabilità del confine fra “miglioramento” e “trasformazione” si può illustrare avvalendosi dell'esempio del cosiddetto “*body hacking*”, la pirateria del corpo. Essa consiste nel modificare volontariamente il proprio corpo, specialmente aggiungendovi delle componenti artificiali che modifichino il suo comportamento naturale, nonché nel trasformare profondamente il corpo stesso cambiandone le forme e conferendogli nuove capacità percettive.

Qui si comprende bene la differenza che corre fra una chirurgia riparativa che rispetta l'unità del corpo umano, al servizio del benessere della persona, e tecniche che mirano solo a trasformare radicalmente l'essere umano in un *cyborg* o organismo cibernetico e questo semplicemente perché è possibile farlo oppure per soddisfare una fantasia. “Io mi modifico, quindi sono”. Gli *hacker* del corpo si definiscono come il ramo attivo del transumanesimo.

Va segnalato brevemente altresì che, in parallelo a questa area culturale che propende per un uomo trasformato da dispositivi tecnologici, si è sviluppata una corrente simmetrica che, partendo dalle macchine, cerca di far loro assumere sempre più caratteristiche attribuite all'essere umano. Il transumanesimo è dunque contemporaneo di una specie di “transmacchinismo”.

È questo il paradosso del nostro tempo, un tempo che sogna il superamento dell'umano da parte di uno stato in cui l'uomo diventerà una macchina e che non può impedirsi di volere che le sue macchine, in futuro, divengano a immagine di ciò che esso è oggi.

4.2 La bioetica

Negli Stati Uniti, i transumanisti amano mostrarsi preoccupati della difficoltà che gli studenti poveri hanno di ottenere borse di studio che consentano loro di avere accesso ai trattamenti di rafforzamento del cervello umano. È molto astuto!

Innanzitutto, essi banalizzano così facendo la nozione di arricchimento tecnologico dell'umano. Poi, il fatto di discutere di discriminazione e di accessibilità, fa entrare i sogni dei transumanisti nel registro delle “rivendicazioni” lecite. E questo fa sparire il dibattito bioetico. Inoltre, permette al transumanesimo di ottenere il suo brevetto di democrazia: se è democraticamente accettabile — e lo diventa non

essendo né discriminatorio, né elitistico —, allora entra nel campo delle opzioni individuali ed esce dal dibattito etico e sociale.

Rammento che nella ricerca tecnico-scientifica sull'essere umano, vi sono oggi essenzialmente, tre accostamenti di natura etica: (a) l'accostamento di tipo *liberale*, il cui nucleo è il principio di “non-nocività”; (b) l'accostamento *bio-conservativo*, per il quale “dato naturale” è sinonimo di “bene”, un bene minacciato dagli eccessi dell'uomo; e (c) l'accostamento *transumanistico*, che propone l'adesione a un programma di modificazione tecno-scientifica dell'essere umano.

Siamo di fronte all'umanesimo illuministico, con aggiunte le tecnologie. Quello che è effettivamente in gioco qui è la natura e la condizione umane, nonché il nostro atteggiamento nei loro confronti. Ma, contrariamente alla filosofia dei Lumi che pensava in termini di umanità, il transumanesimo pensa in termini di *individuo*.

Si assiste a una perdita di senso della continuità fra gli individui.

Per i *bioconservatori*, l'atteggiamento verso la natura e la condizione dell'uomo dev'essere di *accettazione* riconoscente e umile di un *dono*, un atteggiamento di accoglienza degli imprevisti, tanto felici quanto avversi, della vita. Questo atteggiamento non può essere una volontà di dominio, di controllo e di trasformazione. Credere che i nostri talenti e le nostre doti siano interamente nostri, significa misconoscere il nostro posto nella creazione, confondere il nostro ruolo con quello di Dio.

Per i transumanisti, la volontà di dominio non è un male in sé: si può desiderare di controllare per un fine benefico. I frutti del dominio tecnico possono essere utilizzati in modo disinteressato. Al contrario, l'accettazione, la sottomissione, l'umiltà non sono necessariamente virtù buone in se stesse. Qualsiasi tecnica, fin dall'alba dell'umanità, può essere vista come suscettibile di accrescere e di migliorare le capacità umane.

In quest'ultimo accostamento vi è una negazione dell'umano: *non si tratta più di sapere come promuovere l'umano, ma di sapere se bisogna continuare o meno con l'umano*. Perciò, vi si trasgrediscono i tre principali limiti inerenti all'umanità, vale a dire: la sessuazione del corpo, la finitezza del tempo contato e l'ineluttabilità della morte.

(Secondo i transumanisti, i bioconservatori cercano di infrangere la continuità della tecnica attraverso l'evoluzione e la storia dell'uomo, utilizzando coppie di termini opposti quali: naturale/artificiale,

normale/anormale, terapeutico/migliorativo, esterno/interno, e così via...).

Tutto quanto sopra premesso, mi domando: la bioetica, come attualmente è concepita e praticata e protocollata, non è forse superata?

In quanto umanista cristiano, come un bambino che via via acquisisce la sua massa muscolare impara ad astenersi dal colpire chi è più debole di lui, così noi dobbiamo esimerci da ogni onnipotenza infantile, quando abbiamo a che fare con la natura dell'uomo. Pur essendo a favore di progressi tecnoscientifici posti, con prudenza e saggezza, al servizio degli umani — né tecnolatria, né tecnofobia! —, non dobbiamo invece operare per diventare semplicemente dei “più umani”, culturalmente, solidalmente, moralmente e spiritualmente? Non dobbiamo accompagnare l'uomo verso ciò che egli è: un essere fatto di corpo e di anima, nella sua unità e nelle sue relazioni, assetato di progetti e di simboli; aperto all'esperienza interiore, che si confronta con l'enigma della sofferenza e della morte, in cerca di un senso per la propria storia e fondamentalmente fragile?

L'umano non è una realtà dinamica che si costruisce, che si elabora, che si trasforma, ma ha dei limiti che esso stesso riconosce e che lo distinguono dall'animale.

4.3 Lo statuto della morte

L'a-mortalità è il prolungamento, l'allungamento indefinito della vita, ricercato attraverso il progresso tecno-scientifico, particolarmente di quello della biologia cellulare, pur senza farne scomparire il termine: diventare “a-mortale” è una delle tecno-profesie del transumanesimo.

Essa pone altresì in questione l'opposto della morte, ossia la nascita, la natalità: un genere umano che invecchia e “non muore più” non provvede più alla sua riproduzione e non lascia più spazio al suo rinnovamento.

L'a-mortalità produce inoltre un'alterazione della solidarietà inter-generazionale.

Essa ha infine l'effetto di far perdere di senso di ogni disegno di auto-realizzazione: se quello che io sono e quello che io faccio non dipendono da me ma da una programmazione, allora che valore hanno? Realizzarsi pienamente non può essere concepito se non all'interno di un fascio di relazioni e questo presuppone una imprevedibilità, una disponibilità e una gratuità. E per quanto riguarda il bambino programmato, non sarà mai come lo si sarebbe voluto! E che cosa pensare del bambino che sarà percepito come mal programmato, mal concepito? In un

mondo efficiente, non solo in campo economico, ma anche nello sviluppo di se stessi, delle proprie capacità, quale posto accordare alla compassione, alle preoccupazioni, alla cura dei più deboli? Se tutto è controllabile, ogni debolezza, ogni vulnerabilità sarà allora percepita come un errore, un insuccesso, al massimo una disfunzione, di cui l'individuo sarà reso responsabile. Ma in questo caso, che terribile “depressione”, questa a-mortalità offre alla specie umana! Di fatto, le tecnologie nascondono dei “sentimenti depressivi”. Senza entrare nei dettagli, pensiamo all'esempio di Pistorius⁴.

La a-mortalità trasforma lo statuto della morte che da destino diventa sconfitta. “Abbiamo bisogno della morte per essere dei viventi?”, dicono i transumanisti, sottintendendo che *la morte non è né un destino da subire, né una prova da superare, né una illusione da attraversare, ma un errore da rettificare*. Trascurare la realtà naturale della morte, ignorarla o volerla espellere dal campo vitale in cui essa si colloca, hanno l'effetto di privare l'uomo del momento più essenziale della propria esistenza, del momento più prezioso fra tutti, dove, accettandosi come mortale, l'uomo mette in risalto con forza la sua condizione umana. «*L'uomo non è né angelo né bestia, e disgrazia vuole che chi vuol fare l'angelo fa la bestia*»⁵, diceva Blaise Pascal (1623-1662). Quando vuole diventare *sovra-umano*, quando finge di credere che possa licenziare la morte, l'uomo si disumanizza.

La società contemporanea non sta forse vivendo un vero dramma, il dramma di questa “disumanizzazione della morte”, gradualmente prodotta dalla sua collettivizzazione, dalla sua medicalizzazione, dalla sua banalizzazione da parte delle tecniche audio-visive e dalla sua messa al bando da parte del transumanesimo?

Desideriamo sopprimere la fragilità, ma poi sopprimiamo in realtà le persone fragili. L'essere umano è “debole” e vulnerabile, ferito dalla sua fragilità: ma, a causa della sua vulnerabilità, è permeabile, traforato come una spugna, e può vivere un'esperienza positiva se si rende accessibile all'altro in uno scambio reciproco.

⁴ Oscar Leonard Carl Pistorius, l'atleta sudafricano privo di piedi, campione paralimpico di corsa veloce indossando protesi artificiali a entrambe le gambe: il 14 febbraio 2013 fu arrestato per aver sparato alla propria fidanzata e convivente, la modella trentenne Reeva Steenkamp. Il 21 ottobre 2014 fu condannato a cinque anni di carcere per omicidio colposo e a tre anni (con la condizionale) per il possesso illegale di armi da fuoco (*ndi*).

⁵ *Pensieri*, n. 359.

Non solo il transumanesimo è un umanesimo illusorio perché scarta ciò che fa l'umanità dell'uomo, ma i cristiani devono sentirlo anche come una sfida per una ragione prettamente spirituale, ossia teologica: perché privilegia la salvezza attraverso la tecnologia.

In fondo, il transumanesimo è un'utopia materialistica che risolve le questioni essenziali dell'umano: la sua fragilità ontologica, la sua incarnazione, la sua trasformazione, la sua morte, la sua salvezza, attraverso le sole capacità dell'uomo.

Il cristianesimo tratta invece queste proprietà considerando l'umano come essere che riceve la sua vita da Dio, che è un corpo abitato dallo Spirito Santo, salvato dalla Grazia e chiamato a entrare nel mistero della risurrezione della carne. Il transumanesimo, al contrario, si libera del principio di unità fra corpo e anima, conta sulla tecnologia per raggiungere l'immortalità, fa dipendere la trasformazione dell'uomo esclusivamente dalla sua intelligenza, senza alcun ricorso all'azione divina.

Il transumanesimo promette la morte della morte e la morte dell'inumanità grazie alla manipolazione genetica e ai robot impiantati.

Di fronte a questa sfida ideologica, che fare?

Come di fronte alla cultura della morte, sta una cultura della vita, così di fronte alla cultura del transumano, del non-umano, occorre sviluppare una "cultura dell'umano", del "più umano", cioè: (a) una *visione antropologica*, di un uomo incarnato, dove la "debolezza" ha tutto il suo posto e la sua risonanza, sullo sfondo della trascendenza e di un vero trascendimento dell'uomo; (b) una *teologia cristiana aggiornata* e incentrata sull'Incarnazione e sulla Redenzione; (c) una *spiritualità* che inizi a una vera vita interiore; così come (d) una *educazione culturale* che favorisca la crescita qualitativa dell'uomo e della società.

In conclusione, diciamo, con Bertrand Vergely⁶: il nostro mondo è dominato dalla logica dell'uomo senza limiti, dell'uomo-Dio. Questa logica è talmente ben orchestrata da lobby politico-mediatiche che non è pensabile che si fermi in futuro. Questa logica si rivolge al narcisismo tanto delle persone, quanto delle folle. Tuttavia, questa logica ha qualcosa di talmente folle, catastrofico e suicida, che bisogna assolutamente uscirne.

Per questo, occorre una rivoluzione interiore che ci faccia passare dall'uomo-Dio, al Dio fatto uomo, umile e debole.

Lingua, ortografia e Rivoluzione

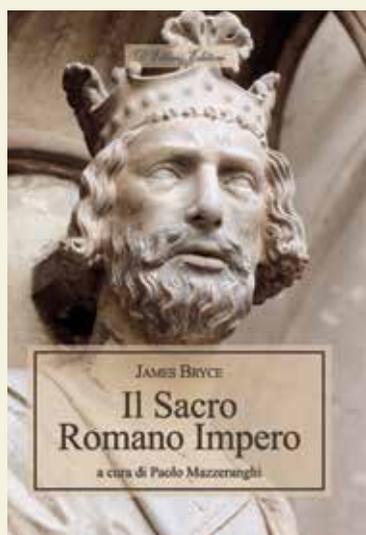
«*Mi è stato insegnato che, per attentare alla libertà, bisogna attentare al pensiero, ma io andrò più lontano: per attaccare il pensiero, è opportuno attaccare la lingua. In effetti, nonostante i colpi d'ariete dei mass-media, il pensiero, nel peggiore dei casi, rimane al riparo nella fortezza dell'intelligenza individuale, mentre la lingua, essendo comune a tutti, s'espone, per così dire, in campo aperto. Ora, se il pensiero non trova più, per esprimersi, lo sbocco di una lingua sufficientemente rigorosa e articolata, soffoca e deperisce. È nostro compito quindi favorire con ogni mezzo il deterioramento delle lingue-bersaglio che porterà immancabilmente al deterioramento dei pensieri-bersaglio. Perciò dobbiamo stringere la morsa il più possibile da una parte sugli ambienti degli scrittori, dall'altra su quelli dell'insegnamento». E aveva concluso, con un gusto giovanile per la formula icastica: «Quando i nostri avversari avranno disimparato l'ortografia, noi sapremo che la vittoria è vicina».*

Vladimir Volkoff

[Il personaggio del romanzo *Il montaggio* (1982, trad. it., Rizzoli, Milano 1983, p. 95) che pronuncia mentalmente queste parole è Aleksandr Dmitrič Psar, "agente d'influenza" in ambito letterario che il KGB "attiva" a Parigi negli anni 1970, quando ricorda come gli è stata insegnata l'"arte della disinformazione" da attuare nelle società democratiche occidentali. Il romanzo di Volkoff (1932-2005), molto ben scritto, ma, cosa assai importante, anche assai verosimile perché ben fondato sulle fonti riservate e sull'esperienza dell'autore, attivo nei servizi d'informazione francesi, è un classico della letteratura spionistica e un valido sussidio per conoscere gli apparati della "disinformazione" e i relativi "montaggi" allestiti dai comunisti sovietici nell'Europa libera durante la Guerra Fredda e forse mai rimossi dopo il 1989-1991].

⁶ Saggista francese, laureato alla Normale, associato di filosofia, nonché teologo ortodosso.

NOVITÀ



JAMES BRYCE

Il Sacro Romano Impero

traduzione, introduzione e cura
di Paolo Mazzeranghi

D'Ettoris Editori, Crotone 2017
664 pp., € 30,90

Nella sua storia millenaria il Sacro Romano Impero ha costituito per l'uomo occidentale un richiamo ineludibile; la sopravvivenza di tale istituzione politica nell'Europa degli Stati nazionali, seppure in forma residuale e apparentemente anacronistica, testimonia quanto sia stata radicata la speranza in un mondo pacificato e unito nella diversità, propenso a tentare la difficile composizione fra la sua sfera temporale e quella spirituale.

Il visconte JAMES BRYCE (1838-1922), irlandese del nord, è stato un celebre giurista, storico, politico e diplomatico. Instancabile viaggiatore e strenuo difensore dei diritti delle nazionalità oppresse, ha condannato la politica repressiva britannica contro la popolazione civile nella guerra contro i boeri del Sudafrica ed è stato fra i primi a denunciare in modo documentato il genocidio del popolo armeno. Autore di numerosi libri di vario argomento giuridico e politico, la sua prima opera di rilievo, *The Holy Roman Empire*, è sempre stata considerata testo di riferimento sul tema.

PAOLO MAZZERANGHI, reggiano, cultore di letteratura e di storia britannica, ha curato per la D'Ettoris Editori l'edizione italiana dei volumi dello storico britannico Christopher Dawson (1889-1970): *La religione e lo Stato moderno* (2007), *La divisione della Cristianità Occidentale* (2009), *La formazione della Cristianità Occidentale* (2010), *La crisi dell'istruzione occidentale* (2012) e *Gli dei della Rivoluzione* (2015).



LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

La nazione "alternativa"

La nazionalità nel pensiero di un sociologo
cattolico del Risorgimento

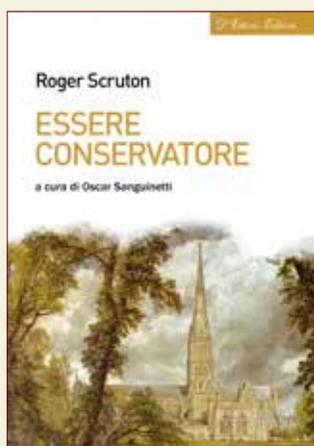
con un saggio introduttivo di Giuseppe Bonvegna

D'Ettoris Editori, Crotone 2016
120 pp., € 12,90

La nazione nella prospettiva del gesuita padre Taparelli d'Azeglio si forma alla luce della storia e del senso comune. Essa, pertanto, non può non contrapporsi alla concezione romantica e risorgimentale di nazione come bene comune supremo, cui anche la fede e spesso anche la ragione devono inchinarsi. Uscito nella primavera del 1848, durante i giorni dell'insurrezione di Milano contro il governo imperiale asburgico, il saggio suscita subito reazioni polemiche da parte dei liberali e dei mazziniani. Il saggio introduttivo di Giuseppe Bonvegna colloca il lavoro taparelliano all'interno del dibattito fra le culture politiche del suo tempo — e anche di quello odierno —, situandolo altresì storicamente nel complesso frangente risorgimentale in cui vede la luce.

Padre LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, S.J. (1793-1862), torinese, fratello del noto "padre della Patria", il liberale Massimo, è uno dei più noti e brillanti filosofi e sociologi conservatori del primo Ottocento.

GIUSEPPE BONVEGNA, milanese, è ricercatore e docente di Antropologia Filosofica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.



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

Per sostenere economicamente la rivista tramite una donazione
effettuare un bonifico bancario

sul c/c n. 2746 presso la UBI BANCA ADRIATICA, fil. 083 di Roma, ag. 3

cod. IBAN: IT84T0605503204000000002746

beneficiario Oscar Sanguinetti, con causale (da specificare tassativamente)

"contributo a favore di *Cultura&Identità*".

Per quesiti di qualunque natura,  info@culturaeidentita.org

oppure  347.166.30.59



La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per proseguire nell'opera di diffusione della cultura conservatrice che Cultura&Identità svolge.