

Anno VI, nuova serie, n. 4, Roma 16 febbraio 2014

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

“Ictu oculi”

Oltre la democrazia, per la dissoluzione

Le cronache quotidiane — forse meglio “orarie”, visto il diffondersi dei notiziari televisivi “24 ore su 24” — ci sommergono di notizie, informazioni, commenti più o meno ampi, in un autentico tsunami, il cui prodotto ultimo, mediamente, è quello di frastornare, sconcertare, disorientare. Non si tratta solo di quantità di dati e d'immagini che ci vengono trasmessi: è il “taglio” con cui essi vengono confezionati e la frequenza e la ripetitività con cui sono diffusi. Di norma, a “bucare” sono le notizie più eclatanti per dimensione o per status di persone e di autorità coinvolto: gli scandali, le “fughe in avanti” di qualunque tipo, morale, scientifico, erotico-sentimentale, legislativo, criminale, in una *escalation* che privilegia sempre l'eccessivo, l'orrido, il clamoroso sull'ordinario. E in genere quello che colpisce e s'imprime con maggior forza sono i titoli, gli “strilli”, i sottotitoli, piuttosto che non i contenuti. Non è una novità che il male fa rumore, mentre il bene opera in silenzio: però, quello cui assistiamo è veramente la censura — quando non la persecuzione — mediatica del bene e la simmetrica apoteosi di tutto ciò che è sordido, infimo, brutto, che smuove non le zone “nobili” della personalità, ma i “bassifondi”, là dove l'uomo razionale confina con l'uomo di Neanderthal e il vir con l'homo.

C'è però da dire che non si tratta solo di una deformazione voluta, anche se per certo quanto ho accennato rientra in un disegno non casuale, alle cui radici il buon senso ci suggerisce stiano persone in carne e ossa, forse non un “complotto occulto”, ma di sicuro circoli potenti interessati a fare evolvere il mondo in un certo modo e in una determinata direzione, dove non trovano più spazio visioni filosofiche, antropologiche e sociologiche di tipo teistico-organico come quelle

→ p. 2

DOCUMENTI

- *Un'ampia riflessione sul pensiero, ispirato al classico tomismo, di uno dei maggiori filosofi cattolici del secolo scorso, con particolare relazione alla sua idea di un'architettura sociale in grado di conciliarsi con gli sviluppi del mondo secolarizzato*

Daniele Fazio

Jacques Maritain: persona e bene comune

ARTICOLI

- *Attingendo a tre fondamentali documenti del magistero di papa Giovanni Paolo II sulla vita umana, il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ribadisce il “no” della Chiesa alle teorie bioetiche “laiche” di Ermanno Pavesi*

Ermanno Pavesi

La Chiesa e la bioetica. Mons. Gerhard Ludwig Müller conferma la continuità della dottrina

→ p. 24

CONTRIBUTI

- *In una riflessione del card. Caffarra, arcivescovo di Bologna, il ruolo del cristianesimo nell'elaborare il concetto-chiave di “persona”, che è alla base dell'intera cultura moderna*

Card. Carlo Caffarra

Il vangelo della vita nella cultura moderna

→ p. 29

RECENSIONI

- ROBERT SPAEMANN e REINHARD LÖW, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico* (Daniele Fazio)
- ALFREDO MANTOVANO e DOMENICO AIROMA, *I(r)rispettabili. Il consenso sociale alle mafie* (Luca Basilio Bucca)
- OSCAR SANGUINETTI, *Cattolici e Risorgimento. Appunti per una biografia di don Giacomo Margotti* (Omar Ebrahime)

→ p. 33

che la nostra civiltà ha conosciuto per secoli, anche se dal 1789 hanno iniziato a tramontare.

È la condizione reale e concreta del nostro popolo e delle nostre società, a Occidente come a Oriente, a Nord come a Sud, a essere profondamente malata e a produrre quegli epifenomeni negativi che poi vanno ad affollare in maniera abnorme le cronache.

Una condizione di meccanico scivolamento lungo un piano inclinato che ai nostri giorni sta assumendo caratteri di rotolamento, se non di frana e di valanga. Non che questo slittamento, come avviene in natura, non produca moti di segno contrario: tuttavia i ritorni, i coaguli in senso opposto al *mainstream*, si creano ai margini e sono forse in grado talora di rallentare la corrente, ma non di bloccare, né, tanto meno, d'invertire il *trend*.

Non è questione di vedere le cose in maniera pessimistica: il pessimista è colui che vede *solo e sempre* gli aspetti negativi di una situazione. Né si tratta di indossare i panni di quei "profeti di sventura" criticati da papa Giovanni XXIII nel 1962. Si tratta invece di essere realisti, del prendere atto, sulla base di una informazione oggettiva e non esigua, di quello che accade veramente, di come si configura la condizione concreta presente e di valutarla serenamente confrontandola con uno *standard* di normalità che riflette non quello che ci piace di più, né situazioni idealizzate — per esempio, quando eravamo piccoli o giovani —, bensì con un insieme di principi e di valori che "si addicono" alla creatura umana in vista del suo sviluppo armonico, come singolo e come collettività, e del suo destino trascendente.



Proviamo allora a vedere "che ora è", quali sono i problemi "dell'ora presente", a descrivere i caratteri principali della situazione attuale.

Per far questo occorre ricollegarsi al "quadro grande", a quel quadro storico più ampio che le categorie della cultura conservatrice — non in senso fissistico, ma in quello della "riforma nella continuità", per rifarsi all'eccellente formula di cui ci ha fatto dono papa Benedetto XVI — consentono di dipingere.

La civiltà occidentale da qualche secolo è attraversata da fenomeni riconducibili come fonte all'irruzione della modernità, in specie della sua versione autoreferenziale, radicale, secolaristica, antimetafisica, nel contesto del mondo tardo-medievale. La mentalità "nuova", germinata allora, a poco a poco si è trasformata in cultura dominante e i suoi paradigmi, a passi e a "strappi" successivi, si sono incarnati nelle cose, nelle leggi, nelle istituzioni e i suoi ultimi sviluppi, le sue ultime conquiste, stanno per essere raggiunte proprio nei nostri anni.

Il processo di abbandono delle forme di pensiero e di vita che avevano regnato per almeno dieci secoli nell'Occidente cristiano per edificare un modo di convivenza umana diametralmente opposto a esse, un mondo da cui Dio è assente e fra poco anche l'uomo — nel senso latino di *vir* — lo sarà, dove alcuni ultrapotenti regneranno su una massa indifferenziata d'individui, un po' come nelle tragiche profezie "laiche" protonovecentesche di George Orwell, di Aldous Huxley e di Robert Benson, non esenti da elementi di escatologia cristiana.

Alcuni a questa dinamica, a questo sforzo studiato e reiterato di emanciparsi dal passato e di costruire in ultima analisi l'utopia, assegnano il nome di "Rivoluzione", leggendolo cioè come un moto, un rivolgimento che investe tutte le sfere dell'esistenza umana e che scaturisce dalle

zone oscure dell'animo umano, dove le passioni sono regine, e si sviluppa nel tempo per fasi. In esso distinguono un primo momento in cui predomina il motivo religioso, ed è la Rivoluzione protestante del secolo XVI, che spacca la cristianità e introduce l'individualismo e la democrazia nella società religiosa; quindi, una fase "politica", che si apre con la Rivoluzione francese del 1789, che attacca l'autorità organica e sussidiaria a favore dell'uguaglianza e della legge astratta; ancora, un terzo stadio in cui la Rivoluzione, dominata dall'idea di eguaglianza non solo nei diritti ma nelle cose, diventa rivoluzione sociale; e, infine, un quarto livello di profondità dove la dissoluzione colpisce non più le strutture esterne all'individuo, ma l'individuo medesimo, la sua interiorità, deformandone soprattutto la sfera relazionale, in nome non più di un principio ma contro ogni principio o in assenza *tout court* di principi. Quattro periodi "logici" e cronologici, dunque, che si succedono non come i tempi di un film, ma in modo intrecciato, sì che ogni periodo ha la sua dominante, ma in esso le dominanti dei periodi precedenti e successivi — anche la Rivoluzione religiosa conosce anche momenti di comunismo... — sono tutt'altro che assenti.



Oggi siamo alla fine, agli esiti ultimi, della quarta fase di questo processo, che si è aperta con l'affiorare del nichilismo individualistico e del decostruttivismo filosofico e sociale negli anni intorno al 1968. Ed è segnata pesantemente dal tramonto dell'ideologia comunista, all'interno della quale certe tendenze nate allora avevano cercato collocazione negli anni 1970 e 1980. Intorno al 1989-1991, di fronte alla caduta del consenso delle "masse" all'ideologia vetero- e neo-marxista e al crollo della casamadre sovietica, il processo rivoluzionario ha continuato a operare enfatizzando al massimo il portato "libertario" e anarchico della quarta fase, cercando di utilizzare al massimo le non esigue virtualità dissoltrici — basta osservare il percorso dell'Olanda — che la declinazione radicale del trinomio rivoluzionario "libertà, uguaglianza, fraternità" offre. L'obiettivo della Rivoluzione oggi non è più dunque la società senza classi, né il suo metodo la violenza "levatrice della storia", ma, attraverso le istanze democratiche a tutti i livelli, una società sempre più "modernizzata", piegata viepiù ai canoni più eversivi della modernità secolaristica. Ripiegate le bandiere rosse, la "lotta per i diritti civili" è divenuta la forma espressiva della dinamica rivoluzionaria, che non attacca più le macrostrutture, limitandosi a eroderle, ma colpisce tutto ciò che nella società sopravvive come presidio della libertà individuale autentica e come frutto di una concezione realistica della natura e della vita sociale. Ciò che più caratterizza gli ultimi anni — più ancora dell'esplosione del terrorismo islamico e della crisi economico-finanziaria manifestatasi nel 2008 — è il tentativo generalizzato, dal Québec all'Irlanda, dall'Australia all'Italia, d'istituzionalizzare, in senso sociologico, cioè di far diventare leggi e organi pubblici quell'esplosione di desideri irrazionali manifestatasi intorno al Sessantotto, quando cominciò l'abbandono della morale individuale e si rimisero in discussione i rapporti fra generazioni, fra sessi, fra doveri e libertà, fra piaceri individuali e salute.

Oggi tutto quello che è desiderio individuale, vero o presunto, benefico o nocivo al singolo, favorevole al bene collettivo od ostile viene trasformato in diritto e, quindi, in legge, indipendentemente dal fatto che quel desiderio appartenga a una minoranza, talora insignificante, e che

metta a repentaglio istituti essenziali per la vita sociale e vada a discapito dei diritti delle maggioranze.

Ma questo moto ai nostri giorni assume connotati specifici e in certa misura innovativi. Lasciando fuori per motivi di spazio gli scenari, tutt'altro che statici, della politica internazionale, proviamo a vedere quali sono.



In primis, il declino della presenza del dato religioso nello spazio pubblico è ormai quasi ovunque giunto allo stadio dell'insignificanza. La duplice spinta del laicismo scatenato e vistoso — come nella Francia governata dai socialisti, dove un filosofo, Pierre Manent, ha parlato di recente di “guerra civile” fra potere repubblicano e Chiesa cattolica transalpina — oppure “strisciante”, come da noi, e delle tendenze autodemolitrici, autocensorie o autoallineanti che percorrono il mondo cattolico odierno, producono punte di autentica desertificazione come in Olanda e in Francia: oggi una frequenza alla messa domenicale intorno al 5-7 per cento è ormai la normalità nei Paesi “più avanzati”. Un po' ovunque la presenza della fede nella sfera pubblica è colpita attenuandone la visibilità, velando i suoi emblemi esterni e censurando i simboli religiosi personali. L'influsso nel sistema formativo è contrastato da programmi statali volti a insegnare catechisticamente la laicità come valore progressivo e alternativo rispetto alle “vecchie” credenze religiose.

Ma soprattutto la religione è combattuta attaccandone lo strato della dottrina pre-rivelato, per così dire. La Chiesa presume, in quanto organismo che continua nel tempo la presenza di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, di essere anche la tutrice — e la “vindice”, come si diceva una volta — della legge naturale, di cui è autore il medesimo Dio che essa adora nel Salvatore. Oggi non è più in agenda delle agenzie dell'anticristianesimo — anche se il movimento Femen non si fa scrupolo di irrompere nelle chiese urlando sconcezze durante le messe — attaccare il dogma o il culto. Oggi si preferisce attaccare l'insegnamento morale naturale di cui la Chiesa è da sempre, e ora sempre più esclusiva, portavoce. In materia sessuale, si statalizza la diffusione delle pillole contraccettive-abortive e si moltiplicano e s'impongono *manu militari* programmi di educazione sessuale nelle scuole anche dell'infanzia, ma specialmente dando spazio e “ufficializzando” con il peso delle istituzioni e con le leggi la “teoria del *gender*”, secondo la quale il sesso non è iscritto nel *bios* umano ma è frutto di una totalmente libera e mutevole scelta individuale.

In materia matrimoniale, si banalizza sempre più il divorzio e si promuovono unioni coniugali “alternative”. In campo familiare, si propongono modelli “multipli” e più o meno fantasiosi di famiglia, equiparando le famiglie di fatto e i figli naturali alle famiglie vere e ai figli concepiti nel matrimonio, rifiutando ogni sussidio pubblico o sgravio fiscale a chi è padre o madre. Quanto al diritto alla vita del non-nato, si allarga sempre più il concetto e lo spazio del presunto “diritto di aborto”, semplificandone le procedure e combattendo l'obiezione di coscienza; inoltre, si promuove l'abolizione di ogni freno alla manipolazione degli embrioni, accentuando le prassi eugenetiche e attaccando le leggi che, come da noi, qualche argine pongono al “*Far West*” procreativo. Infine — ma solo per ora —, si promuove, sotto forme mascherate o esplicite, il cosiddetto diritto all'eutanasia e al suicidio assistito. Il “solvente” utilizzato per instaurare tutti questi “diritti” è sempre il medesimo: la libertà-uguaglianza intesa in senso radicale.

Come emerge chiaro, non si tratta solo di erosione del ruolo della Chiesa nella società, ma anche di danno alla società civile medesima. Se si banalizza il matrimonio, se si promuove l'aborto procurato, se si sostiene che anche l'unione omosessuale va “coperta” da forme giuridiche matrimoniali, l'impatto sulla convivenza collettiva è devastante e non solo per i cattolici ma per buona parte della popolazione.



L'altro dato che affiora è che tutto questo avviene in un contesto di dilatazione della sfera pubblica e di “asciugatura” o di irrigidimento delle normali prassi democratiche.

Sotto il primo aspetto, non si può non osservare come lo Stato avanzi ovunque a danno della società. Lo fa piuttosto con l'espansione della regolamentazione legislativa dei rapporti sociali, inclusa l'area dell'economia, dove non bisogna lasciarsi ingannare da tante presunte “privatizzazioni” di oggi e di ieri. E lo fa aumentando la pressione fiscale, una pressione che sta raggiungendo limiti e adottando una meccanica così proterva nell'imposizione e nell'esazione quale mai si è conosciuta negli Stati moderni. Forse solo nei Paesi *ex* comunisti il “peso” dello Stato si è ridotto realmente, ma in Polonia o in Ungheria il punto di partenza era prossimo al 100% di sovrapposizione fra società e Stato.

Nel contempo — secondo punto — le regole democratiche sono sempre più spesso violate o forzate tanto da soluzioni governative dirigistico-tecnocratiche o quanto dalla protervia di maggioranze parlamentari fittizie create dalle regole elettorali. Oggi quasi tutti i Paesi, europei e non, sono spaccati in un 50% di elettorato *grosso modo* progressista e “di sinistra” e un 50% conservatore o moderato: tuttavia i meccanismi elettorali più diffusi — nonché i non pochi “buchi” costituzionali, come da noi — consentono — pur con eccezioni, come nell'ultima legislatura berlusconiana — di dar vita facilmente e con sempre minor dibattito “governi tecnici” o imporre leggi *ad personam* sulla taglia di minoranze ideologizzate e aggressive a tutto il corpo sociale.

Ovviamente ciò accade specialmente negli ambiti dove i governi progressisti rischiano di meno e il controllo è assai differito “a valle”. Un errore in materia di politica economica può segnare la fine di un esecutivo, mentre un eccesso libertario in materia bioetica di norma si conclude con qualche protesta sporadica di gruppi cattolici, ormai ridotti a infime minoranze, e i suoi effetti nocivi si rilevano magari decenni dopo.

Qualche segnale di controtendenza si può rilevare nella montante protesta contro il governo Hollande in Francia in materia di matrimoni omosessuali, banalizzazione dell'aborto e invasione “giacobina” della scuola francese. Oppure nelle manifestazioni silenziose che in Italia cercano di arrestare la legge cosiddetta “antiomofobia” che in realtà criminalizza ogni manifestazione di opinione a favore della famiglia naturale. Ma, al momento, anche a causa dell'inerzia dei corpi più titolati a reagire, si tratta di una reazione di testimonianza, poco in grado di scalfire la ferrea volontà progressista di “compiere la Rivoluzione francese”.

Come ho altra volta segnalato, chi gode del potere — e non solo della titolarità dell'esecutivo o di una semplice maggioranza in parlamento — tende sempre più di frequente a “saltare” o a coartare le regole della democrazia moderna — per sua natura “*discutidora*”, come diceva Juan Donos Cortés (1809-1853) —, in quanto fattore di freno dei processi decisionali, per adire alle vie “brevi”. Si

tratta di governi, ma anche di altre autorità, quasi tutte prive di ogni crisma popolare, quanto meno consapevole: la Commissione Europea, le autorità finanziarie comunitarie, le corti di giustizia internazionali e nazionali, la Presidenza della Repubblica nel nostro Paese o lo stesso parlamento di Strasburgo. Nessuno di questi organismi è retto da persone elette o elette a ragion veduta, sulla scorta di *curricula* e di programmi, dalle popolazioni. Chi di noi sa chi sono e che cosa andranno a fare a Strasburgo i candidati del nostro collegio alle prossime elezioni europee?

Eppure le “indicazioni” e le raccomandazioni che vengono da tali corpi costituiti, che investono indifferentemente materie banali, ma anche materie delicate per le loro ricadute, divengono sempre più spesso cogenti o vincolanti. Clamoroso è stato il caso della modifica costituzionale attuata dal governo Monti in Italia per recepirvi il cosiddetto “*fiscal compact*”, cioè il limite del 3% di sbilancio del *budget* nazionale. Vi sono soggetti impersonali minori, emanazione di organi istituzionali, come l’UNAR in Italia, o le varie *authority* o le grandi agenzie burocratiche, che dettano leggi e impongono balzelli senza che il cittadino riesca a opporsi in alcun modo.

E, per inciso, queste “corporazioni” — senza alcuna allusione a quelle di “arti e mestieri” medioevali — vanno a costituire un blocco, un coagulo refrattario a ogni cambiamento migliorativo e che va a saldarsi con i “poteri forti” privati, i grandi centri d’interesse finanziario ed economico, ai quali occorre, per vivere, il perpetuarsi di uno *status quo* in cui i propri privilegi siano salvaguardati. È quello che Angelo Panebianco ha denunciato qualche giorno fa, finalmente dando alle cose il loro vero nome, come «“*il partito trasversale del socialismo*” (*all’italiana*)”»: il vero problema del nostro Paese è infatti quello di “uscire dal socialismo”, da quel regime consociativo a tutti i livelli e dalla presenza statale preponderante nell’economia che è stata la Prima Repubblica. Ma non si vede come ciò possa avvenire. Gli Stati dell’ex “socialismo reale” ci sono riusciti a prezzo di enormi sacrifici; c’è riuscita la Gran Bretagna al costo di aspri conflitti sociali, mentre l’America liberalstatalistica di Barack Hussein Obama vi si sta incamminando invece a passi sempre più veloci, anche se lì le reazioni sono più forti.

Tornando al tema, oggi la pretesa di discutere una legge, un programma politico, una nomina che coinvolga il *mainstream* del “politicamente corretto”, che sia nell’agenda più o meno nascosta delle grandi agenzie internazionali, è accolta spesso con fastidio, come una perdita di tempo, come un affronto alla superiorità pregiudiziale di determinate tesi. Così pure ci si fa sempre meno scrupolo di violare la libertà di religione, di coscienza e di manifestazione del pensiero, che sono i cardini di tutte le costituzioni politiche dell’Occidente moderno, dagli Stati Uniti all’Italia. È un fatto che determinate forze progressiste che hanno sfruttato il diritto-dovere della discussione per portare avanti le loro agende dissolventi oggi rifiutano il confronto e brigano presso i parlamenti per “blindare” le iniziative legislative da esse ispirate e per esentarle da ogni onere di confronto, mettendo al bando legalmente, criminalizzando cioè, le opinioni diverse e le visioni alternative.

E queste tendenze trovano alimento nella formidabile e drammatica manipolazione dell’opinione pubblica da parte dell’apparato mass-mediatico, che strepita quando si tratta di “diritti civili” e poi tace od omette o deforma le notizie in caso sempre più frequente di violazioni anche clamorose dei diritti delle maggioranze. Un apparato prolioso, opportunistico, elusivo, deformante, in schiacciante

maggioranza colluso con le agende delle *lobby* progressiste.

A tutto quanto sopra si affianca e si sovrappone la crisi generale che da qualche lustro affligge l’Occidente. Crisi finanziaria e crisi economica, a livello epifenomenico. Ma anche e soprattutto crisi antropologica e morale. Crisi che viene dal di fuori, ma che nasce anche da dentro, germina sul calo morale prodotto dall’azione ideologizzata e dalla carenza di responsabilità degli organi di acculturamento di massa, dal crescente secolarismo e dalla diseducazione religiosa ed etica delle nuove leve. L’esistenza di questa crisi antropologico-culturale che affligge specialmente la gioventù è arrivata fino alla consapevolezza e alla penna di un intellettuale liberale come Ernesto Galli della Loggia, che ne scrive nel suo editoriale del 3 febbraio scorso sul *Corriere*. Buona cosa, anche se il politologo romano pare non accorgersi del peso che l’ideologia liberale ha avuto nel “preparare” il libertarismo sessantottesco e l’attuale “dittatura dei diritti” e “del relativismo”. Una crisi aggravata dall’azione senza scrupoli d’interessi economici ai limiti dell’immoralità, come la diffusione indiscriminata di centri per il gioco d’azzardo e lo spaccio inarrestato di stupefacenti “leggeri” e “pesanti”, come pure il dilagare, ormai endemico e ambientale grazie alle nuove tecnologie personali e mobili, della più degradante pornografia.

Non è un osservatore dominato dal pessimismo a mettere uno accanto all’altro una serie di fatti. Il recente *Rapporto 2014* sull’Italia redatto dell’Eurispes — l’Istituto di Studi Politici, Economici e Sociali, fondato e presieduto da Gian Maria Fara — esordisce con due righe relativamente scioccanti: «*Un fantasma si aggira per il nostro Paese. È la sub-cultura del declino e della decadenza, figlia del nichilismo che sembra ormai pervadere le istituzioni e le coscienze dei nostri concittadini*». E prosegue così, per pagine e pagine di un *narrative* che non omette di citare i segni di speranza e i punti di forza, ma che deve registrare, e lo fa puntualmente e in termini di insolito vigore — e quasi entusiasmanti per una prospettiva come la mia... —, un numero preponderante di sintomi di patologie in atto.



Concludendo, dunque, quello in cui versano l’Italia e i Paesi dell’Occidente in generale, non è un frangente dei più brillanti. Tutti i fenomeni che ho sommariamente citato concorrono a configurare una “*vieillesse du monde*”, la vecchiaia di un mondo — per riprendere il titolo di un illuminante saggio sul comunismo del filosofo francese Jean Madiran (Jean Arfel; 1920-2013) —, che sta rapidamente avvicinandosi ai suoi esiti estremi e fatali. All’*invecchiamento* non si può porre rimedio: si può solo mascherarlo, ma, in genere, lo spettacolo che ne risulta non è dei più brillanti. L’Occidente, rôso dalla modernità dissolutrice, muore. Davanti a questo epilogo, agli ultimi sussulti della modernità radicale morente, quello che si può fare è combattere doverosamente le battaglie che ancora attendono, ma soprattutto intercettare i segnali di rinascita, le aree di tessuto sociale ancora indenni — quegli spezzoni dell’“antico regime” utilizzabili come materiali per la nuova costruzione, così come il Medioevo si è edificato utilizzando le rovine di Roma — oppure, per ragioni provvidenziali, rigeneratesi, ovvero le persone per le quali la vita ha ancora un senso e un progetto, e su queste “pietre di scarto” gettare le basi per la rinascita di una civiltà “a misura d’uomo e secondo il piano di Dio” — come insegnava il beato e fra breve santo pontefice Giovanni Paolo II (1978-2005) —, dove le derive suicide e omicide di una certa modernità autoreferenziale e dissolutrice non abbiano più cittadinanza.

SAGGI



ANONIMO FIORENTINO (probabilmente FRA' CARNEVALE, al secolo BARTOLOMEO DI GIOVANNI CORRADINI (1420/1425-1484)),
La città ideale, tavola su legno, fine XV secolo, Walters Art Museum, Baltimora (Ma).

*Un'ampia riflessione sul pensiero, ispirato al classico tomismo,
 di uno dei maggiori filosofi cattolici del secolo scorso, con particolare relazione
 alla sua idea di un'architettura sociale in grado di conciliarsi con gli sviluppi
 del mondo secolarizzato del XX secolo*

Jacques Maritain: persona e bene comune

di Daniele Fazio

1. Il "ritorno" a Tommaso d'Aquino come superamento della modernità

All'inizio del secolo scorso, in maniera sempre più consistente, prese avvio in Europa un movimento culturale e filosofico che concentrò i suoi studi e le sue proposte nell'ottica di una risposta alle questioni sollevate dalla modernità a partire dalla filosofia di Tommaso d'Aquino (1225-1274). La filosofia moderna, che affonda le sue radici nel volontarismo e nel nominalismo del tardo Medioevo, porta in sé un connaturale pregiudizio verso la filosofia dell'essere e nello sforzo di elaborare una filosofia della coscienza, non poté non rifiutare l'edificio tommasiano, quale appunto portatore di una visione gnoseologica, metafisica e antropologica realistica. Scrive don Luigi Bogliolo, S.D.B. (1910-1999): «lo spirito del tomismo è realismo, vale a

dire: non idealismo, non astrattismo, non apriorismo, non razionalismo, non sistematismo, non chiusura mentale, non verità confezionata in formule umane irreformabili. Realismo significa accettazione della verità rivelata dalla realtà delle cose e dalla fede, significa ascoltarla con pienezza di disponibilità interiore, nella coscienza sempre viva della profondità che essa contiene e della perenne inadeguatezza dell'espressione umana ad esprimerla tutta, un vivo senso della storicità del vero, frutto di collaborazione di tutta l'umanità [...]. Realismo significa vivo senso di una verità sempre in crescita, non in se stessa, ma nel suo rapporto con l'uomo: una verità che si sviluppa con la storia del singolo, non meno che con la storia dell'umanità e della Chiesa»¹. Relegata, quindi, sotto la spregiata etichetta di

¹ LUIGI BOGLIOLO, *La filosofia dopo l'"Aeterni Patris"*, Quadrivium, Genova 1980, pp. 7-8.

filosofia religiosa, la filosofia di Tommaso — che diverrà poi la “scolastica” —, che era riuscita a porre in armonia il dialogo travagliato e faticoso tra fede e ragione, era destinata a rimanere chiusa nelle scuole teologiche e nei seminari cattolici. Secondo il giudizio dello storico della filosofia monsignor Antonio Livi, è presente anche ai nostri giorni e soprattutto in Italia, in contrasto con la ripresa dell’attenzione verso la filosofia di Tommaso avvenuta in altri Paesi come la Germania o il mondo anglosassone, Stati Uniti compresi, un pregiudizio antitomistico: «Tommaso è — scrive Livi —, in Italia, oggi, non una “voce” viva nel dibattito filosofico, ma semplicemente un nome, e per di più un nome che evoca un “Medioevo teologico” [...], che per molti è come dire una cultura ierocratica e superstiziosa, un’epoca di fanatismo religioso (le Crociate) e di sterili discussioni metafisiche (la Scolastica)»².

Si può parlare di neotomismo o di neoscolastica — anche se per alcuni storici della filosofia, come per esempio Augusto Del Noce (1910-1989), i due termini non sono equipollenti — solo dal momento in cui gli orientamenti che si ricollegavano al pensiero dell’Aquinata, per iniziativa di alcuni studiosi, poterono realmente misurarsi con il portato moderno sulle questioni gnoseologiche, etiche e antropologiche, cercando di ribattere i punti nodali della modernità e di avanzare delle prospettive diverse. Ci si aspettava, in questo senso, di vedere delle alternative proprio per il fatto che tutto l’edificio della modernità, che prevedeva una sempre maggiore emancipazione dell’uomo grazie all’uscita dal suo stato di minorità, sostenuta dalla visione di una ragione sbrigliata dal reale e generatrice del soggettivismo, entrava sempre più in crisi nella tragica esperienza delle ideologie che di lì a poco sarebbero state causa principale delle due conflagrazioni mondiali. Il filosofo tedesco Romano Guardini (1885-1968), alla fine della parabola della modernità, con notevole acume così sintetizza: «l’uomo è scosso, disintegrato, esposto ai problemi che l’esistenza gli pone [...]. Come sempre avviene nei periodi di capovolgimento, l’agitazione raggiunge gli strati profondi dell’essere umano. I sentimenti umani si fanno più impetuosi: angoscia, violenza, volontà di possesso, ribellione contro l’ordine. [...] In questa atmosfera acquistano nuova intensità le

*questioni sempre attuali sul senso dell’esistenza, sulla salvezza e la dannazione, sul giusto rapporto con Dio, sull’esatto ordinamento della vita. Le contraddizioni intime dell’uomo tra il bisogno della verità e la rivolta contro di essa, fra il bene e il male vengono avvertite in modo imperioso»*³.

In questa ottica, la filosofia cartesiana, iniziatrice del pensiero moderno, che aveva ribaltato la *Weltanschauung* antica e medievale, venne affrontata criticamente in nome della “completezza” dell’edificio tomistico; tale lavoro non si svolse nel senso meramente apologetico, ma cercò di accostare le problematiche suscitate dalla modernità per valutarle e per riuscire a superarle. Più che una confutazione si avviò un dialogo, una mediazione fra il portato tomista e il pensiero moderno. Possiamo riscontrare lo stesso movimento in campo fenomenologico ove, per esempio, l’allieva di Edmund Husserl (1859-1938), Edith Stein (1891-1942), convertita al cristianesimo, incontrando Tommaso d’Aquino cercò di giungere a una sintesi fra il pensiero del padre della fenomenologia, suo maestro, e le tesi dell’Aquinata. Il primo neotomismo, invero, prese avvio sin dall’inizio dell’Ottocento, attraverso l’opera di Vincenzo Buzzetti (1777-1824) e dei fratelli Serafino (1793-1865) e Domenico (1790-1880) Sordi e s’intensificò grazie alla fondazione a Napoli della rivista dei gesuiti *La Civiltà Cattolica*. L’Università di Lovanio, in Belgio, poi, divenne in Europa il centro d’irradiazione del neotomismo, che poté così misurarsi anche con il positivismo imperante. In questo senso, l’enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII (1878-1903), che ha sancito il cosiddetto rilancio degli studi tomistici, si ritrovò già in un ambiente favorevole per un “ritorno” a Tommaso, tanto da menzionare la positività di questi orientamenti, che rivelavano un impianto filosofico e teologico che meglio si sposava con la visione cristiana.

L’attenzione per la filosofia e la teologia di san Tommaso d’Aquino sono state sempre vive e centrali all’interno del panorama cattolico, tanto da essere ribadite nel corso dei secoli, fino alla nostra epoca. In particolar modo può esser segnalato che per la prima volta nella storia dei Concili Ecumenici, nel Concilio Vaticano II (1962-1965), san Tommaso fu citato, quale maestro comune per ben due volte: nel Decreto *Presbyterorum*

² ANTONIO LIVI, *Tommaso d’Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Leonardo Mondadori, Milano 1997, p. 7.

³ ROMANO GUARDINI, *La fine dell’epoca moderna. Il potere*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1993, p. 51.

ordinis (al n. 16) e nella Dichiarazione *Gravissimum educationis* (al n. 10). Su questa scia, Giovanni Paolo II (1978-2005), nell'enciclica *Fides et ratio*, del 1998, sottolinea non solo l'importanza del contenuto dottrinale del pensiero di Tommaso, ma anche la sua impostazione di fondo che ricerca dialogicamente un incontro tra la fede e la ragione, nella consapevole distinzione e autonomia fra le due istanze. Per questo, secondo il magistero della Chiesa, il pensiero di Tommaso d'Aquino è rivestito di una «novità perenne»⁴.

In Italia, infine, nel 1921, con la fondazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore a opera di padre Agostino Gemelli O.F.M. (1878-1959), il tomismo trovò il suo centro propulsore e si misurò principalmente con il neoidealismo. Esperienze analoghe furono presenti in Germania e in Francia, ove i maggiori esponenti della costellazione neoscolastica del Novecento saranno due laici, Étienne Gilson (1884-1978) e Jacques Maritain (1882-1973).

Faremmo un errore se considerassimo, però, la neoscolastica come un blocco monolitico, in quanto all'interno di questa corrente vi sono diverse tendenze e prospettive, che presentano comunque imprescindibili punti in comune. Secondo la ricostruzione storiografica di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990), essa è «[...] *si la filosofia di uomini che hanno una determinata fede religiosa — più precisamente cattolica — e si domandano quanto tale fede è giustificabile razionalmente, ma non fanno della loro fede una premessa o un ingrediente del discorso filosofico, a differenza di altre correnti filosofiche cristiane. Un altro aspetto della neoscolastica [...] è la valorizzazione del mondo creato in genere e della natura, del mondo corporeo in specie, la concezione dell'uomo come inserito nella natura corporea, anche se non sommerso da essa. Di qui l'importanza data alle scienze particolari, alle scienze della natura. Un terzo carattere è la concezione di filosofia come philosophia perennis, concezione che può essere intesa in modi diversi: dall'affermazione che la verità filosofica è già stata tutta scoperta, sì che occorrerebbe solo impararla, [...] alla persuasione che non ci siano solo le filosofie, opere dei grandi pensatori, ma anche la filosofia come opera dell'umanità, un'opera sempre meglio abbozzata e mai finita; opera*

*che presuppone il lavoro dei predecessori, opera nella quale una vena resta identica anche sotto le revisioni e le negazioni che la storia presenta»*⁵.

Da questo si evince che fra le più importanti problematiche che i neotomisti trattarono vi furono quelle relative alla valorizzazione della realtà concreta, della natura da cui nasce una visione antropologica tale da poter dar conto anche della corporeità dell'uomo, unita alla sua spiritualità, riconciliando natura e ragione.

2. Il “tomismo” di Maritain

In questo contesto, viene a maturare l'originalità del pensiero di Jacques Maritain. Convertitosi al cattolicesimo nel 1906 assieme alla fidanzata e futura moglie Raissa Oumançoff (1907-1960), grazie all'incontro con lo scrittore cattolico Léon Bloy (1846-1917), che ne divenne il padrino di battesimo e, dopo che il letterato Charles Péguy (1873-1914) lo introdusse ai corsi filosofici di Henri Bergson⁶ (1859-1941), incontrò il pensiero di Tommaso, le cui parole gli apparvero sin da subito nella loro irrinunciabile importanza. La lezione di Tommaso, tuttavia, non divenne una “strettoia” per l'ampiezza del suo pensiero, ma un punto stabile mediante il quale, attraverso il “realismo critico”, poter superare il soggettivismo e l'immanentismo moderni, nonché l'umanesimo antropocentrico, cercando di trovare l'antidoto prima al liberalismo e al socialismo, poi al totalitarismo e, infine, alle prospettive relativistiche e nichilistiche post-belliche.

L'ottica “antimoderna”⁷ di Maritain, quindi, grazie alla sua rielaborazione del tutto particolare del lascito filosofico scolastico, andrebbe meglio definita come “ultramoderna”, perché intesa alla ricerca di un approccio che superasse le scissioni che i “riformatori” moderni avevano provocato⁸.

⁵ SOFIA VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia Contemporanea. Dall'Ottocento ai nostri giorni*, La Scuola, Brescia 1994, pp. 743-744.

⁶ Cfr. «Bergson fu il primo a dare una risposta al nostro profondo bisogno d'una verità metafisica, liberando in noi il senso dell'assoluto» (JACQUES MARITAIN, *Un filosofo sulla scia di San Tommaso d'Aquino*, in WITH BURNETT (1900-1972) (a cura di), *Questa è la mia filosofia*, trad. it., Bompiani, Milano 1961, pp. 312-327 (p. 313)).

⁷ Cfr. IDEM, *Antimoderno*, trad. it., Logos, Roma 1979.

⁸ Lo stesso Maritain confessa: «*Ho dovuto cominciare con la controversia, ma mi annoia sempre più. So gli errori che sconvolgono il mondo moderno, che esso non ha di grande che il suo dolore, ma io rispetto questo dolore; vedo dovunque delle verità prigioniere [...]; nostro compito è di cercare il positivo in tutte le cose di usare il vero più per guarire che per colpire»* (*Réponse à Jean Cocteau*, Stock, Parigi 1926, p. 50).

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14 settembre 1998.

Per comprendere meglio quest'aspetto e, quindi, anche l'orizzonte entro cui il filosofo francese si muove, ricorrerò, perciò, all'efficace analisi che egli compie dei tre pensatori che gli appaiono fondamentali per comprendere le fratture moderne: Martin Lutero (1483-1546), René Descartes "Cartesio" (1596-1650) e Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

Ancor prima, però, di dar conto dell'analisi maritainiana di tali autori, è necessario accennare, seppur brevemente, alla ricezione della filosofia tomistica da parte del filosofo francese e al modo in cui egli la poté mediare a un contesto assai mutato rispetto alla nascita storica del tomismo nel XIII secolo. Secondo Piero Viotto, uno dei massimi conoscitori di Maritain, «la filosofia maritainiana negli anni trenta segna un ritorno al reale e all'Assoluto, per mezzo dell'intelligenza e, grazie al primato dello spirituale [...]. A queste posizioni [...] Maritain giunge attraverso la filosofia tomista [...] spingendo il tomismo a rinnovarsi a contatto con la filosofia contemporanea»⁹. A tale proposito, occorre comprendere che neoscolastica, neotomismo e tomismo non sono, almeno da quanto si può evincere dalla riflessione di Maritain, sinonimi. Non può esistere un neotomismo, ma solo una filosofia tomistica quale espressione costante di ragione e di posizioni universali nella storia del pensiero, tanto da divenire attuale anche nel XX secolo come filosofia universale, cioè che riesce a dare risposte alle problematiche di ogni epoca.

In questa prospettiva, il tomismo consente di «[...] mantenere nel presente l'attualità dell'eterno»¹⁰, e perciò il filosofo che si riferisce al tomismo non fa alcun salto storico all'indietro né vuole affatto tornare al Medioevo, ma, consapevole del portato anticristiano della rivoluzione moderna, cerca di salvare e assimilare tutte le ricchezze sviluppatesi nei tempi moderni mettendole in relazione ai principi e alle norme eterne che in qualche maniera informarono il Medioevo, ma che non sono legati a un dato tempo storico.

Maritain proveniva da una formazione scientifica e aveva studiato, prima dell'incontro con Bergson, le scienze della natura. Egli aveva, dunque, potuto conoscere la ricchezza di cui la scienza moderna era portatrice e che in nessun modo poteva esser negata: tuttavia, anche questa cono-

scienza aveva bisogno di un ordine, occorreva che la si mettesse in correlazione con la filosofia e con la metafisica. L'impianto tomistico gli sembrò, allora, il più adatto a poter distinguere le scienze dalla filosofia, ma anche a collegarle a essa attraverso l'attività unificatrice della filosofia stessa. La metafisica precedeva così la teoria della conoscenza, che ha un valore di per sé oggettivo, in quanto la verità primordiale nota all'uomo non è il "cogito" (io penso), bensì l'"*aliquid est*" (qualcosa è). Ovvero l'intuizione dell'essere esistente: «*in campo speculativo [...] la metafisica tomista potrebbe assimilare ad un ordine intellettuale vero l'intero corpo delle scienze particolari, attualmente lasciate nel caos, e i cui progressi rischiano di essere sfruttati da filosofi aberranti*»¹¹. Il riferimento al tomismo, non si ferma al campo speculativo, ma è importante anche nell'ordine morale e sociale, dove propone, partendo dalla proposta etica e teologica, una rinnovata architettura sociale, economica e politica, a cui accennerò più avanti. Maritain ribadisce che «*la filosofia tomista è una filosofia progressiva ed assimilatrice, una filosofia missionaria, costantemente disponibile alla Verità prima. E san Tommaso non è una reliquia del Medioevo di cui dovrebbero occuparsi la storia e l'erudizione. In tutta la pienezza della parola, egli è l'apostolo dei tempi moderni*»¹², in quanto è apostolo dell'intelligenza, amata meno di Dio, ma più di quanto la amino i filosofi moderni. Non appaia azzardato, dunque, il paragone secondo cui san Tommaso è per Maritain ciò che Aristotele (384/383-322 a.C.) fu per Tommaso, ovvero il grande rappresentante della *recta ratio*, della *philosophia perennis*, fonte a cui attingere in ogni epoca.

Il centro di entrambe queste realtà è la concezione secondo cui la ragione può conoscere veramente il reale e distinguere il vero dal falso, concezione che non annulla il pensiero moderno, ma lo purifica. Quello di Maritain è un cammino d'integrazione di tutto il vero scoperto sin dai tempi di san Tommaso, operandone una assimilazione e una sintesi che portano, da un lato, alla costruzione di una filosofia della natura che riassume tutto il percorso della scienza moderna e, dall'altro, di una filosofia dell'arte che può unificare in una dimensione universale il tesoro artistico dei tempi moderni.

⁹ PIERO VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 17.

¹⁰ J. MARITAIN, *Il Dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, trad. it., Cantagalli, Siena 2006, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 90.

¹² *Ibid.*, p. 98.

Il tomismo, considerata la sua vocazione universale, non si pone nel regno del contingente, ma in quello dello spirito e pertanto non è possibile considerarlo di “destra” o di “sinistra”. Ciò perché la metafisica tomistica non può essere considerata in funzione di un dato tempo storico: configurandosi come una saggezza, il tomismo intrattiene con le varie culture uno scambio vitale, entra in relazione anche con forme particolari di esse, senza però dipenderne o farsene risucchiare perché è al di sopra di ogni particolareizzazione. Per gli stessi motivi finora accennati, il tomismo non può essere giudicato quale una metafisica che si possa esaurire nella conservazione di uno stato sociale particolare a dispetto di un altro. Diversamente dalla concezione secondo cui la filosofia tomistica è funzionale al suo sbocco teologico, Maritain fa notare che essa, dal momento che non si fonda su dati di fede ma sull’esperienza e sulla ragione — i soli due poli che ricorrono sempre nelle riflessioni filosofiche di Tommaso —, è distinta e svincolata dalla teologia, anche se mantiene sia con essa, sia con la contemplazione, una comunicazione vitale.

Proprio per questo Tommaso rappresenta quell’“al di là” della storia, che può essere accettato solo nella misura in cui si accetti un “al di sopra” della storia e che lo spirituale, il metafisico, non sia ingabbiato nello scorrere del tempo: e ciò può avvenire solo nel superamento dell’immanentismo e dello storicismo.

Contro queste tendenze, Maritain dichiara: «noi affermiamo [...] che la verità rimane e non si dilegua con la storia; che lo spirito non passa e ci sono stabilità, non d’inerzia, ma di spiritualità e di vita; valori intemporalmente; acquisti eterni; che il tempo è nell’eterno come una moneta d’oro stretta in una mano; e che l’intelligenza è al di sopra del tempo»¹³. Alla luce di queste indicazioni si può affermare sinteticamente che il filosofo francese: «[...] non “ripete” san Tommaso, ne sviluppa la riflessione, talvolta entra in contrasto con san Tommaso, lo critica e lo supera, là dove lo sviluppo delle scienze ha modificato le basi sulle quali deve radicarsi la filosofia della natura; lo innova affrontando nuove problematiche come ad esempio l’estetica e la poetica, la sociologia e la psicologia. [...] con una certa ironia afferma [...] che preferirebbe essere chiamato paleo tomista, perché il tomismo non è la

*filosofia di un uomo solo, ma di tutti gli uomini che seguono le regole della ragione naturale, a qualunque età o cultura appartengano»*¹⁴.

3. Il giudizio sui “riformatori”

Tenuto conto di questa particolare declinazione del discorso tomistico, Maritain costruisce il suo pensiero cercando anche di comprendere le fratture che la modernità ha causato e che si sono manifestate a partire dalla Riforma protestante. Lutero, infatti, nella sua radicalità riformatrice, ridusse la religione a mera religiosità. Il luteranesimo, «*straripamento dell’individualità di Lutero*»¹⁵, più che una particolare eresia, fu il frutto del suo “io” sbrigliato dall’orizzonte spirituale; la sua teologia non era più discorso su Dio, ma divenne antropocentrica e meramente soteriologica. In Lutero si realizzò l’avvento di quell’assolutezza dell’“io” che caratterizza la modernità. In questo dice bene Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), quando pensa al monaco di Wittenberg come a colui da cui tutto il processo moderno, soggettivistico e idealistico, ha preso inizio. Secondo Maritain, con Lutero inizia il *qui pro quo* moderno¹⁶ che riguarda la visione dell’uomo, e che si ha quando viene a essere confusa l’“individualità” con la “personalità” e, di conseguenza, sono attribuite alla prima le caratteristiche della seconda: «[...] non ci mostra il caso di Lutero così sul vivo uno dei problemi contro i quali si agita l’uomo moderno? È il problema dell’individualismo e della personalità»¹⁷.

Sulla scia di san Tommaso, Maritain sostiene che l’uomo è interamente materialità, ma allo stesso tempo è interamente spiritualità. Effettivamente, questi due principi non sono due opposti, ma nella loro distinzione costituiscono un *unicum* nell’unità della persona, in quanto originati dallo stesso atto di essere. Scrive Étienne Gilson (1884-1978): «*La riflessione di Tommaso d’Aquino dipende totalmente — qui come altrove — dal fatto che egli sottomette la ricerca filosofica all’evidenza empirica, anche quando questa sembra implicare una certa contraddizione. L’e-*

¹⁴ P. VIOTTO, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1967, p. 55.

¹⁶ Cfr. «*Che cosa è l’individuo moderno? Uno sbaglio, un qui pro quo: l’esaltazione dell’individualità camuffata da personalità e l’avvilimento correlativo della personalità vera*» (*ibid.*, p. 60).

¹⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

videnza empirica è che l'uomo è un essere materiale, giacché ha un corpo, ma allo stesso tempo è capace di pensare, ossia ha una facoltà che è propria degli enti spirituali; deve dunque avere per natura qualcosa in comune con gli animali (corpi che non pensano) e qualcos'altro in comune con gli angeli (enti che pensano ma non hanno corpo). Tommaso, volendo rispettare la natura dei fatti, non ha accolto la tesi di Empedocle o di Galliano, per i quali l'anima sarebbe una mera qualità fisica del corpo; e nemmeno ha accolto la tesi di Platone che concepisce l'anima come una sostanza immortale che non ha bisogno del corpo. Tommaso conserva sia l'unione sostanziale dell'anima con il corpo che la possibilità di una autonoma sussistenza dell'anima stessa, e questa conciliazione gli è possibile proprio in virtù della sua specifica ontologia dell'essere»¹⁸. Sullo sfondo sta la definizione di Severino Boezio (475-525), ripresa da Tommaso, secondo cui «*persona est naturae rationalis individua substantia*»¹⁹ e, in quest'ottica, si comprende che la modernità ha perso i concetti di sussistenza e di "suppositum" tomistici, senza i quali l'antropologia umana viene ricondotta all'individualismo. "Individuo", in questo senso, è termine che indiscriminatamente viene attribuito agli esseri creati, a ciò che accomuna l'uomo alla bestia, alla pianta, al microbo, all'atomo, in quanto occupano un dato spazio: la personalità, invece, fondata sulla sussistenza, fa dell'uomo un essere che, pur essendo un individuo, può ergersi di fatto al di sopra dell'individualità e, quindi, sopra le esigenze proprie della materia, fino a giungere al riconoscimento dell'ordine morale. Così l'uomo, in quanto persona, ha natura diversa da quella degli altri individui, pur partecipando alla loro individualità, ma ciò che lo rende differente, lo distingue e, quindi, lo qualifica in senso "altro" è il suo essere "persona". Scrive Maritain: «*Cosicché come individui noi non siamo che un frammento di materia, una parte di questo universo, distinta certamente, ma una parte, un punto in questa immensa rete di forze e di influenze, fisiche e cosmiche, vegetative ed animali, etniche, ataviche, ereditarie, economiche e storiche, di cui subiamo le leggi. In quanto individui, siamo soggetti agli astri. In quanto*

persone noi li dominiamo»²⁰. È sua convinzione, infatti, che l'uomo nasca persona e diventi poi, attraverso l'opera educativa, nel momento in cui realizza i talenti ricevuti, personalità. Da Lutero il filosofo francese vede svilupparsi una catena di pensatori tedeschi ed europei che, espungendo la personalità — il cui fulcro consiste nel rilievo dell'anima spirituale dell'uomo quale *forma corporis* — a favore dell'individualità, hanno causato il ripiegamento su se stessa della natura dell'uomo, che, come tale, se considerata nella sua essenza spirituale, è una "divina cosa". Così, con toni polemici, annota: «*Guardate questo kantiano accartocciato nella sua autonomia, questo protestante tormentato dalla cura della sua libertà interiore, questo nietzschiano che si contrae per saltare al di là del bene e del male, questo freudiano che coltiva i suoi complessi e cerca la sublimazione della sua libidine, questo pensatore che prepara per il prossimo congresso di filosofia una inedita concezione del mondo, questo eroe surrealista che si mette in ansia e si tuffa nell'abisso del sogno; questo discepolo del [André] Gide [1869-1951] che si contempla con un doloroso fervore nello specchio della gratuità: tutta questa povera gente è alla ricerca della sua personalità; e contrariamente alla promessa del Vangelo, battono, ma nessuno apre loro; cercano e non trovano. Guardate con quale religiosa solennità il mondo moderno ha proclamato i diritti sacri dell'individuo ed a qual prezzo ha pagato questa proclamazione. E tuttavia, l'individuo è stato mai più completamente dominato, più facilmente maneggiato dalle grandi potenze anonime dello Stato, del Denaro, dell'Opinione? Qual è dunque questo mistero? Ma non c'è mistero. Il mondo moderno confonde semplicemente due cose che la sapienza antica aveva distinte: confonde l'individualità e la personalità*»²¹.

Accanto a Lutero, si staglia la figura di Cartesio²² che in un certo senso compie il movimento opposto. Se il riformatore di Wittenberg, infatti, aveva fatto gravitare la *quidditas* dell'uomo verso la sua mera individualità, verso le sue bassezze incapaci di innalzarsi, per cui la questione della salvezza veniva irrimediabilmente legata

¹⁸ ÉTIENNE GILSON, *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, anno XL, Vrin, Parigi 1973, pp. 7-36 (p. 33).

¹⁹ SEVERINO BOEZIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345.

²⁰ J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, cit., p. 61.

²¹ *Ibid.*, pp. 58-59.

²² Cfr. «*Come la riforma luterana è il grande peccato tedesco, ho detto che la riforma cartesiana è nella storia del pensiero moderno il grande peccato francese*» (*ibid.*, p. 123).

non alle opere o ai meriti, ma alla predestinazione, ovvero al mero arbitrio divino, Cartesio, spezzando anch'egli l'unità personale, considera l'esser uomo dell'uomo assimilabile alla natura "angelica", cioè come fosse di per sé interamente spirituale. La separazione di *res cogitans* e *res extensa* o, in altri termini, di anima e corpo, di ragione e di materia, operata da Cartesio aveva conferito all'anima una grandezza nettamente incommensurabile rispetto al corpo, tanto che esso veniva considerato alla stregua di una macchina da pilotare e dunque bisognosa di una guida che in nessun modo poteva esser della stessa sostanza. Secondo Cartesio: «l'anima ragionevole [...] non può esser tratta in nessun modo dalla potenza della materia [...] ed è posta nel corpo umano come un pilota nella sua nave»²³. Dunque, l'uomo è cosa che pensa e pensa perché dubita: «ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»²⁴. Maritain evidenzia come, in questo senso, la ragione cartesiana sia definitivamente affrancata e indipendente dalle cose²⁵, in altri

²³ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it., introduzione e note a cura di Giuseppe Saitta (1881-1965), Sansoni, Firenze 1962, p. 89.

²⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁵ Cfr. «Descartes separò la filosofia da qualsiasi forma di

NOVITÀ



Oscar Sanguinetti

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

Prefazione di Antonio Donno

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

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

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

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

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

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

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

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno VI, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi
Webmaster: Massimo Martinucci

Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma

E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. **2746** presso la **Banca delle Marche**, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN **IT84 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 ai nostri *standard* editoriali.

© Copyright Cultura&Identità • Tutti i diritti riservati

Numero chiuso in redazione il 16 febbraio 2014,
festa di santa Giuliana vergine

termini, «*il pensiero si stacca dall'essere*»²⁶. Ovviamente, Cartesio cercava ancora di conservare l'antica unità umana, ma i suoi sforzi, una volta concepita la ragione alla stregua dell'intelletto angelico e il corpo quale mero meccanismo, non hanno superato il dualismo che egli ha ormai posto. Per Cartesio, «[...] *esiste il mio pensiero; esiste Dio. Di qui tutto si svolge. È da Dio che la scienza cartesiana discende alle cose e deduce la fisica*»²⁷. L'ordine dell'essere viene appiattito su quello della conoscenza razionale, e l'"angelo" cartesiano è diventato un «[...] *divisore ostinato, non ha solamente separato il moderno dall'antico ma ha opposto tutte le cose, fede e ragione, metafisica e scienza, conoscenza e amore*»²⁸. In sintesi, «*con Cartesio [...] il razionalismo aveva costruito della personalità dell'uomo un'immagine superba e splendida, infrangibile, gelosa della sua immanenza e della sua autonomia, e finalmente buona per essenza. Nel nome stesso dei diritti e dell'autonomia, di questa personalità, la polemica razionalistica aveva condannato ogni intervento esterno in questo universo perfetto e sacro – sia che tale intervento provenga dalla rivelazione e dalla grazia o da una tradizione di umana saggezza, o dall'autorità di una legge di cui l'uomo non sarebbe l'autore, o da un Bene sovrano che solleciterebbe la sua volontà, o, infine da una realtà oggettiva che misurerebbe e regolerebbe la sua intelligenza*»²⁹.

In questo gioco fra individualità e personalità, il terzo riformatore, Jean Jacques Rousseau, appare nella critica maritainiana, come colui che «[...] *è tutto sentimento e vive in tutte le fibre del suo essere, con una specie d'eroismo, il primato della sensibilità*»³⁰. È facile da questo punto di vista, allora, comprendere che «*l'uomo di Rousseau è l'angelo di Cartesio che si fa brutto*»³¹. Rousseau, nei paradossi del suo pensiero, che oscillano fra una moralità virtuosa e una esaltazione dell'istinto, struttura la sua visione

antropologica come un naturalismo antisociale. Egli «[...] *non ha tanto rotto ogni legame morale con il mondo, ma ogni legame psicologico con il reale*»³²: così, definitivamente, l'esser se stessi in Rousseau si attua come rinuncia immutabile alla personalità e come darsi illimitatamente alle esigenze della individualità, abbandonando completamente l'unità dell'"io" spirituale. Con Rousseau — ma già questa tendenza era presente in Thomas Hobbes (1588-1679) — l'uomo non solo non vive nessuna unitarietà fra corpo e anima, ma non ha per niente attitudine alla comunione sociale. Allo stato di natura — momento pre-razionale e pre-sociale — egli è un grande solitario e vive quasi come una bestia: solo la necessità della sopravvivenza lo legherà alla dipendenza verso altri. Nel momento in cui egli fa il suo ingresso in società viene totalmente assorbito da essa, diventando il cittadino³³: «*la sovranità risiede dunque, essenzialmente e assolutamente nel popolo, nella massa amorfa, di tutti gli uomini presi insieme e, poiché lo stato di società non è naturale, ma artificiale essa ha, la sua prima origine non in Dio, ma nella libera volontà del popolo stesso. Ogni stato che non sia costituito su questo fondamento non è uno stato governato da leggi, uno stato legittimo*»³⁴.

Il richiamo a Rousseau mi pare essenziale per comprendere un aspetto fondamentale del suo pensiero che sta alla base del rapporto dell'individuo con la società e che Maritain, pur nell'accettazione del principio democratico, rifiuterà nella sua essenza, sforzandosi di "riformare" la prospettiva democratica, avanzandone la sua ispirazione evangelica. Il diritto civile, il diritto che deriva dal popolo sovrano e legislatore, schiaccia il diritto naturale in quanto il principio della sovranità non risiede più in Dio, ma nella volontà generale del popolo espressa non dalla somma delle singole volontà, ma incarnata da chi detiene il potere, cioè dallo Stato, e ciò è chiaramente una conseguenza della visione antropologica antisociale del pensatore ginevrino che lega la società alla volontà dell'uomo e non la fa dipendere da Dio stesso. La democrazia moderna, farà riflettere Maritain, in quanto affetta dallo spostamento

più alta di sapienza, da tutto quanto, nell'uomo, proviene da ciò che è più in alto dell'uomo» (J. MARITAIN, *Un filosofo sulla scia di San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 316).

²⁶ IDEM, *Tre Riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, cit., p. 116.

²⁷ *Ibid.*, pp. 109-110.

²⁸ *Ibid.*, p. 126.

²⁹ IDEM, *Umanesimo integrale*, trad. it. riveduta dall'Autore, Presentazione di P. Viotto, 4ª ed., Borla, Torino 1969, pp. 81-82.

³⁰ IDEM, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, cit., p. 126.

³¹ *Ibid.*, p. 136.

³² *Ibidem.*

³³ Cfr. «*Lo stato di Rousseau, non era che il Leviathan di Hobbes coronato dalla volontà generale invece che dalla corona di coloro che il giacobino chiamò les rois et les tyrans*» (IDEM, *L'uomo e lo stato*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1963, p. 55).

³⁴ *Ibid.*, p. 171.

della sovranità da Dio al popolo, ha bisogno del correttivo cristiano che le dia fondamento grazie alla legge naturale, che non deve esser però — come nella teoria di Ugo Grozio (1583-1645) — sganciata dalla legge eterna. Solo in questo senso, la democrazia potrà capire che «[...] la sovranità derivi da Dio come dalla sua prima origine e che essa passi solamente nel popolo per andare a stabilirsi in colui o in coloro che sono incaricati a vigilare sul bene comune»³⁵.

Come si è visto, il tentativo di riforma, da parte dei tre personaggi, fallisce: Lutero, nella sua sete di purificare la religione, fa scadere la stessa in religiosità. Cartesio, nella sua volontà di esaltare la ragione dell'uomo, produrrà non la ricerca della verità, ma il dubbio sistematico. E Rousseau, nel suo perseguimento di una moralità sociale, presenterà una società in confusione anarchica. Alla luce, dunque, di queste fratture moderne, che il filosofo francese vede incarnarsi nelle varie direzioni di pensiero inaugurate dai tre riformatori, come un pensiero che affonda le sue radici nelle loro viscere, ovvero nelle loro tendenze pratiche, Maritain cercherà di proporre una nuova visione antropologica che superi il dualismo moderno e, nel contempo, una nuova visione della società e dello Stato che sia strettamente conseguente ai principi personalistici, la quale troverà ancora una volta nella lezione dell'Aquinate una guida sicura nell'ottica di guadagnare una posizione oltre la modernità, non senza prima, come si può evincere, averla attraversata e quindi vagliata e valorizzata nelle sue positive aspirazioni.

4. Il personalismo maritainiano

Nella filosofia contemporanea, in campo antropologico riemerge il concetto di persona che aveva costituito l'orizzonte medievale e cristiano di comprensione dell'uomo³⁶. Su questa scia si pone anche il filosofo contemporaneo Robert Spaemann, quando afferma: «la storia del concetto di persona è la lunga storia di un cammino che, se richiamato alla mente ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. senza la teologia cristiana ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avveni-

menti semplicemente naturali non sarebbe riconosciuto. Questo non significa che il suo impiego sia significativo soltanto a partire da determinati presupposti teologici, per quanto sia ipotizzabile che la scomparsa della dimensione teologica alla lunga potrebbe implicare anche la scomparsa del concetto di persona»³⁷. Come fa notare Armando Rigobello, il personalismo presenta due aspetti.

Il primo fa del concetto di persona il centro della propria speculazione, facendo discendere da questo il fulcro ontologico valori morali, considerazioni programmatiche, pratiche e politiche. Si può pensare, per esempio, alla riflessione di Emmanuel Mounier (1905-1950), coeva peraltro a quella di Maritain.

Nell'altro aspetto, invece, il personalismo è ridotto a «una dottrina etica, sociale e politica [...] ma senza essere essa stessa una nuova metafisica [...]. Le scelte politiche e sociali, nonché le valutazioni storiografiche sono dedotte da un quadro metafisico generale cui la persona nella sua natura e dignità trova ampio riconoscimento senza per questo divenire il fulcro di tutta una ontologia»³⁸. Maritain ha lucida contezza della plurivocità dell'universo personalistico che nasce per reazione all'individualismo del XIX secolo e al totalitarismo del secolo XX e precisa la sua posizione, scrivendo: «Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola persona e delle quali alcune tendono più o meno verso l'uno degli errori contrari tra i quali sono situate. Ci sono personalismi a tendenza nietzschiana e personalismi a tendenze proudhoniane, personalismi che tendono alla dittatura e personalismi che tendono all'anarchia. Una delle grandi preoccupazioni del personalismo tomista [di cui l'Autore è esponente] è di evitare l'uno e l'altro eccesso. È per questo che ci interessa il personalismo fondato sulla dottrina di San Tommaso d'Aquino»³⁹.

Per comprendere meglio la posizione antropologica di Maritain occorre richiamare l'atteggiamento di fondo del suo pensiero, che egli

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. «Tale nozione di persona è una nozione, se così posso dire, d'indice cristiano, che si è sviluppata e precisata grazie alla teologia» (IDEM, *Umanesimo integrale*, cit., p. 66).

³⁷ ROBERT SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. it., a cura di Leonardo Allodi, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 20.

³⁸ ARMANDO RIGOBELLO, *Il personalismo*, in *Studio ed insegnamento della filosofia*, 2 voll., Ave-Uciim, Roma 1966, vol. II, pp. 177-190 (p. 179).

³⁹ J. MARITAIN *La persona e il bene comune*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1963, p. 8.

stesso definisce “realismo critico”. Il realismo fu il metodo che Tommaso mise alla base della sua metafisica, il cui unico referente fu l’esperienza o il “senso comune”. Di per sé questo metodo permette di ampliare e di “aggiornare” di volta in volta la prospettiva in relazione ai nuovi dati che dal progresso delle scienze e della cultura provengono, senza per questo venire meno alla coerenza del sistema e senza chiudersi in un rigido dogmatismo, ma ricercando sempre l’unità di senso delle varie cose di cui la metafisica si fa garante. In questo si vede tutta l’autonomia del sapere filosofico che Maritain, dopo l’agnosticismo e la conversione religiosa, conobbe alla scuola di Tommaso, dopo un brevissimo periodo “fideistico”. Dopo Immanuel Kant (1724-1804), Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) ed Edmund Husserl, la filosofia, secondo Maritain, ha bisogno di ritrovare fiducia nella ragione, ma questo deve avvenire tenendo nella giusta considerazione l’interesse del tutto moderno per il soggetto, senza eccedere in posizioni cartesiane. Per Maritain, il *cogito* non precede l’*esse*, ma viceversa, e quindi la teoria critica della conoscenza non può pensarsi autonoma rispetto alla metafisica, ma deve rintracciarsi in essa. Il tomismo, ricorda Maritain, non è un realismo ingenuo, ma critico. Il pensiero non è una realtà, ma *ha* una realtà che è rappresentata dall’oggetto che pensa, ma questo oggetto, in quanto “cosa”, ha una realtà *extra*-mentale. Il circolo è così rappresentabile: l’essere è al di fuori della mente, ma può esser conosciuto solo nella mente: «*il realismo critico salva l’oggettività della conoscenza e l’attività del soggetto conoscente nella distinzione e nella correlazione tra l’essere e il pensiero*»⁴⁰.

In questo senso, Maritain, sulla scia di Gabriel Marcel (1889-1973), definirà la filosofia allo stesso tempo come un mistero e come un problema. Come un mistero, per ciò che riguarda la realtà extramentale della cosa, e un problema, per quanto riguarda le rappresentazioni che il soggetto formula di questa. L’analisi antropologica che il filosofo parigino conduce, perciò, si dipana fra il mistero e la problematica e vive di queste due polarità che si manifestano perché la stessa persona è l’espressione di due mondi, essendo al crocevia fra il mistero e il problema, fra la materia e lo spirito. Per questo, da una parte, Maritain ricorrerà alle scienze sperimentali, alla psicolo-

gia soprattutto, quando descriverà l’individualità dell’uomo, ma poi, dall’altra, ricorrerà alla filosofia, alla teologia, e anche alla mistica per definire la personalità dell’uomo. I due poli, come ora si vedrà, nella loro distinzione, costituiranno, all’interno di una visione metafisica e finalistica, un’unità inscindibile, racchiusa nella inesauribile nozione di persona.

5. Persona e bene comune

Per comprendere nella loro profondità i concetti di “persona” e di “bene comune” all’interno delle teorie etico-politiche di Maritain, occorre acquisire, perciò, rispetto a questi due concetti, uno sguardo metafisico tipicamente tomistico. La persona umana è la creatura che nell’ottica dell’*“analogia entis”* è la più perfetta⁴¹ in tutto il creato, in quanto ha un grado di approssimazione a Dio superiore a tutti gli altri esseri a causa del suo intelletto e della sua volontà. Solo di essa si dice che è immagine e somiglianza di Dio. Come tale è, quindi, ordinata direttamente a Dio e deve servirsi dei beni creati come aiuto per il conseguimento di questo fine, che si realizzerà definitivamente nella visione beatifica di Dio stesso. In altre parole, il bene supremo e assoluto per ogni uomo è Dio stesso.

La visione beatifica di cui parla Tommaso ci presenta la singolare presenza e comunione di Dio con ciascuna persona e, allo stesso tempo, la comunione in Dio della moltitudine di salvati che condividono questo bene comune supremo: per dirla con le parole di Agostino d’Ippona (354-430), è la *“civitas Dei”*. È dunque chiaro che il bene comune, ultimo, definitivo e supremo della persona umana è Dio e ciò è anche in accordo con il fatto che nell’uomo l’intelletto speculativo, in quanto permette la vita contemplativa, atto dello spirito in cui l’uomo è più assimilabile all’essere di Dio, ha il primato sull’intelletto pratico. I valori morali sono ordinati alla vita contemplativa come il portiere deve servire il re. Il bene comune pratico, allora, quello che si raggiungere nella dimensione politica, dev’essere inserito in questo orizzonte e, quindi, deve favorire il valore della persona e non assorbirlo in essa: il bene comune pratico è per la persona, e non viceversa. In

⁴¹ Cfr. «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationali*» (TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 3).

⁴⁰ P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, cit., p. 31.

questo senso vengono tenuti assieme, pur nella distinzione, i due ordini, quello naturale e quello soprannaturale, ovvero l'ordine della natura e l'ordine della grazia. L'uomo, in quanto persona, anima razionale e materia, partecipa di questi due ordini e dipende dalla stessa unitarietà del suo essere avere l'aspetto individuale e l'aspetto personale. La distinzione nell'uomo fra individualità e personalità, di per sé, in Maritain, è solo funzionale a far comprendere che i due aspetti debbono essere distinti e valutati come entrambi positivi, sottolineando che vanno presi ognuno per quello che è, e non vanno mai scissi l'uno dall'altro⁴². L'individualità che preserva l'essere materiale, corporeo dell'uomo, è ciò che questi condivide con tutte le specie create ed è allo stesso tempo ciò che permette, da un lato, la distinzione delle specie e, dall'altro, la distinzione all'interno della stessa specie, appunto, fra singoli individui. Questo, per la struttura stessa della persona, è fondamentale, ma non decisivo nella sua completa rappresentazione, in quanto è «[...] un polo materiale che non concerne in realtà la persona vera e propria, ma piuttosto l'ombra della personalità o ciò che noi chiamiamo nello stretto senso della parola l'individualità»⁴³.

Se gli uomini fossero solo individui, alla stregua degli altri esseri, sarebbero semplicemente un frammento materiale di una specie, una parte di un universo, soggetta alle mere influenze della natura fisica e quindi posizionati in un orizzonte deterministico, ma non è così: l'uomo è pure persona, è come tale ha un'anima spirituale che, non nei termini della giustapposizione, ma in una precisa unione con il corpo, di cui è "forma", sfugge al corso deterministico delle influenze cosmiche e sperimenta la propria libertà e indipendenza dalle costrizioni naturali. Maritain, per spiegare la profondità, in ultima analisi incomunicabile, dell'essere persona, richiama l'esperienza dell'amore. Chi ama infatti non ama dell'amato una qualche qualità, anzi non enumera affatto le qualità dell'amato, ma si concentra sul nucleo fondamentale che l'amato è, lo ama in quanto è quella persona: «l'amore non va a qualità, né a nature e ad essenze, ma a persone»⁴⁴. Persona, allora, è l'essere capace di inteliezione e di amore, e ciò

avviene perché esso ha un centro spirituale in grado di creare indipendenza rispetto alla mera esistenza e, quindi, di "sovraesistere". Ecco che «la nozione di personalità non si riferisce alla materia come quella di individualità delle cose corporali, essa si riferisce alle dimensioni più profonde e più alte dell'essere; la personalità ha per radice lo spirito»⁴⁵.

Grazie perciò alla personalità, il composto umano partecipa dell'essere e come tale si caratterizza con un'impronta interiore che gli permette di relazionarsi con i propri simili e con Dio; la personalità, in altri termini, è da considerarsi, nella intima struttura ontologica di ogni uomo, la innata spinta alla trascendenza. In più essa è «[...] ad immagine di Dio, perché Dio è spirito, ed essa procede da lui, avendo per principio di vita un'anima spirituale, uno spirito capace di conoscere, amare ed essere elevato alla grazia a partecipare alla vita stessa di Dio»⁴⁶.

Nell'ottica metafisica in cui mi sono posto, individualità e personalità non sono da vedersi come due realtà separate, né tantomeno va pensato che l'individualità rispetto alla personalità sia elemento negativo. Entrambi concorrono nell'unità della persona a fare dell'uomo ciò che è, il quale per la sua anima spirituale, possiede la sua esistenza e quindi ha il compito di non far diventare cattivo ciò che di per sé è buono.

A riguardo scrive il pensatore cattolico brasiliano Plinio Corrêa De Oliveira (1908-1995): «Il corpo umano è uno strumento meraviglioso per l'espressione dell'anima: tutte le nostre idee, anche le più astratte, tutte le nostre emozioni anche le più sottili, son suscettibili di un'espressione adeguata attraverso l'azione primordiale della parola in se stessa completata e arricchita dall'inflessione della voce, dall'espressione dello sguardo, dai gesti, dall'atteggiamento del corpo, dal portamento e perfino dal camminare»⁴⁷.

L'individualità può, infatti, divenire elemento nocivo quando, rispetto all'orizzonte personale,

⁴² Cfr. «Distinguere l'individuo e la persona importa molto, né meno importa bene capire questa distinzione» (J. MARI-TAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 21).

⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 25. In questo senso, seguendo la scuola tomistica possiamo affermare che la personalità, richiamando l'unità spirituale della persona, è ciò che con termine specifico viene definita "sussistenza".

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁷ PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Note sul concetto di cristianità. Carattere spirituale e sacrale della società temporale e sua "ministerialità"*, in IDEM, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della "fabbrica" del testo e documenti integrativi*, trad. it. e cura di Giovanni Cantoni, Sugarco, Milano 2009, pp. 219-242 (p. 231).

le si dà preponderanza, così come non la si considera adeguatamente, sbilanciandosi troppo verso l'ordine della personalità: «uccidendo l'individuo si uccide la persona»⁴⁸. Entrambi i poli, quello materiale e quello spirituale, vanno, dunque, tenuti insieme in un sano equilibrio, tenendo in dovuta considerazione il primato dello spirituale. Scrive ancora Maritain: «se lo sviluppo dell'essere umano ha luogo nel senso dell'individualità materiale egli andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di prendere, di assorbire per sé: e nello stesso istante la personalità come tale tenderà ad alterarsi a dissolversi. Se, al contrario lo sviluppo va nel senso della personalità spirituale, allora l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso degli eroi e dei santi»⁴⁹. Essere persona per l'uomo si configura, allora, come un compito nell'esercizio di diventare ciò che si è. Qui subentra la grande sfida dell'educazione⁵⁰ dell'essere umano, che deve saper tenere insieme la natura e la grazia e, quindi, come arte difficile di “togliere e potare”: deve cioè alleggerire la pesantezza dell'individualità, facendo emergere la personalità sempre nuova e ristorata alla fonte dell'essere.

Per il suo esser persona, come ho già accennato, l'uomo è aperto naturalmente verso gli altri. Egli ha, secondo Maritain, l'intima esigenza di comunicare. «Per il solo fatto che io sono una persona e dico me a me stesso, io domando di comunicare con l'altro e con gli altri, nell'ordine della conoscenza e dell'amore. Domandare un dialogo dove le anime comunichino realmente, è essenziale per la personalità»⁵¹. Sempre muovendosi all'interno dei due ordini naturale e soprannaturale, o della natura e della grazia, la persona, sia come individualità, sia come personalità, ritrova la sua dimensione sociale. Questa ha per radice la natura stessa dell'uomo, che è sociale in quanto è razionale. Come individualità, l'uomo, in ragione dei suoi bisogni di esistenza, è intimamente dipendente dagli altri e, senza una relazione con gli altri, non riuscirebbe neanche a garantire la propria mera esistenza; in quanto personalità, dotato di ragione e capace di ama-

re, esige di entrare in relazione con altre persone. L'uomo è dunque animale politico per i suoi intimi bisogni d'indigenza, ma non solo: egli, infatti, si rivolge agli altri anche per la sua crescita morale e spirituale, ricevendo educazione e aiuto per perfezionarsi nella vita morale. Scrive a proposito Giacomo Samek Lodovici: «Almeno per quattro stringenti motivi l'uomo non è autoconsistente ed autosufficiente: 1. in senso materiale ed economico: gli altri uomini sono necessari per il suo sostentamento; 2. in senso psicologico: senza gli altri uomini l'uomo non può mutare la propria identità psicologica; 3. in senso etico: senza gli altri non riesce ad intraprendere il cammino delle virtù: infatti gli altri a) ci educano e ci insegnano i principi del bene e del male; b) sono per noi un modello di virtù; c) ci sollecitano, ci spronano a compiere il bene; d) condividono con noi le attività virtuose e ciò le favorisce. 4. in senso ontologico (cioè per il loro modo di essere): [come ricorda Aristotele] “anche quando gli uomini non hanno bisogno di aiuto reciproco, desiderano non di meno [...] vivere insieme”»⁵².

Il suo ambito proprio allora è la società. Questa, secondo l'ottica metafisica tomistica, ha come fine il bene stesso della comunità. Tale bene è il bene comune delle persone che la fanno sorgere e la formano. Il bene comune, in tale prospettiva, non può essere la somma dei beni individuali di ogni soggetto, né tanto meno il bene di un tutto indifferenziato della società che schiaccia i singoli, ma, pur essendo insieme di vantaggi e di cose utili per l'uomo, è qualcosa di più della somma aritmetica di queste cose, qualcosa che ha come fine in sé la rettitudine di vita della moltitudine dei soggetti che compongono una comunità. Ecco che esso appare come «fine buono in sé — ciò che gli antichi chiamavano bonum honestum, bene onesto; perché da una parte assicurare l'esistenza della moltitudine è cosa moralmente buona in se stessa; dall'altra parte è un'esistenza giusta e moralmente buona della comunità che dev'esser in tal modo assicurata»⁵³.

In quest'ottica a essere implicato in questo concetto etico di bene comune è l'uomo nella sua interezza. Se, infatti, la prima cosa che una società deve fare è quella di garantire la conser-

⁴⁸ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 27.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Maritain dedica interessanti scritti al tema dell'educazione. Per costruire una filosofia dell'educazione occorre innanzitutto una visione antropologica, una risposta cioè alla domanda “che cosa è l'uomo?”. Quindi, nella filosofia di Maritain, la pedagogia si struttura a partire dal suo fondamento filosofico; cfr. IDEM, *L'educazione della persona*, trad. it., a cura di P. Viotto, La Scuola, Brescia 1962.

⁵¹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 25.

⁵² GIACOMO SAMEK LODOVICI, *L'uomo viene alla luce in un altro uomo*, in *il Timone. Mensile di informazione e formazione apologetica*, anno X, n. 76, settembre-ottobre 2008, pp. 30-31 (p. 31).

⁵³ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 33.

vazione di ogni individuo che la compone, questo non esaurisce affatto il suo compito, che si allarga consentendo alla persona — quale bene stesso della società — di sviluppare le proprie potenzialità intellettive e morali, aiutandole nella loro sempre più perfetta espressione. L'individualità dell'uomo si rapporta nei confronti della società come "parte" rispetto al "tutto" che essa rappresenta; il suo essere persona, però, si rapporta come un "tutto" davanti a un "tutto". A questo punto Maritain spiega il primato della persona rispetto alla società, in quanto la persona, per la sua vita spirituale, ha un fine che non è immanente alla società stessa, ma la supera e la travalica, tanto che la società non potrà mai essere il fine ultimo dell'uomo. In questo senso anche il bene comune che si sperimenta nella società è subordinato al bene assoluto in cui l'anelito alla perfezione della persona sarà completamente realizzato. Pertanto, la società, come garante del bene comune, solo nella subordinazione al fine assoluto della persona potrà perseguire anche il bene comune pratico, riconoscendo il primato della vita dello spirito delle persone, che si esprime nel rispetto della legge morale naturale, nelle regole della giustizia e nelle richieste dell'amore fraterno. Ricorda il filosofo francese: «*se la società umana tenta di liberarsi da questa subordinazione e insieme di erigersi essa stessa a bene supremo, essa perverte al tempo stesso la sua natura e anche la natura del bene comune, e del pari distrugge questo. Il bene comune della società politica è un bene onesto, ma un bene pratico, non il bene assoluto, che è il supremo oggetto dell'intelletto speculativo. Il bene comune della vita civilis è un fine ultimo, ma un fine ultimo secundum quid e in ordine dato. Si perde se si rinchiude in se stesso, appartiene alla sua natura stessa favorirne i fini superiori della persona umana, la vocazione della persona umana a beni che lo sorpassano è "inviscerata", per così dire, nell'essenza del bene comune*»⁵⁴.

Da qui si comprende come le concezioni sociali di Maritain sono allo stesso tempo personalistiche e comunitarie, secondo l'ordine dei fini temporali e spirituali: la persona e il bene comune non si concepiscono in termini di opposizione, bensì di distinzione e di mutua comprensione. I due concetti si vogliono, se così posso dire, gerarchicamente circolari, ovvero la persona, in quanto

individuo, serve al tutto della società, la persona, invece, come tale, è il tutto che la società "tutto-temporale" deve servire: «*l'uomo è parte della comunità politica e inferiore a questa secondo le cose che, in lui e di lui, richieste dalle indigenze dell'individualità materiale, dipendono, quanto alla loro stessa essenza, dalla comunità politica, e possono essere chiamate a servire da mezzi per il bene — temporale — di queste*»⁵⁵. Altresì è da tenere presente che «*l'uomo sorpassa la comunità politica, secondo le cose, che in lui e di lui, in quanto relative all'ordinazione all'assoluto della personalità, come tale, dipendono, quanto alla loro stessa essenza, da più in alto che la comunità politica e concernono in proprio il compimento — sopra-temporale — della persona*»⁵⁶.

La società sussiste grazie al primato ontologico-metafisico della stessa persona che è capace dell'amicizia e dell'amicizia civile, cosa del tutto personale, e allo stesso tempo sente l'esigenza della giustizia che si esprime nell'oggettività impersonale. In ultima analisi, possiamo comprendere meglio le relazioni fra persona e società, se poniamo sullo sfondo l'analogia che vi è fra Dio, nella comunità trinitaria, e la relazionalità delle persone e, quindi, la società⁵⁷. Nella Trinità sussiste la differenza individuale di tre persone pure, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: in essa il bene di ognuna è allo stesso tempo e perfettamente il bene dell'altra e, quindi, possiamo dire che il bene di una è il bene comune di tutte e tre e viceversa. La stessa dinamica dovrebbe essere presente, ovviamente, secondo un grado di perfezione inferiore e quindi tenendo presente la differenza ontologica, nella comunità degli uomini, ove la società deve garantire questa circolarità del bene comune, che dev'essere sentito allo stesso tempo come bene dei singoli e bene di tutti, non secondo la logica della somma dei beni individuali, ma nel perseguimento del bene pratico della stessa comunità. Non trattandosi della comunità trinitaria, che porta in sé ogni perfezione, la comunità umana vive nella tensione continua e nel tentativo di trovare un equilibrio fra le esigenze della persona e il bene della società.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Cfr. «*La somiglianza [della persona] con Dio non si limita al carattere spirituale presente nell'uomo, ma include la capacità delle persone di entrare in relazione con l'Assoluto e di partecipare alla communio personarum della Trinità*» (VITTORIO POSSENTI, *Il principio persona*, Armando Editore, Roma 2006, p. 88).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

6. Una proposta di umanesimo cristiano

La prospettiva che Maritain ci presenta tiene conto delle filosofie e delle soluzioni socio-politiche realizzatesi a partire dal XIX secolo e, in questo senso, si pone l'obiettivo di superare l'individualismo borghese, che ha considerato il bene comune come i singoli beni di ogni soggetto, quindi ha concretamente fatto scomparire lo stesso concetto di bene comune. E dovrebbe anche oltrepassare il comunismo, che, come reazione all'individualismo, ha considerato l'uomo nel suo aspetto collettivo, giudicandolo semplicemente nel suo essere materiale, e lo ha assorbito nella vita sociale. Infine, dovrebbe confutare il totalitarismo, a sua volta concepito in funzione anti-individualistica e anti-comunista, che però disconosce del tutto il concetto di persona, in quanto ingloba in una totalità — per esempio lo Stato — gli individui materiali. Scrive Vittorio Possenti: «*il pensiero politico di Maritain si configura come una delle poche grandi filosofie politiche moderne personaliste-umaniste: come tale non è soltanto una filosofia politica anti-borghese ed anti-marxista, ma anche post-borghese e post-marxista*»⁵⁸.

L'alternativa, ancor prima di strutturarsi in proposte concrete, concerne una rinnovata visione antropologica, che abbia la sua corrispondenza in una visione altrettanto nuova della comunità politica. Ciò ha dei presupposti irrinunciabili che stanno nel riconoscere che il dramma delle «[...] democrazie moderne è d'aver cercato senza saperlo qualche cosa di buono: la città della persona, sotto la specie d'un errore: la città dell'individuo, che conduce di per sé a terribili liquidazioni»⁵⁹, e per questo occorrerà una trasformazione radicale e soprattutto un grande ritorno verso lo spirito.

Su questa scia, Maritain, pensa a un nuovo umanesimo. Egli si sforzerà di far comprendere che la sua idea di umanesimo non è radicata nel Rinascimento naturalista e, dunque, non è una malcelata forma di naturalismo cristiano, bensì ha come maestri san Tommaso e san Giovanni della Croce (1542-1591) e come modello il Dio incarnato, Gesù Cristo. Egli scrive: «*San*

Tommaso D'Aquino e San Giovanni della Croce sono i grandi dottori dell'umanesimo autentico, che non è salutare all'uomo e alla cose umane se non perché non soffre alcuna diminuzione della verità divine e ordina l'umano tutto intero alla follia della croce e al mistero del Sangue redentore. Vi corrisponde l'immagine di un uomo, un Re sanguinante vestito di scarlatta e coronato di spine: ecco l'uomo [...]. È su di lui che la grazia configura gli uomini facendoli partecipi della natura divina e figli adottivi di Dio, destinati a divenire, al termine della loro crescita spirituale, degli dèi per partecipazione [...]. Quanto più la natura decaduta è incline ad intendere il termine umanesimo antropocentrico, tanto più urge far risaltare la vera nozione e le vere condizioni dell'unico umanesimo che non sconvolge l'uomo ed urge, altresì, rompere con lo spirito del Rinascimento»⁶⁰. A riguardo scrive Sebastiano Mosso: «*l'uomo moralmente perfetto è Gesù Cristo e gli altri uomini non possono raggiungere la loro perfezione morale e ontologica se non assimilandosi a lui*»⁶¹.

Il nuovo umanesimo, a differenza del primo, antropocentrico, dovrà essere teocentrico: un umanesimo “integrale” nel senso di un umanesimo dell'Incarnazione capace di unire l'ordine della natura e quello della grazia, ossia «[...] *la creatura [...] riabilitata in Dio. Non c'è più che uno scampo per la storia del mondo [...] umanesimo, ma umanesimo teocentrico, radicato là dove l'uomo ha le sue radici, umanesimo integrale, umanesimo dell'incarnazione*»⁶².

La descrizione di questo nuovo umanesimo tiene in conto il limite della natura dell'uomo e delle sue esigenze di sviluppo e di perfezionamento, ma non smette mai d'indicare la tensione verso la perfezione e il fine ultimo, sovratemporale, nella continua riscoperta del nucleo intimo della persona, dove risiede la verità del suo essere. Il filosofo francese è consapevole che «*un umanesimo realmente cristiano non immobilizza l'uomo, per il bene come per il male, in alcun momento della sua evoluzione; sa che non solo nel suo essere sociale, ma nel suo essere interiore e spirituale, l'uomo non è che un abbozzo notturno*

⁵⁸ IDEM, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, trad. it., Editrice Massimo, Milano 1983, p. 205.

⁵⁹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 63.

⁶⁰ IDEM, *Strutture politiche e libertà*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1968, p. 66.

⁶¹ SEBASTIANO MOSSO, *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain*, Editrice Massimo, Milano 1979, pp. 166-167.

⁶² J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 107.

no di se stesso e che prima di raggiungere la propria figura definitiva — dopo il tempo — dovrà passare attraverso molte mute e rinnovamenti»⁶³.

La forma politica che a Maritain sembra meglio realizzare questa nuova visione antropologica è la democrazia personalistica od organica. Il termine democrazia, nel pensiero di Maritain, viene depurato dal carico ideologico che la modernità le aveva dato e di essa vengono in quest'ottica riscoperte le "radici evangeliche". Egli scrive: «La democrazia può vivere solo sull'ispirazione del vangelo e in virtù dell'ispirazione evangelica che la democrazia può superare le prove e le tentazioni più terribili. È in virtù dell'ispirazione evangelica che la democrazia può in senso progressivo realizzare il suo compito fondamentale, cioè la realizzazione morale della vita politica»⁶⁴. E in questo senso la forma democratica — a fronte anche della crisi delle democrazie moderne — proposta dal filosofo francese potrà avere compimento solo in un nuovo regime non più "sacrale" come quello medievale⁶⁵, ma "laico" o "profano" di cristianità⁶⁶, la cui realizzazione potrà avvenire con estrema difficoltà, ma non per questo sarà impossibile⁶⁷.

Quanto Maritain a questo proposito sia riuscito a mantenere equilibrio fra la prospettiva politica autenticamente cristiana e la prospettiva moderna liberale è tema di acceso dibattito fra i difensori delle posizioni maritainiane e i critici che hanno visto in molte sue affermazioni un cedimento allo spirito intrinsecamente immanentistico della modernità. Maritain è così catalogato quale esponente del liberalismo cattolico ed è assimilato, almeno quanto alle posizioni socio-politiche di fondo, a Félicité Lamennais (1782-1854). Da questo punto di vista, quindi, il filosofo francese si porrebbe su posizioni di cattolicesimo progressista, i cui eccessi negli ultimi anni lo porteranno a compiere un passo indietro. D'altro canto, dev'essere riconosciuto che in ambito cattolico-

liberale il filosofo francese è il primo che riesce a proporre su una piattaforma intellettuale tomistica le posizioni di tale scuola. Maritain, infatti, è convinto che i frutti di tale impostazione non siano tanto potuti esprimere nell'immediato, ma che, attraverso la sua notevole prospettiva profetica, il pensiero di Tommaso d'Aquino abbia la possibilità di essere veramente compreso in età contemporanea⁶⁸.

Maritain afferma che, «parlando di una nuova cristianità, parliamo dunque, di un regime temporale o di una età di civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderrebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo»⁶⁹. In questo è possibile intravedere un tentativo, da un lato, di superare le derive democratiche moderne che di fatto portarono a logiche anti-democratiche e, dall'altro, un arduo sforzo di conciliare con la tradizione cristiana le intuizioni della modernità in una ottica di riforma e di rinnovamento, attraverso l'eliminazione d'incrostazioni storiche e ideologiche che avevano condotto alla totale opposizione dello spirito moderno e del cristianesimo⁷⁰. Sempre più Maritain si convincerà che l'essenza della democrazia è evangelica e che questa è l'unica forma possibile di governo che rispetti la dignità dell'uomo, e su questa scia guarda positivamente alla modernità che, nonostante le sue sfasature, ha fatto sopravvivere l'idea democratica, giungendo a riconoscere che in qualche misura anche il socialismo e il comunismo hanno contribuito storicamente a tener vivo, pur deformandolo, il concetto di dignità umana e, quindi, vanno

⁶³ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁴ IDEM, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 77. Per una organica trattazione del rapporto tra cristianesimo e democrazia cfr. IDEM, *Cristianesimo e democrazia*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1977.

⁶⁵ Cfr. «[...] un ritorno all'ideale sacrale del Medioevo non è più concepibile» (IDEM, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 128).

⁶⁶ Cfr. «Il pensiero maritainiano ha una diffusione così ampia da assumere una posizione nodale negli sviluppi del pensiero cattolico sulla questione della cristianità» (PIERO MAINARDI, *Il problema della cristianità nel cattolicesimo italiano*, in *Cristianità*, anno XXVIII, n. 297, Piacenza gennaio-febbraio 2000, pp. 16-26 (p. 18)).

⁶⁷ Cfr. J. MARITAIN., *Strutture politiche e libertà*, cit.

⁶⁸ Una ricostruzione di tale dibattito si può trovare in EMILIO ROSSI (1923-2008), *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Edizioni di Comunità, Milano 1956. La tematica del rapporto fra Tommaso e il liberalismo moderno, soprattutto in area americana e in relazione alla filosofia politica e al diritto naturale, è attuale argomento di ricerche critiche: cfr., per esempio, CHRISTOPHER WOLFE, *Il concetto di diritto naturale in Tommaso d'Aquino: guida ad un sano liberalismo*, trad. it., in FULVIO DI BLASI (a cura di), *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, pp. 29-44. Invece, una importante critica alle tesi di Maritain, in particolare alla nuova visione di una società cristiana o cristianità, si trova in DON JULIO MEINVIELLE (1905-1973), *De Lamennais a Maritain*, trad. fr., La Cité Catholique, Parigi 1956.

⁶⁹ J. MARITAIN., *Umanesimo integrale*, cit., p. 171.

⁷⁰ Cfr. «Ciascuno di noi, così come ha i suoi capelli contati, così ha il suo povero compito di servo inutile ben definito in cielo. Io credo — per parte mia — di avere qualche idea; sono stato spinto al pensiero più dogmatico e più tagliente, il meno capace di conciliazione e attenuazione, ad una dottrina assolutamente dura, per cercare, contemplando il nostro tempo di passaggio, non di disperdere, ma di assumere e di riconciliare» (IDEM, *Réponse à Jean Cocteau*, cit., p. 49).

considerati quali servi inconsapevoli della verità. Qui trovano anche “riabilitazione” alcune figure moderne già criticate, come Lutero e François Arouet “Voltaire” (1694-1778), l’uno per il non-conformismo, l’altro per lo spirito di tolleranza, nonché molte critiche mosse dal socialismo al capitalismo. In questa riconciliazione fra cristianesimo e democrazia o, meglio, in questa riscoperta delle comuni radici di entrambi — in cui si è vista da parte di alcuni consistere l’utopia politica maritainiana⁷¹ — sarà possibile riconoscere che «*per il bene comune temporale è essenziale rispettare e servire i fini sovra-temporali della persona umana*»⁷², in quanto la democrazia — cioè quella forma particolare di democrazia che non abiuri la legge naturale come partecipazione alla legge eterna e quindi che riconosca in Dio e non nel popolo il fondamento della sovranità⁷³ — «[...] è l’unica strada per conseguire una razionalizzazione morale della politica, dal momento che la democrazia è una organizzazione razionale di libertà fondata sulla legge»⁷⁴. Il procedere dell’uomo nella storia è un cammino verso la conquista della libertà: essa deve rifuggire dall’astrottezza con cui l’illuminismo l’ha rappresentata, ma deve essere condizione di ricerca della verità. Verità e libertà per Maritain sono coesenziali e una struttura sociale nella sua concreta modulazione deve favorire, in nome del rispetto della persona, il complesso intreccio fra le due.

7. Maritain: elementi controversi

In definitiva, la lezione etico-politica del filosofo Maritain sta tutta nell’equilibrio fra le esigenze della persona — valore primo e trascendente da salvaguardare al di sopra di ogni cosa, per il suo intrinseco fine spirituale — e quelle della società, luogo in cui la persona, come individuo e come personalità, si ritrova quale suo *habitat* naturale. Perciò la società non può ostacolare l’uomo nel suo percorso sovratemporale, sentiero sul quale egli troverà anche la via per il perseguimento del bene comune pratico, come

fine *infra*-temporale che non confligge con il bene assoluto a cui la persona stessa è finalizzata. La dimensione personalistica e comunitaria insieme è la direttrice entro cui si potranno sviluppare anche quelle forme governative che consentiranno tanto il rispetto della dignità dell’uomo, quanto i doveri dei singoli verso la società nell’ottica del bene comune pratico.

Perché tutto questo abbia seguito è imprescindibile il paradigma cristiano rimodulato da Maritain in maniera del tutto particolare. Esso costituisce la fonte sempre nuova a cui attingere il modello dell’uomo nuovo e della società rinnovata, nel rispetto della realtà e contro le vecchie e le nuove ideologie. Concretamente, tale prospettiva per Maritain non costituirà, però, l’organizzazione di uno stato confessionale cristiano, ma sarà artefice della costruzione di uno “stato profano cristiano”. In questa idea si può notare come si compie il passaggio da una coerente idea di società cristiana a una concezione semplicemente “secolare” della città dell’uomo: «*se la cristianità medievale aveva fondato la sua unità su Dio, la “nuova cristianità” troverebbe almeno un’unità minimale sul valore della persona: perciò si passa da un regime di cristianità sacrale a uno di cristianità profana, la quale — spiega Maritain — si specifica come un’opera pratica comune da realizzare in spirito di amicizia fraterna fra i componenti delle varie famiglie spirituali presenti nella società. Ma in Humanisme intégral la “nuova cristianità” mantiene ancora alcuni caratteri che la specificano in senso cattolico. Maritain pensa a una città cristianamente vivificata da un’animazione riservata ai cosiddetti cives praeclares, la parte culturalmente e spiritualmente migliore del laicato cristiano. Una città che fosse guidata da questi elementi, pensa Maritain, si troverebbe effettivamente “sotto il regime di Cristo”; e tale evento si sarebbe potuto verificare solo se accompagnato da mutamenti spirituali molto profondi; in tal caso, questo nuovo regime di vita sociale avrebbe costituito “una rifrazione reale del Vangelo nell’ordine culturale e temporale”. Tuttavia, questa immagine della “nuova cristianità” subisce presto un forte slittamento in senso secolaristico, tanto che si può parlare di passaggio, nel pensiero maritainiano, da un progetto di “nuova cristianità” a uno di “città secolare”*»⁷⁵.

⁷¹ Cfr. GIORGIO CAMPANINI, *L’utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975.

⁷² J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 172.

⁷³ Cfr. «*A prescindere dal regime di vita politica, l’autorità, ossia il diritto di reggere e comandare, deriva dal popolo, ma ha la sua fonte prima nell’Autore della natura*» (IDEM, *L’uomo e lo stato*, cit., p. 152).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁵ P. MAINARDI, *art. cit.*, p. 19.

Concludendo, si può ancora formulare una domanda rispetto alla possibile attualità della lezione maritainiana. Sicuramente, molte cose sono cambiate rispetto al “mondo” in cui Maritain scriveva, tuttavia, l’acutizzarsi di varie problematiche, già peraltro da lui intuite, sia in campo speculativo, sia in campo socio-politico, non rendono superficiale l’esercizio filosofico di Maritain e neanche le sue proposte etiche e politiche. Tuttavia, ci si trova dinanzi a un pensiero complesso, le cui esemplificazioni o pretese concretizzazioni storiche in formazioni cattolico-democratiche o in strategie che si volevano o si vogliono appoggiare sulla distinzione maritainiana dell’agire “in quanto cristiani” (quando si evangelizza) e dell’agire “come cristiani” (quando si fa promozione umana), spesso o non lo hanno compreso fino in fondo oppure lo hanno tradito in senso eccessivamente secolaristico, separando ciò che era semplicemente distinto e ricondotto a una unità di fondo.

È un caso emblematico la ricezione del pensiero politico di Maritain, al di là delle sue stesse intenzioni, all’interno di ampie correnti della Democrazia Cristiana italiana, che lo vide in contrapposizione alla dottrina sociale della Chiesa e come giustificazione della netta separazione fra il temporale, di cui doveva occuparsi il partito, formato da laici d’ispirazione cristiana, e lo spirituale, su cui aveva invece diritto la Chiesa gerarchica. Questa distinzione naturalmente si traduceva poi in una pretesa autonomia da parte del laicato cattolico nei confronti dei principi-cardine dell’insegnamento morale sociale della Chiesa e non semplicemente per ciò che riguardava l’organizzazione pratica del temporale. Se però per Maritain la ragione è importante, questa da sola non basta a reggere e animare una società, e sicuramente anche gli aspetti esplicitamente religiosi contribuiscono a quel bene comune pratico che la società ha in mira. Ecco che per essere pienamente uomini occorre imitare l’uomo-Dio Gesù Cristo, modello dell’umanità perfetta. All’umanesimo naturalistico serve allora sostituire quello cristiano. L’uomo, quindi, se non trova le sue radici spirituali, e se non ribadisce il primato di Dio, difficilmente può compiere passi verso un progresso individuale e sociale veramente integrale. Più che il filosofo della Democrazia Cristiana, Maritain dovrebbe esser pensato come il filosofo cristiano della democrazia. La visione che egli ebbe, oltre-

tutto, del compito della filosofia non era affatto quella di prevederne una ricaduta pratica. L’ordine speculativo doveva rimanere tale, compito del filosofo era stare in esso e non pretendere come Karl Marx (1818-1883) di trasformare o rivoluzionare il mondo con le armi filosofiche. Porre, dunque, quale riferimento di una prassi politica, la filosofia maritainiana a questo punto confligge anche con l’intendimento che egli, sulla scia della tradizione classica, ebbe della stessa disciplina. Chiarito questo — che non è cosa di poco conto — possiamo indicare tre prospettive in cui il suo pensiero potrebbe essere recepito.

Il primo riguarda l’ordine speculativo: la caratteristica della post-modernità è quella di aver perso totalmente la fiducia nel valore conoscitivo della ragione, per cui ci si dirige inesorabilmente, non verso l’essere, ma verso il nulla, e le stesse prospettive moderne sono fagocitate dal nonsenso che guida gli animi. Allo stesso tempo, permane in qualche maniera il “vizio” moderno di considerare quale unica risposta veritativa alle questioni antropologiche, etiche e sociali, quella che proviene dalle scienze sperimentali, che così giustificano il dominio tecnocratico. Maritain, come accennato, studiò ed ebbe in grande considerazione il portato della scienza moderna, tuttavia non ne fece un assoluto, ma cercò di rintracciare il senso e l’unitarietà di queste scoperte, superandole, senza annullarle in una visione duplice, ma non separata del sapere, a partire dalla consapevolezza che la ragione strumentale non esaurisce l’ampiezza di cui la ragione umana è capace, senza sfociare per questo in un dogmatismo razionalistico.

La seconda questione riguarda l’analisi delle nostre società. Da tempo i sociologi ci avvertono circa la frantumazione, la “coriandolizzazione” del tessuto sociale. Viviamo in una società “basicamente antropologica”, il cui modello non è più la famiglia, comunità naturale, ma il *single*. Il collante sociale è difficilmente rintracciabile e si vive come monadi irrelate. In questo contesto, la fatica sociale per il raggiungimento del bene comune, ancor prima che aumentata, è quasi impossibile, mancando il presupposto primario che può provenire, principalmente, da una visione antropologica personalistica, che Maritain, su base tomistica, rinnova e ripropone. Il recupero di una visione realistica, secondo cui la realtà esiste e va rispettata e realtà significa anche incontro

con l'altro — perché è un bene ed è primariamente bene che questi esista —, a partire da ciò che ci accomuna, *in primis* dall'umanità, potrà lentamente favorire la ricostruzione di un tessuto sociale, laddove uscendo dai propri meri interessi si possa guardare al bene di tutti, non quale somma dei piccoli interessi, ma quale crescita materiale, morale e spirituale della comunità: l'umanesimo integrale, se ben interpretato⁷⁶, è la parola d'avvio di uno sviluppo umano integrale. A questo può essere collegato il problema della “emergenza educativa”, che non si risolve innanzitutto attraverso metodi o proposte pedagogiche, ma con una rinnovata proposta antropologica. Maritain fu anche un filosofo dell'educazione la cui proposta può esser sintetizzata in due punti, che rivestono una significativa attualità: il fine dell'educazione è la persona ed essa va educata non in funzione di qualcos'altro, ma in funzione di se stessa, ed è per questo che educare significa essere responsabili nei confronti della verità, per cui gli educatori devono favorire attraverso tutte le attività secondarie l'“apprendere a pensare” delle giovani generazioni. Per il filosofo francese questo si concretizzava nell'aiutare i giovani a sviluppare una comprensione dei principi della carta democratica⁷⁷, ma sicuramente interessa a noi di più la prospettiva entro cui egli si muove che non il contenuto che propone, in quanto ai nostri giorni i problemi risultano essere molto spesso preliminari rispetto a un discorso di impianto costituzionale degli Stati.

La terza questione riguarda il multiculturalismo. I consistenti fenomeni migratori stanno sempre più ponendo la questione dei criteri di convivenza fra popoli assai diversi per cultura e per religione. La risposta che potrebbe provenire da Maritain ci conduce alla ricerca di costanti morali che tutti, in nome della loro umanità e grazie alla ragione, potrebbero comprendere al di là dei vari linguaggi con cui si rappresentano la realtà. Si tratta, in ultima analisi, del ricorso al diritto naturale, che dovrebbe fondare il diritto della persona e della società e di cui la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, alla cui redazione Maritain partecipò, è una esemplificazione, dopo lo *jus gentium* romano e la *Common Law* anglosassone. Il problema del

pluralismo che si manifesta concretamente nel politico dev'essere secondo Maritain risolto dall'“amicizia civile”, che consente a persone di posizioni ideologiche diverse di potersi unire in un medesimo progetto politico concreto. È una prospettiva che non si gioca in ambito teorico, ma in quello pratico in cui si può essere d'accordo sulla medesima cosa pur partendo da giustificazioni ideologiche differenti. Lo Stato democratico non può essere indifferente verso i valori, ma deve lasciare libertà di associazione ai vari gruppi senza sposare alcuna ideologia. Verità e libertà sono in definitiva i due poli attorno ai quali deve gravitare la società democratica, perché permettono di evitare fondamentalismo e relativismo. Ora, tutto questo per Maritain non può non avere un serio presupposto: «*tutto dipende ormai dalla rinascita dell'intelligenza*»⁷⁸, che orbita attorno alle verità metafisiche che risultano «*chiaramente l'unico rifugio e salvezza per la vita comune e per gli interessi più immediati dell'umanità*»⁷⁹. Ora, se da un lato è vero che Maritain a più riprese affermò che il compimento storico del cristianesimo gli sembrava esser realizzabile solo in un contesto di democrazia personalistica, è altrettanto vero che la democrazia maritainiana non dà spazio ad alcuna forma di relativismo ed è preceduta e sostenuta dalla legge morale naturale, che ha il suo fecondo riferimento alla legge eterna. In altri termini, mi piace dire, sulla scia dell'insegnamento delle encicliche *Veritatis splendor* e *Centesimus annus* del beato Giovanni Paolo II, che una democrazia che non si fonda sui “principi non negoziabili” — vita, famiglia, libertà di educazione — si trasforma in un subdolo totalitarismo.

⁷⁸ IDEM, *Il Dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 112.

⁷⁹ *Ibidem*.



“Ciò che hai ereditato dai tuoi padri / conquistalo per possederlo”

Johann Wolfgang Goethe

⁷⁶ Cfr. BENEDETTO XVI (2005-2013), *Enciclica Caritas in veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

⁷⁷ Cfr. J. MARITAIN, *L'educazione della persona*, cit..

La democrazia italiana è prigioniera della Costituzione del 1948. Che è una costituzione ideologica. Prima di parlare del suo proprio oggetto, l'organizzazione dei poteri dello Stato, essa descrive una visione della società, si insinua in tutti gli aspetti della vita, è insomma un profilo di Utopia posto come prologo in cielo alla parte terrena e materiale. Solo nell'utopia di Moro (Tommaso), si sarebbe potuto leggere un articolo come l'articolo 3 che intende "rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese". Insomma, la giustizia sociale dei cattolici e la società socialista dei comunisti fuse in una sola frase.

Don Gianni Baget-Bozzo
(1925-2009)

Sacralità della persona

Dobbiamo riconoscere che, per guardare a un futuro migliore, è necessaria anche una sorta di bonifica culturale al fine di discernere le categorie concettuali e morali che descrivono o deformano l'alfabeto dell'umano, con i suoi fondamentali come la persona, la vita e l'amore, la coppia e la famiglia, il matrimonio e la libertà educativa, la giustizia. È da questa attenzione di tipo antropologico che dipende la possibilità di una società umana o, al contrario, di un coacervo che sarà disumano e spietato. Quando il pensiero unico, con la complicità di risorse e strumenti, non riconosce la sacralità della persona – di ogni persona comunque – allora si è entrati nella fase della decadenza. Al fondo di una certa cultura individualistica non vi è il rispetto della persona, ma la volontà di distruggere l'uomo nella sua dignità, di delegittimarlo nelle sue manifestazioni personali e sociali, per farne un soggetto smarrito e incerto, prigioniero di se stesso, facile preda di chi è più forte e scaltro. Snaturato della sua dignità sacra, l'uomo viene sottomesso all'economia. È forse utile ricordare che la parola "sacralità" non rimanda esclusivamente a Dio. Essa mantiene la sua legittimità in quanto indica qualcosa che ci precede, che è indisponibile, e che l'esperienza personale attesta. Quando qualcuno, infatti, sente rivolte a sé queste parole – "tu non mi interessi" – avverte, senza necessità di argomenti, che è stato commesso un crimine morale contro di lui, che la giustizia è stata violata e l'universo è più buio. La voce della Chiesa non potrà mai tacere quando ci si pone sul piano dell'uomo.

Card. Angelo Bagnasco, arcivescovo di Genova

Alleanza Cattolica

INVITA AL CONVEGNO

LA BUONA POLITICA I cattolici, la famiglia e il futuro dell'Italia

Roma, sabato 22 marzo

Sala San Pio X
via della Conciliazione n. 4
(ingresso da via dell'Ospedale)

ore 10,30-18



MASSIMO INTROVIGNE / *Il contesto sociale: la crisi, le nuove povertà e l'esortazione apostolica Evangelii gaudium*

MAURO RONCO / *Il contesto internazionale: Stati Uniti, Russia, Cina, Europa. E l'Italia?*

MARCO INVERNIZZI **intervista** **GIOVANNI ORSINA** su
Il contesto nazionale in prospettiva storica: il "berlusconismo" nella storia d'Italia



ALFREDO MANTOVANO

introduce e modera una **tavola rotonda** sul tema:

*Il contesto morale: Sì alla famiglia!
Vita, famiglia, educazione, condizioni
per la buona politica*

Partecipano: **FRANCESCO BELLETTI** (Forum delle Associazioni Familiari), **GIANCARLO CERRELLI** (Comitato "Sì alla Famiglia"), **RAFFAELLA FRULLONE** ("Sentinelle in Piedi"), **Manif pour tous Francia**, **FILIPPO SAVARESE** (*Manif pour tous Italia*), **MIRJANA ANDJIC** e **ZELJKA MARKIC** (Comitato del referendum per la famiglia in Croazia)



(ingresso libero)

Per informazioni:

ac.mi@tiscali.it

06. 6876738 — 349 5007708

CONTRIBUTI

Attingendo a tre fondamentali documenti del magistero di papa Giovanni Paolo II sulla vita umana, il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ribadisce il “no” della Chiesa alle teorie bioetiche “laiche” e l’importanza e l’urgenza per i cattolici impegnati di “coprire” questo fondamentale fronte.

La Chiesa e la bioetica. Mons. Gerhard Ludwig Müller conferma la continuità della dottrina

di Ermanno Pavesi

Monsignor Gerhard Ludwig Müller, arcivescovo — imminente cardinale — e prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha tenuto una lezione sui *Fondamenti teologici per la valutazione delle questioni bioetiche* a Cadenabbia di Griante (Como); il testo è stato pubblicato in data 7 settembre 2013 sul sito della Congregazione stessa, ma solo nella versione tedesca¹. Si tratta di un documento importante per l’autorevolezza dell’autore che conferma la continuità del magistero sulle questioni bioetiche sotto il pontificato di papa Francesco.

Il termine “bioetica” è stato usato per la prima volta nel 1970 dall’oncologo Van Rensselaer Potter (1911-2001) per designare una nuova etica interdisciplinare con un approccio globale ai problemi della vita, non solo di quella umana, ma anche di tutti gli esseri viventi. La Chiesa cattolica si è occupata da sempre di problemi di morale, anche per quanto riguarda questioni mediche che venivano trattate dalla medicina pastorale, ma la sua posizione, che comporta una valutazione morale dell’attività medica e scientifica, è stata fino a qualche decennio fa praticamente una sua

esclusiva, dal momento che i teologi protestanti avevano un approccio meno sistematico ai problemi della morale, «*la maggior parte dei teologi protestanti rifiutavano o diminuivano considerevolmente il ruolo del diritto naturale nell’analisi della morale*»², mentre gli ambienti “laici” erano generalmente convinti che gli scienziati fossero sufficientemente responsabili e che per il loro comportamento non avessero bisogno di una elaborazione sistematica di principi morali. Negli ultimi decenni, i progressi delle scienze biomediche e cambiamenti culturali, che hanno messo in discussione postulati prima comunemente accettati, hanno però modificato il quadro, e anche in ambienti laici si è aperta la discussione sugli aspetti etici delle scienze biologiche e mediche. Progressivamente il termine “bioetica” ha assunto il significato attuale, che viene così definito da mons. Müller: «*la bioetica formula e verifica regole morali per il comportamento tecnico e scientifico nei confronti della vita in generale e in particolare della vita umana*».

Dopo aver citato il beato Giovanni Paolo II (1978-2005) che, in occasione dell’istituzione della Pontificia Accademia per la Vita, nel 1994, aveva ricordato il secolare impegno della Chiesa nel campo della salute, mons. Müller formula i

¹ Cfr. ERZBISCHOF GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Theologische Grundlagen zur Bewertung bioethischer Fragen*, alla pagina <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_20130907_bioetica_ge.html>, consultata il 7-2-2014; i brani riportati sono stati tradotti da E. Pavesi.

² ALBERT R. JONSEN, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York-Oxford (UK) 1998, p. 38.

“fondamenti teologici”, richiamandosi a tre importanti documenti del Magistero nel campo della bioetica: l'enciclica *Evangelium vitae* (EV) pubblicata da Giovanni Paolo II nel 1995, e due istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, l'*Istruzione Donum vitae sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione* (DV), del 1987, e l'*Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di bioetica* (DP), del 2008.

Mons. Müller ricorda come l'enciclica *Evangelium vitae* — che non voleva «[...] presentare nuove prescrizioni morali per temi bioetici, ma che si proponeva piuttosto di confermare la dottrina tradizionale della Chiesa» — denunci le nuove e crescenti minacce alla vita delle persone e dei popoli, e ribadisca la validità dei principi formulati in precedenza dal Magistero. L'enciclica esprime la preoccupazione perché gli attacchi alla vita «[...] tendono a perdere, nella coscienza collettiva, il carattere di “delitto” e ad assumere paradossalmente quello del “diritto”, al punto che se ne pretende un vero e proprio riconoscimento legale da parte dello Stato e la successiva esecuzione mediante l'intervento gratuito degli stessi operatori sanitari» (EV, n. 11).

Mons. Müller sottolinea anche il fatto che i divieti di uccidere (cfr. n. 57) e di praticare l'aborto (cfr. n. 62) e l'eutanasia (cfr. n. 65) sono enunciati con formule che attribuiscono loro un valore di tipo dogmatico, e quindi il giudizio morale su tali azioni risulta definitivo.

L'istruzione *Donum vitae* ha ribadito il dovere di rispettare la dignità di ogni essere umano fin dal concepimento, e quindi il riguardo dovuto anche a ogni embrione e feto, con la condanna di forme di fecondazione non naturali, della produzione di embrioni soprannumerari, del loro congelamento e del loro uso come oggetti per la ricerca, invece di considerarli come soggetti. Il principio dell'invulnerabilità della dignità della persona e della sua natura fornisce poi un criterio morale sicuro per

giudicare la liceità di interventi sull'uomo: leciti sono solo quelli terapeutici, non quelli, però, che pretendono modificare la natura umana, con l'intenzione di migliorarla. Gl'«[...] interventi medici riguardano tutto l'uomo come unità di corpo e anima, devono tener conto quindi della natura umana. Legittimi sono solo interventi terapeutici finalizzati al ristabilimento della salute; sono invece proibiti, invece, quelli che si propongono di migliorare le proprietà biologiche dell'uomo. Certi interventi sono proibiti non in quanto artificiali, ma perché feriscono la dignità della persona umana».

L'istruzione *Dignitas personae* ha ripreso, a distanza di vent'anni, i temi della *Donum vitae*. Tenendo conto anche degli ultimi documenti del Magistero, essa affronta le nuove sfide poste dai progressi delle biotecnologie, anche se mons.

Müller ribadisce che «[...] si può riconoscere anche nella tradizione del Magistero una chiara continuità della tradizione, ed è evidente che la dottrina morale non dipende dalle variabili del progresso tecnico-scientifico». L'istruzione critica, fra l'altro,

l'applicazione

dell'ingegneria genetica a finalità diverse da quella terapeutica, come la clonazione, in particolare degli esseri umani, la ricerca sulle cellule staminali embrionali e i tentativi di ibridazione.

Il filo conduttore dei tre documenti, come viene sottolineato anche nelle rispettive introduzioni, è costituito dalla questione antropologica: il fatto che all'uomo spettano per sua natura una dignità e diritti particolari, la cui invulnerabilità deve essere rispettata tanto nella ricerca quanto nelle terapie. Mons. Müller ribadisce anche che i processi vitali naturali hanno leggi proprie e un valore normativo, e chiarisce che non si tratta di una deriva naturalistica, ma della «[...] constatazione che la sua natura, contemporaneamente corporea e spirituale, contiene proprietà che non possono essere disattese impunemente». La difesa della



Galeno e Ippocrate, Affresco nella cripta della cattedrale di San Magno ad Anagni (Frosinone)

dignità umana e il rifiuto di pratiche e tecniche contro la vita si basano non tanto su argomenti teologici, ma su considerazioni di filosofia naturale. «È degno di nota — afferma — che i documenti non difendono propriamente interessi particolari cattolici, ma affrontano le condizioni della vita e della coesistenza umane, e si fanno difensori in particolare di chi è minacciato nella sua dignità e nei suoi diritti. Obbligano a una riflessione e a un confronto, e mettono in guardia da soluzioni precipitose e pragmatiche che possono mostrare le loro conseguenze negative, o addirittura fatali, solo in futuro».

La bioetica non limita, quindi, i propri interessi ai problemi riguardanti l'inizio e la fine della vita, ma li estende anche alle possibilità, e quindi ai rischi, che i progressi delle biotecnologie vengano utilizzati non tanto per scopi terapeutici, ma per finalità eugenetiche o addirittura per modificare il patrimonio genetico dell'uomo, allo scopo di potenziarne alcune proprietà. È chiaro che questo cosiddetto potenziamento, in inglese "human enhancement", pretende di modificare la natura dell'uomo e quindi lo snatura, e cerca di creare un uomo nuovo.

«Con le nuove possibilità di diagnosi e di terapia — sostiene mons. Müller — nell'ambito della biomedicina si è di nuovo acceso il dibattito sull'eugenetica. Anche in filosofia ci si occupa maggiormente delle visioni in questo ambito [...]. Procedimenti con tecniche genetiche per migliorare o per potenziare il patrimonio genetico (enhancement, gendoping) vengono rifiutati perché favoriscono una mentalità eugenetica, che stigmatizza chi non dispone delle caratteristiche volute, e poiché favoriscono solo quelle caratteristiche che vengono considerate come eccellenti, ma che non costituiscono ciò che è specificatamente umano, e poiché queste tecniche contraddicono l'uguaglianza di tutti gli uomini portando al dominio di alcuni (che stabiliscono i criteri) sulla libertà degli altri. Con il rifiuto delle tecniche di potenziamento il Magistero vuole contemporaneamente ricordare l'accettazione della vita umana con tutti i suoi limiti e la sollecitudine delle persone che ci sono affidate (cfr. DP 27)».

Vale la pena di citare per esteso il passo della *Dignitas personae*: «Una considerazione specifica merita l'ipotesi di finalità applicative dell'ingegneria genetica diverse da quella terapeutica. Taluni hanno immaginato la possibilità di utilizzare le tecniche di ingegneria genetica per realiz-

zare manipolazioni con presunti fini di miglioramento e potenziamento della dotazione genetica. In alcune di queste proposte si manifesta una sorta di insoddisfazione o persino di rifiuto del valore dell'essere umano come creatura e persona finita. A parte le difficoltà tecniche di realizzazione, con tutti i rischi reali e potenziali connessi, emerge soprattutto il fatto che tali manipolazioni favoriscono una mentalità eugenetica e introducono un indiretto stigma sociale nei confronti di coloro che non possiedono particolari doti e enfatizzano doti apprezzate da determinate culture e società, che non costituiscono di per sé lo specifico umano. Ciò contrasterebbe con la verità fondamentale dell'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, che si traduce nel principio di giustizia, la cui violazione, alla lunga, finirebbe per attentare alla convivenza pacifica tra gli individui. Inoltre, ci si chiede chi potrebbe stabilire quali modifiche siano da ritenersi positive e quali no, o quali dovrebbero essere i limiti delle richieste individuali di presunto miglioramento, dal momento che non sarebbe materialmente possibile esaudire i desideri di ciascun singolo uomo. Ogni possibile risposta a questi interrogativi deriverebbe comunque da criteri arbitrari ed opinabili. Tutto ciò porta a concludere che una tale prospettiva d'intervento finirebbe, prima o poi, per nuocere al bene comune, favorendo il prevalere della volontà di alcuni sulla libertà degli altri. Si deve rilevare infine che nel tentativo di creare un nuovo tipo di uomo si ravvisa una dimensione ideologica, secondo cui l'uomo pretende di sostituirsi al Creatore. Nell'affermare la negatività etica di questo tipo di interventi, che implicano un ingiusto dominio dell'uomo sull'uomo, la Chiesa richiama anche la necessità di tornare ad una prospettiva di cura delle persone e di educazione all'accoglienza della vita umana nella sua concreta finitezza storica» (DP, n. 27).

Le biotecnologie possono costituire un grave pericolo e può essere interessante cercare di comprendere il loro ruolo nella storia della civiltà umana e sviluppare alcune considerazioni presenti tanto nei documenti del Magistero quanto nella relazione di mons. Müller.

Già in passato ci sono stati tentativi di manipolare l'uomo, di creare un uomo nuovo, basti pensare alle ideologie totalitarie del secolo scorso, ma questi tentativi si servivano dell'educazione, dell'imposizione di certi comportamenti, dell'ateismo militante, cioè di tecniche che agivano sul

comportamento esteriore, ma non intaccavano la natura stessa dell'uomo. Al proposito si può ricordare la sesta "tesi" su [Ludwig] Feuerbach [1804-1872] di Karl Marx (1818-1883): «[...] l'esistenza umana non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali»³. L'ideologia marxista riteneva quindi di poter cambiare l'essenza umana, e pertanto di creare un uomo nuovo, semplicemente trasformando i rapporti sociali, decenni di regimi marxisti non sono però riusciti nel loro intento. Dopo il fallimento dell'utopia di eliminare problemi sociali e individuali per mezzo delle trasformazioni sociali, si sta affermando una concezione naturalistica e materialistica dell'uomo che identifica l'essenza umana con il suo patrimonio genetico e con i suoi meccanismi biologici, quindi per perfezionare l'uomo sarebbe necessario manipolare la sua natura. Questo passaggio da un approccio "sociale" a quello biotecnologico è stato rilevato chiaramente da Benedetto XVI (2005-2013) in un passaggio dell'enciclica *Caritas in Veritate* (CV): «Oggi occorre affermare che la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica, nel senso che essa implica il modo stesso non solo di concepire, ma anche di manipolare la vita, sempre più posta dalle biotecnologie nelle mani dell'uomo» (CV, n. 75).

Alla bioetica spetta il compito importante di contrastare questi sviluppi a difesa della dignità dell'uomo. Purtroppo, nella bioetica persistono posizioni molto differenti. Come ricordato all'inizio, il termine "bioetica" era stato coniato nel 1970 per indicare non un'etica medica ma un'etica ecologica, animata dal timore di possibili danni irreparabili all'ecosistema.

Il termine è stato però ripreso da una nuova corrente dell'etica medica, alla cui origine ha dato un contributo molto importante il ginecologo di origine olandese André Hellegers (1926-1979).

«Hellegers — scrive il bioeticista francese Brice de Malherbe — [che] era stato vice-presidente della commissione pontificia per la regolazione delle nascite (1964-1966) e direttore del comitato medico della stessa commissione, rimase profondamente deluso per le conclusioni dell'enciclica *Humanae Vitae* [del 25 luglio 1968 (ndr)]»⁴.

Non condividendo la linea della commissione, Hellegers ha lasciato la sua carica, e già nel 1967, è stato fra i promotori di un congresso sull'aborto, che ha sostenuto il principio che deve essere la donna a scegliere a favore o contro la vita e che ha preso atto delle divergenze di opinioni sul valore da attribuire alla vita umana nelle sue differenti fasi di sviluppo⁵. Hellegers ha continuato a cercare contatti interdisciplinari per sviluppare un'etica sganciata dalla teologia, fondata unicamente sulle scienze. Con l'aiuto del presidente della Georgetown University di Washington, padre Robert J. Henle, S.J. (1909-2001), è riuscito a fondare nel 1971 il Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics⁶, che, con l'Institute of Society, Ethics and the Life Sciences a Hastings-on-Hudson, New York — noto anche come Hastings Center —, fondato nel 1969 e sponsorizzato dalla Fondazione Rockefeller, ha avuto un ruolo determinante per la diffusione della bioetica come nuova forma di etica medica.

Allo sviluppo della bioetica hanno contribuito numerosi teologi cattolici che avevano preso le distanze dal magistero della Chiesa nelle questioni morali, privilegiando un approccio unicamente "laico". «Lo studio delle origini della bioetica mostra il ruolo centrale delle istituzioni cattoliche. [...] Hellegers e Francesc Abel [padre gesuita spagnolo (1933-2011) (ndr)], suo allievo e collaboratore, si sono collocati nell'ala progressista di questa tradizione e con le loro scelte hanno dato vita alla bioetica e l'hanno influenzata tanto in America quanto in Europa»⁷.

Il passaggio alla bioetica, nonostante il "peccato originale" della sua nascita, ha portato anche vantaggi indiscutibili, per esempio quello di coinvolgere anche rappresentanti di altre confessioni religiose e di ambienti "laici" nella discussione

Nouvelle Revue Théologique, anno CXXIX, n. 4, Bruxelles ottobre-dicembre 2007, pp. 545-568 (p. 548).

⁵ I lavori del convegno sono serviti come base per la pubblicazione del libro *The Terrible Choice: The Abortion Dilemma, based on proceedings of the International Conference on Abortion sponsored by the Harvard Divinity School and the Joseph P. Kennedy Jr. Foundation*, Bentam Books, New York 1968.

⁶ Cfr. A. R. JONSEN, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁷ JOHN COLLINS HARVEY, *André Hellegers, the Kennedy Institute, and the Development of Bioethics: The American-European Connection*, in JEREMY R. GARRETT; FABRICE JOTTERAND; e DAVID CHRISTOPHER RALSTON (a cura di), *The Development of Bioethics in the United States*, in *Philosophy and Medicine*, vol. 115, Springer Science + Business Media, Dordrecht (NL)-Heidelberg (D)-New York-Londra 2013, pp. 37-54 (pp. 37-38).

³ KARL MARX, *Tesi su Feuerbach*, in FEUERBACH, MARX, ENGELS, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro, C.S.S.R. (1911-1995), La Scuola, Brescia 1962, pp. 81-85 (p. 83).

⁴ BRICE DE MALHERBE, *Bioéthique ou éthique de communion*, in

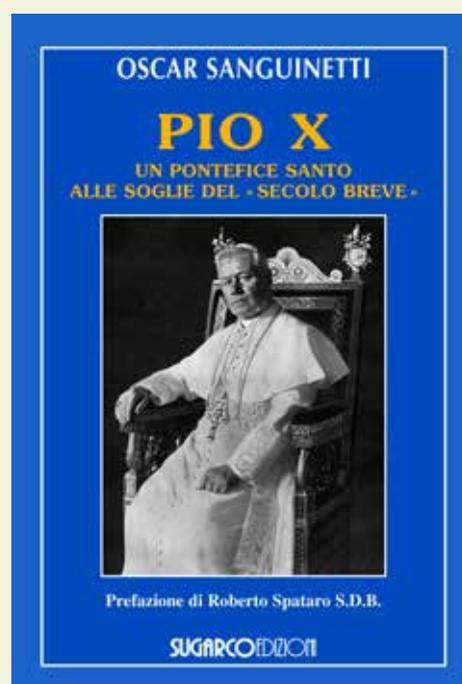
etica, ciò che era stato possibile solo in modo limitato alla medicina pastorale. Si deve riconoscere che i primi rappresentanti della nuova bioetica hanno preso posizioni comunque in linea con la tradizione cattolica, nella misura in cui si riferivano ancora al diritto naturale. La collaborazione con rappresentanti delle altre confessioni cristiane e ancor più con esponenti di scuole laicistiche li ha costretti a cercare un consenso al ribasso. Con il passare del tempo il termine “bioetica” è stato utilizzato anche da correnti che prendono adeguatamente in considerazione il magistero della Chiesa, ciò che ha portato al confronto di due visioni differenti della bioetica: «*Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnicità e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello della bioetica, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale*» (CV, n. 74). Si tratta di un conflitto antropologico di fondo fra la visione tradizionale che attribuisce all'uomo una natura precisa, che deve essere rispettata tanto nella ricerca quanto nella terapia, e una visione materialistica che, al contrario, considera la condizione umana solo come il prodotto di un processo evolutivo che gli scienziati ritengono di poter e dover migliorare e accelerare, con la possibilità, quindi, che questo tipo di bioetica giustifichi ogni tipo di manipolazione. «*Non mancano, però, rappresentanti della filosofia e della scienza che considerano il crescente sviluppo delle tecnologie biomediche in una prospettiva sostanzialmente eugenetica*» (DP, n. 3).

A una bioetica rispettosa della natura e della dignità dell'uomo spetta quindi il compito di contrastare queste visioni utopistiche e prometeiche: «*Si deve rilevare infine che nel tentativo di creare un nuovo tipo di uomo si ravvisa una dimensione ideologica, secondo cui l'uomo pretende di sostituirsi al Creatore*» (DP, n. 27).

E con san Paolo si può ricordare che il vero modo di spogliarsi dell'uomo vecchio, e di rivestire il nuovo, consiste nella conversione personale (cfr. Col 3,9-10).



NOVITÀ



OSCAR SANGUINETTI, *Pio X: un pontefice santo alle soglie del “secolo breve”*, con una Prefazione di don Roberto Spataro, S.D.B., Sugarco Edizioni, Milano 2014, 336 pp., € 24,80 (in libreria a marzo).

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

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

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

[dalla IV di copertina]

CONTRIBUTI

In una riflessione del card. Caffarra, arcivescovo di Bologna, il ruolo del cristianesimo nell'elaborare il concetto-chiave di "persona", che è alla base dell'intera cultura moderna, anche di quella che si autodefinisce "laica", e del metodo politico democratico.

Il vangelo della vita nella cultura moderna*

del card. Carlo Caffarra

1. Vorrei iniziare con il dire molto semplicemente quale è il nucleo essenziale del Vangelo della vita. Mi servo di un testo di Giovanni Paolo II (1978-2005). «*Quale valore deve avere l'uomo davanti agli occhi del creatore, se ha meritato di avere un tanto nobile e grande redentore, se Dio ha dato il suo Figlio, affinché egli, l'uomo, non muoia ma abbia la vita eterna? In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore e alla dignità dell'uomo si chiama evangelo, cioè la buona novella. Si chiama anche cristianesimo*»¹.

Il Vangelo della vita è la bella notizia che Dio si prende cura di ogni uomo. E questa è la *dimensione oggettiva*, il suo contenuto espresso fin dalle prime professioni di fede nella formula: "per noi" ("pro nobis", in greco "ὕπερ ἐμῶν"). Accolta dall'uomo, ritenuta mediante la fede assolutamente vera, quella bella notizia produce nella coscienza dell'uomo non solo lode a Dio piena di gratitudine, ma anche un «profondo stupore riguardo al valore e alla dignità dell'uomo». È questa la

dimensione soggettiva del Vangelo della vita, il suo contenuto propriamente antropologico.

Lo stupore è la principale — Aristotele (384/383-322 a.C.) pensava fosse l'unica — sorgente della conoscenza. Lo stupore, che l'uomo vive riguardo a se stesso ogni volta che gli viene detta la bella notizia, lo spinge ad interrogarsi circa se stesso, a chiedersi: "ma, alla fine, che cosa è l'uomo perché Dio se ne prenda cura fino a questo punto?". La domanda sull'uomo, quindi, si trova sempre al centro della riflessione cristiana, della *fides quaerens intellectum*, poiché è intrinseca alla riflessione cristiana sul mistero di Dio e sul mistero della Incarnazione.

Fin dall'inizio delle *Confessioni*, Agostino (354-430) esprime questa tensione bi-polare. Da una parte egli si vede, e pensa l'uomo, come *aliqua portio creaturae tuae* — una particella, un frammento dell'universo: la stessa esperienza espressa mirabilmente da Giacomo Leopardi (1798-1837) in *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* —; ma dall'altra vede in sé, in ogni uomo, il desiderio di lodare Dio: «*et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae*» [e tuttavia vuole lodarti]².

Non voglio ora percorrere, neppure per sommi capi, il percorso della scoperta che l'uomo è andato facendo di se stesso, per rispondere alla domanda: "ma chi sono per essere preso in cura da Dio stesso fino a questo punto?". La risposta in

* Intervento dell'arcivescovo di Bologna al convegno *Medici fino in fondo. Il buon medico nei casi eticamente sensibili*, tenutosi presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma l'11 maggio 2013, alla vigilia della Marcia per la Vita 2013, tenutasi a Roma il giorno successivo; testo ripreso, con ritocchi redazionali, dal sito <www.caffarra.it>, consultato il 12-2-2014.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Redemptor hominis all'inizio del suo ministero pontificale*, del 4 marzo 1979, n. 10; *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, nn. 28-29.

² SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, Libro I, 1,1.

fondo è la seguente: Dio si prende cura speciale di questa «*portio aliqua creaturae suae*» perché ha voluto l'uomo per Sé; lo ha destinato ed orientato a vivere eternamente con Lui. Le altre realtà create, singolarmente prese o nel loro insieme, non esistono per questo scopo. E pertanto Dio non si cura di loro con la stessa intensità con cui si cura dell'uomo. Egli «*attribuisce una tutt'altra importanza [...] al mio piccolo io come ad ogni altro io, per piccolo che sia, poiché vuole rendere questo io eternamente beato, se il singolo è così compiacente di entrare nel cristianesimo*»³.

Nel testo che ho citato sopra, Agostino scrive: «*sei tu che lo stimoli a provare gioia nel lodarti, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non trova riposo in te*». Fate bene attenzione. Non registrate questo testo, molto famoso, con quei pre-giudizi interpretativi derivati dalla nostra coscienza ammalata di psicologismo. L'affermazione del «*cor inquietum*» non ha principalmente significato psicologico, ma ontologico. Denota chi è l'uomo; denota la soggettività metafisica dell'uomo: un essere fatto da un altro, che può realizzarsi pienamente solo in Dio. San Tommaso (1225-1274) dirà: «*capax Summi Boni*» (capace di possedere il Sommo Bene)⁴.

Sempre nelle *Confessioni*, Agostino esprimerà lo stesso pensiero in modo ancora più suggestivo: «*Tu mostri a sufficienza quanto grande abbia fatto la creatura razionale, alla quale, per avere pace e felicità, non basta nulla che sia meno di Te, e quindi non basta a se stessa*»⁵.

Dio si prende cura dell'uomo perché lo chiama, lo desidera come suo compagno, amico con cui condividere la sua eterna beatitudine e la sua vita divina.

La scoperta del senso, del fine dell'esserci dell'uomo coimplica la scoperta delle *condizioni strutturali* dell'uomo. Se l'uomo deve raggiungere quel fine, deve essere fatto in un certo modo: deve essere adeguato, proporzionato allo scopo. Che cosa significa tutto questo? Significa *essere persona*: solo la persona è tale da poter essere orientata ad un tale scopo. Essa infatti è soggetto — capace di conoscere ed amare — incorruttibile ed eterno, cioè spirituale.

Tommaso quindi concluderà: «*la persona indica ciò che di più perfetto esiste in tutta la natura, la sussistenza in una natura razionale*»⁶. Cioè: non si può essere più che una persona. Il grande dottore della Chiesa scrive che «*se Dio si è fatto uomo è stato per istruirci della dignità della natura umana*»⁷.

In questa percezione dell'incomparabile perfezione della persona sono state viste due verità implicite.

La prima: l'uguaglianza quanto all'essere fra le persone umane. Non si può essere persona più di un'altra. La dignità ontologica di ogni persona umana è identica.

La seconda: essendo ciò che di più perfetto esiste, nessuna persona umana è ordinata ad un bene creato, come mezzo verso il fine o parte in funzione del tutto. Ogni persona umana è una realtà che precede lo Stato, e lo trascende. Ogni persona umana trascende l'intero universo creato sia nel suo aspetto materiale sia nella sua organizzazione sociale.

2. Nella storia dell'Occidente è accaduto un evento spirituale sul quale non rifletteremo mai abbastanza. Comincio col descriverlo con un esempio. Immaginiamo un rovetto ardente. Da esso escono tante scintille, che si staccano dal rovetto, senza che a lungo andare si spenga a causa di questo.

Il Vangelo della vita, vero rovetto ardente acceso nella coscienza dell'Occidente, ha sprigionato alcune scintille, che pur avendo avuto origine dal rovetto, hanno vissuto di vita propria.

La prima e più importante scintilla è stata la scoperta dell'uomo come persona, come un soggetto di incomparabile dignità.

La scoperta della persona, sprigionatasi dal Vangelo della vita, ha generato poi una cultura politica, nella quale si sono riconosciuti anche coloro che, pur non avendo accolto nella fede il Vangelo della vita, sono guidati da un uso retto della ragione. In parole più semplici: il Vangelo della vita ha generato la democrazia occidentale.

Intendo democrazia non in senso meramente procedurale, ma sostanziale: la democrazia come riconoscimento della precedenza e superiorità della persona sullo Stato; affermazione politica della dignità di ogni persona, della conseguente ugua-

³ SØREN AABYE KIERKEGAARD (1813-1855), *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, C.S.S.R. (1911-1995), Sansoni, Firenze 1972, pp. 259-611 (p. 268).

⁴ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-IIae, 1, q. 93, a. 2.

⁵ SANT'AGOSTINO, *op. cit.*, libro XIII, 8, 9.

⁶ SAN TOMMASO D'AQUINO, *op. cit.*, 1, q. 29, a. 3.

⁷ *Ibid.*, 3, q. 1, a. 2.

gianza di ciascuna a ciascuna e non ordinabilità delle medesime ad un tutto ritenuto superiore.

Non è possibile seguire tutto il percorso di questo processo culturale. Mi limito ad accennare solo ad un particolare di non secondaria importanza.

Uno degli aspetti più travagliati di questo processo è stata la faticosa determinazione del *criterio scriminante* fra l'essere persona ed il non-essere persona.

Via via furono superati vari criteri: l'appartenenza ad una classe sociale piuttosto che un'altra — si pensi alla distinzione schiavi-liberi —; l'appartenenza ad una razza piuttosto che un'altra; la "funzionalità sociale" — attitudine verso l'ammalato —; ed altro ancora. Questo travaglio non è ancora finito.

Ma la posizione più personalista è giunta alla conclusione seguente: *essere persona coincide con l'essere un individuo appartenente alla specie umana*. Nulla di più e nulla di meno è richiesto. È questa oggi la vera battaglia per l'affermazione della persona: esiste un solo criterio per distinguere chi è persona e chi non è persona, l'appartenenza biologica al genere umano.

Molte sono le argomentazioni per dimostrare questa affermazione. Mi limito, per brevità, ad una sola.

Se, oltre al fatto biologico, il riconoscimento della persona esigesse una qualità ulteriore, anche i diritti conseguenti allo statuto di persona dipenderebbero dalla qualità suddetta, sarebbe condizionati da essa. Ora chi decide quale deve essere questa qualità? Ovviamente, con una procedura o altra, sarebbe la comunità umana già costituita. Ne deriverebbe che i diritti fondamentali della persona sarebbero condizionati dalla generosa concessione di altri. Ma i diritti umani fondamentali non vengono conferiti o concessi, ma rivendicati da ciascuno con uguale forza cogente.

«I diritti delle persone sono in generale diritti incondizionati soltanto quando essi non vengono fatti dipendere dall'adempimento di qualche condizione qualitativa, della cui esistenza decidono coloro che sono già membri della comunità giuridica»⁸.

Una considerazione, prima di procedere, sulla quale ora non ho tempo di fermarmi. Lo scaricamento del concetto di generazione e quindi

di genealogia, quali si ha là dove si riconosce il carattere coniugale alla convivenza omosessuale, può a lungo termine essere devastante sulla identificazione della persona mediante il criterio della appartenenza biologica al *genus humanum*. E quindi sulla fondazione dei diritti incondizionati di ogni persona.

3. Abbiamo finora fatto, in sostanza, tre affermazioni: a) il Vangelo ha generato nell'uomo la coscienza di essere "qualcuno" e non semplicemente "qualcosa" di incomparabile dignità; b) questo fatto spirituale ha prodotto la categoria metafisica, etica, e giuridica di persona, base delle nostre democrazie occidentali; e c) questa categoria, vero *primum metaphysicum*, *primum ethicum* e *primum juridicum*, benché partita dal Vangelo, si è mostrata come condivisibile da ogni retta ragione.

Ma che cosa è accaduto in Occidente? Il seguente evento culturale. Poiché la categoria di persona è pensabile senza la divina Rivelazione, cioè senza la fede, poiché essa è *opus rationis et non fidei*, è possibile costruire un *humanum*, un sociale umano, fondato sul primato della persona, anche prescindendo o negando Dio. In ordine alla custodia del primato della persona, è del tutto irrilevante l'esistenza di Dio, ed il rapporto della persona con Dio medesimo.

Una tale progettazione era destinata al fallimento, per due ragioni fondamentali, le quali poi sono le due strade che il fallimento ha percorso e sta percorrendo.

La prima. La persona è radicata nella natura. Anzi, abbiamo detto che è un fatto biologico il criterio di appartenenza di qualcuno alla comunità di persone.

Tuttavia, se scompare dalla coscienza umana l'idea di creazione, la persona non potrà che ridursi ad essere il risultato fortuito, casuale di forze impersonali. Non solo, ma, soprattutto, essa non godrà di nessuna sporgenza, trascendenza nei confronti della natura, come oggi la ricerca neurologica mira a dimostrare.

La seconda. La persona diventa consapevole della sua dignità in ragione del referente con cui è in relazione. Se un mandriano passasse tutto il suo tempo con le mucche, egli si "sentirebbe persona" a riguardo delle mucche. È una misura ben limitata. Se una persona ha a che fare con persone socialmente importanti — è chiamato spesso da loro; ne chiedono i consigli... —, egli si "sentirebbe persona" in misura ben superiore.

⁸ ROBERT SPAEMANN, *Persone*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2005, p. 241.

Possiamo dunque dire: la misura della coscienza di essere persona è data dai suoi referenti. Se il referente è infinito, cioè è Dio, la dignità ha una qualche infinità; se il referente è sempre ed esclusivamente limitato, la persona non avrà mai coscienza della sua intera verità. E pertanto sarà sempre esposta al gioco di forze impersonali e del potere. Conferma: il secolo più irreligioso, il secolo XX, ha conosciuto le due più tremende dittature, quella nazionalsocialista e quella comunista.

La cultura occidentale in cui viviamo si trova dunque in questa condizione: vive su affermazioni di cui nega i presupposti.

Come si può uscire da questa situazione? Papa Francesco lo va dicendo ogni giorno: la Chiesa deve uscire dalle sagrestie ed evangelizzare il Vangelo della vita. Solo in questo modo si attizza continuamente il fuoco di quel rovetto dal quale parte la scintilla dell'affermazione della dignità incomparabile di ogni persona.

In questo modo i credenti, evangelizzando, aiutano anche coloro che vedono colla loro ragione la dignità di ogni persona, e pur non credendo, non negano la rilevanza della fede cristiana.

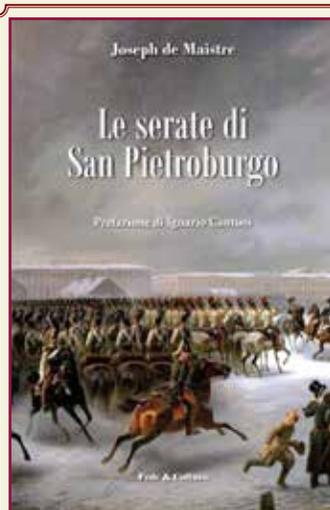
Ma questo discorso è un po' generico. La testimonianza al Vangelo della vita è particolarmente inequivocabile — direi: è pura testimonianza — quando è affermata la dignità incomparabile di quella persona umana che può esibire un solo titolo di riconoscimento: l'appartenenza biologica al genere umano. La persona umana già concepita e non ancora nata si trova in questa condizione. Le minoranze che rendono questa testimonianza, in pubblico, che custodiscono dentro la città la certezza del primato della persona, impediscono che siano erose le fondamenta di ogni edificio sociale che non voglia imbarbarirsi.

«Il frammento evangelico suscitò e suscita nel cuore dell'uomo questa irrefrenabile esigenza di dignità»⁹.

Potrei riassumere tutto ciò che ho detto con un profondo aforisma di Nicolás Gómez Dávila (1913-1994): «ciò che non è persona in fondo non è nulla»¹⁰.

⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, del 7 dicembre 1965, n. 26; in *Enchiridion vaticanum*, vol. 5, 1, n. 1.482.

¹⁰ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *In margine ad un testo implicito*, trad. it. parz., Adelphi, Milano 2001, p. 88.



È in libreria la nuova edizione italiana — la prima era apparsa a Napoli nel 1827 e l'ultima nel 1971 nella mitica collana *Tradizione* della Rusconi di Milano, ideata e diretta dal compianto Alfredo Cattabiani (1937-2003) — del classico del pensiero contro-rivoluzionario europeo *Le serate di san Pietroburgo. Colloqui sul governo temporale della Provvidenza* (Fede&Cultura, Verona 2014, € 28;

traduzione e annotazioni di Carlo Del Nevo), corredato da un'ampio saggio-prefazione (pp. 6-46) del giovane studioso piacentino Ignazio Cantoni.

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



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



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

Ex libris

ROBERT SPAEMANN e REINHARD LÖW, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, trad. it. e cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda, prefazione del card. Camillo Ruini, Ares, Milano 2013, 464 pp., € 19,50.

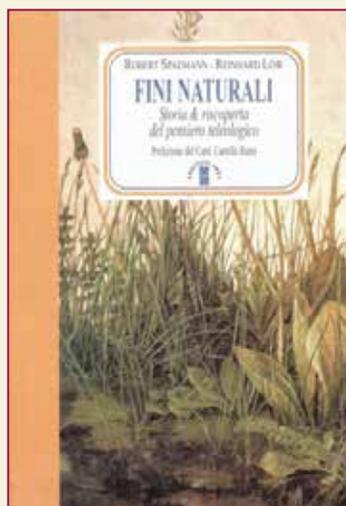
La domanda sul “perché” è in qualche modo il “filo rosso” che lega la riflessione filosofica di Robert Spaemann sin dagli anni della frequentazione del Collegio filosofico di Joachim Ritter (1903-1974), in cui ha iniziato a esercitarsi in una ermeneutica della modernità caratterizzata dalla categoria di “scissione”. La questione teleologica diventerà il nucleo principale per accostare il fenomeno del moderno che si presenta in opposizione a tutta la storia che lo precede. Esso è per così dire un progetto aperto, interminabile, la cui conclusione e sostituzione con una nuova epoca coinciderebbe con il suo fallimento.

La risposta all’interrogativo ha dei presupposti, che vanno quanto meno accennati. Ci si chiede “perché?” nel momento in cui è successo un qualcosa che ha turbato uno stato di normalità in cui l’uomo si trova. Il primo presupposto di questa domanda, allora, è proprio quello di ricostituire «una condizione di familiarità con il mondo grazie alla quale la risposta appare effettivamente come risposta» (p. 45). Il secondo presupposto è la conseguenza del primo, ovvero: se tutto nel mondo fosse familiare non ci sarebbe neanche la necessità di domandarsi il perché. Ciò indica anche una progressione con cui noi entriamo a far parte del mondo, attraverso un atteggiamento di “fiducia originaria”. In questa ottica, esistono due modi di relazionare il nuovo al già conosciuto, i quali corrispondono alle due direzioni che la risposta può prendere e che racchiudono le operazioni cognitive di cui la ragione umana è capace. La prima modalità evoca una ragione “comprendente”, in cui si gioca tutta la centralità della struttura della volontà dell’uomo e che implica consapevolezza, libertà e responsabilità. Secondo Spaemann: «ad ogni domanda circa il “perché?” rivolta all’uomo che agisce, la risposta risulta soddisfacente solo quando essa rivela una struttura intenzionale a noi accessibile» (p. 49). La seconda modalità si appella a una ragione strumentale e orbita nell’ottica della spiegazione, quindi, indaga e organizza un sistema di leggi e di condizioni antecedenti che ne giustificano l’accadere. Sorge, qui, allora una concatenazione di cause e di effetti che costituisce un rimando ulteriore, tendenzialmente infinito, nella ricerca di una legge naturale che possa spiegare l’evento e ricondurre alla normalità del quadro iniziale.

I nodi problematici stanno allora nel coordinamento fra le due risposte, che nella storia del pensiero occidentale hanno preso svariate direzioni. Su questa scia si dipanano le riflessioni di Spaemann, che puntano alla comprensione della struttura teleologica della realtà, della sua importanza filosofica in età antica e medievale (cfr. capp. I-III) e del suo progressivo, ma deciso e “originale” abbandono a opera del nominalismo medievale (cfr. cap. IV), il cui lascito è stato pienamente valorizzato ed esteso dalla modernità, giunta fino alla concezione di una realtà totalmente de-teleologizzata, priva di finalità. Non sono di certo mancati tentativi di mediazione fra teleologia e meccanica universale (cfr. cap. V) — Gottfried Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754) e Immanuel Kant (1724-1804) —, ma l’equilibrio fra la posizione “comprendente” teleologica e quella meccanico-causale è ravvisata dal pensatore tedesco nelle direzioni concettuali che da Platone (428/427-348/347 a.C.) e soprattutto da Aristotele (384/383-322 a.C.) giungono fino e si rafforzano grazie all’apporto della teoria

creazionistica cristiana con Tommaso d’Aquino (1225-1274). Qui ogni ente viene interpretato secondo il suo fine e non semplicemente secondo la sua *causa efficiens*. Da questo scaturiva una ermeneutica della struttura del mondo di tipo antropomorfo, per cui la persona umana diveniva il paradigma di comprensione degli altri esseri viventi e dell’intera natura. Tale approccio prevedeva uno stato di alleanza e non di opposizione fra uomo e natura. Con la modernità si ha, invece, una inversione della teleologia a mera autoconservazione e l’*entelechia* aristotelica è bollata da Francesco Bacone (1561-1626) come «*virgo deo consecrata quae*

nihil parit»; da allora si è sviluppato un lungo ed accidentato percorso — ben delineato da Spaemann — che, fra naturalismo e spiritualismo, ha scisso l’unità fra naturale e razionale, prediligendo la spiegazione causale, adottata dalla scienza che è concepita come il nucleo principale della modernità (cfr. cap. VIII). Esito ultimo, secondo Spaemann, è il paradigma evolutivistico che si presenta come un “finalismo senza fini”, giocato nella sostituzione della teleologia con la teleonomia — sulla cui netta differenziazione dedicherà l’ultimo capitolo (cfr. cap. XI) — e il funzionalismo sistemico di Niklas Luhmann (1927-1998). Il sostrato teorico dell’evoluzionismo, al di là dei suoi risultati scientifici, si annuncia, soprattutto ai nostri giorni, come una dottrina che va al di là della scienza, costituendosi in una posizione ideologica. Esso sta tutto nell’offerta di prospettive, ritenute realistiche, secondo cui esiste soltanto un continuo svolgimento del divenire in cui l’attenzione esclusiva è riservata al mero processo senza particolari considerazioni per il soggetto che questo processo descrive e pensa, anzi il soggetto umano è inglobato — insieme alla religione — nella funzione di questo stesso divenire. La scien-



za moderna in questi termini giunge al ruolo di paradigma giustificando i suoi assunti con la verità che essa stessa costituisce, per cui il conoscere è sempre un conoscere scientifico. Si compie così l'esclusione della ragione comprendente nella esaltazione di una "Scienza" considerata come teoria totale della realtà. Tuttavia, c'è un ambito di "resistenza" che definisce l'esperienza singolare dell'uomo che l'evoluzionismo non può scalfire: è l'irriducibilità della negatività, che si esprime come dolore, come conoscenza della diversità (non-"io") e nell'idea dell'assoluto. Tali esperienze rimandano ad un punto che non è più funzionalizzabile o spiegabile secondo i canoni del naturalismo, aprendo così ancora una volta la possibilità per una visione polare rispetto a quella della scienza. In questo senso si vagliano anche le varie prospettive che si sono consolidate come teleologiche e la loro possibilità di esser adeguatamente giustificate, affrontando la stagione idealistica e il rullo nichilistico di Friedrich Nietzsche (1844-1900) (cfr. cap. VI-VII).

Spaemann, a questo punto, dopo aver vagliato le possibilità di critica all'antiteologismo (cfr. cap. IX) provenienti dalla biologia, rintracciabili nell'alveo dello stesso evoluzionismo, dalla filosofia analitica, si chiede se sia proprio possibile fare a meno della visione teleologica e abbozza un quadro in cui è descritta la possibilità della riscoperta della teleologica (cfr. cap. X). Se tutto fosse natura, così come intesa dalla scienza moderna, «l'uomo non sarebbe propriamente un essere ragionevole, la sua ragionevolezza non potrebbe essere "ragionevole", egli sarebbe soltanto un evento biologico tra tanti» (p. 328). Il discorso sulla teleologia afferisce, quindi, a considerazioni su come l'uomo concepisce la sua esistenza e la sua esistenza culturale, a partire dalla sua vita, intesa come esperienza vissuta. Il riconoscimento della teleologia è legato, dunque, ad una nostra decisione, per cui non si dà neanche alcuna necessità teoretica, ma morale. È un vero e proprio atto di libertà che decide sulla mo-

dalità con cui noi vogliamo stare al mondo. Lo statuto della teleologia rimanda allo statuto più intimo dell'umano e ci interroga se semplicemente ci riteniamo l'esito di un processo evolutivo biologico o come un *Selbstein*, un esser-sé, ovvero una identità propria, con cui acquista un senso riferirsi anche a concetti come dignità umana. *Selbstein* è il termine che il pensatore tedesco utilizza per significare l'essere della persona, quello di un soggetto, di una sostanza individuale che ha l'essere di per sé ed è costituito teleologicamente.

È altresì, esperienza di ciascuno di noi quella di non concepirci come oggetti inerti, o semplici presenze, ma come persone, contrariamente all'impostazione oggettivistica dell'ontologia moderna, noi percepiamo un qualcosa che sta per se stesso al di là della mera oggettualità. Il caso paradigmatico della sostanzialità, per Spaemann, è rinvenuto nella soggettività, per cui di essa – aristotelicamente – tutto è predicato, senza che sia il predicato di nulla. Dunque, è un modo assoluto, secondo la modalità dell'immagine. Il riconoscimento di questa immagine, l'uomo è capace di compierlo, non solo in relazione a se stesso, ma anche in relazione agli altri uomini. La necessità del pensiero teleologico sta proprio nella possibilità, non di spiegare, ma di comprendere innanzitutto le azioni umane. Ma per il pensatore tedesco l'uomo è capace di uno sguardo teleologico anche sul resto della realtà. Questa dinamica antropomorfa permette di giocare l'intenzionalità del conoscere rendendo presente l'altro "in se stesso" attraverso una rappresentazione simbolica. Lungi dal risucchiarlo, solo attraverso una comprensione teleologica l'altro può essere visto nella sua inseità. Ciò apre una nuova dimensione nei rapporti dell'uomo con la sua natura e con la natura che lo circonda, che Spaemann, interrogato dalle questioni bioetiche del nostro tempo e dalla crisi ecologica, esprime allargando l'imperativo kantiano: «in verità vale il fatto che noi dobbiamo impiegare tutto ciò che ha il carattere dell'esser in sé, che dunque viene afferrato teleologicamente, non solo come mezzo, ma sempre anche come fine» (p. 356). Da queste considerazioni ne deriva un impegno etico con cui si guarda alla natura attraverso sì una gerarchia di fini per cui l'inferiore serve al superiore, ma l'accento è posto sul fatto che la natura non è semplicemente un potenziale di sfruttamento, bensì si presenta all'uomo nel suo potenziale simbolico che ci permette di pensarla non solamente in termini scientifici, ma ulteriormente ad esempio, secondo criteri estetici. Questa "eccedenza" dell'essere vivente, ma non solo, non è spiegabile dal paradigma evoluzionista e l'unica modalità per poterla cogliere è la relazione contemplativa che l'uomo può instaurare con essa, come realtà *gratis data*. In questi termini, compito etico dell'uomo è quello di essere allo stesso tempo signore e custode del creato, lasciando essere ciò che è. In questo senso, è opportuno che si tenga ben fermo il dualismo tra la ragione comprendente che si occupa dei fini ultimi e di cui la filosofia dovrebbe essere il luogo specifico e la ragione strumentale che designa le operazioni della scienza. Ogni tentativo, sia idealistico che materialistico, di superare l'una o l'altra modalità produrrà semplice-



(dal settimanale *Tempi*)

mente una riduzione dell'una concezione all'altra e viceversa, a meno che non si accetti il presupposto della creazione, per come ci è stato mediato dalla tradizione ebraico-cristiana, e non nei termini del creazionismo statunitense. Ciò permetterebbe di riconoscere l'identità propria delle singole cose, aventi ognuno una intenzionalità immanente, che non elude il loro poter essere spiegate. La prospettiva metafisico-teologica della creazione, infatti, non pregiudica i risultati della ricerca scientifica intorno alla condizione dei fenomeni, ma immette una superiore visione per cui tutto ciò che accade ha un'eccedenza che non può essere spiegata, ma può essere vista. Di questo "vedere" si nutre certamente l'esercizio della filosofia.

Daniele Fazio

ALFREDO MANTOVANO e DOMENICO AIROMA, *I(r) rispettabili. Il consenso sociale alle mafie, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, 160 pp., € 14.*

Quello delle mafie è un tema lungamente approfondito e dibattuto. In questo testo agile e scorrevole i due autori hanno voluto concentrare l'attenzione su un aspetto in particolare: il consenso del quale tali associazioni godono presso le realtà sociali nelle quali operano. Lo fanno da addetti ai lavori con una notevole esperienza nel campo della lotta alla criminalità organizzata. Alfredo Mantovano, infatti, che ha redatto la prima e la terza parte del testo, è magistrato della Corte di Appello di Roma, è stato deputato nella XIII e XVI legislatura e senatore nella XV, inoltre dal 2001 al 2006 e dal 2008 al 2011 ha ricoperto l'incarico di sottosegretario dell'Interno con delega alla pubblica sicurezza, al racket e alla presidenza della commissione sui programmi di protezione dei testimoni; Domenico Airoma, invece, autore della seconda parte, è procuratore della Repubblica aggiunto presso il Tribunale di Cosenza; è stato sostituto procuratore alla Direzione Distrettuale Antimafia di Napoli — città presso il cui tribunale ha svolto anche l'attività di giudice alle indagini preliminari (GIP) — e, dal 2004, è stato incaricato dal Ministero della Giustizia, dal Consiglio Superiore della Magistratura (CSM) e dalla Commissione Europea di svolgere missioni in Europa Orientale e in Asia Centrale nell'ambito dei progetti di riforma dei sistemi giudiziari degli Stati di queste aree.

Nel libro, dedicato ad Antonio Manganelli — capo della polizia, fino alla sua morte avvenuta nel marzo del 2013 a 63 anni — e arricchito da un'appendice con l'elenco dei più pericolosi mafiosi latitanti catturati negli ultimi vent'anni (cfr. pp. 139-148), il feno-

meno del consenso sociale alle mafie viene descritto secondo la tripartizione — che dà il titolo ai tre capitoli — anamnesi, diagnosi, terapia.

Nella prima parte Mantovano analizza il radicamento sociale della mafia attraverso la descrizione di come questa si attegga in vari ambiti. Osserva, in particolare, le reazioni negative di molti concittadini alla notizia dell'arresto del boss della propria zona e le difficoltà dell'amministratore pubblico che decide di contrastare il sistema criminale: entrambi — il malavitoso e l'amministratore — hanno bisogno del consenso, infatti da un lato il boss «[...] non può vivere in paese in assenza di una comunità che lo copre, dall'altro il primo cittadino che prova a far cambiare rotta non riesce ad amministrare in assenza di una comunità che lo sostenga realmente» (p. 13). Restando ancora sul tema degli arresti, di particolare gravità appare anche la solidarietà spesso espressa dal contesto sociale di riferimento del criminale nel momento del suo ingresso e della sua uscita dal carcere (cfr. p. 17). Tale benevolenza è conseguita e accresciuta da parte della criminalità organizzata attraverso azioni sostitutive rispetto a quelle dello Stato, con interventi solidaristici e di tutela di diritti e d'interessi leciti attraverso metodi illeciti (cfr. pp. 18-21) e di controllo dei fenomeni di microcriminalità e di punizione di comportamenti particolarmente eclatanti e disdicevoli (cfr. pp. 21-23). Ma addirittura fin troppo spesso

si assiste alla manifestazione di pubblico onore — resa non solo da parte di privati cittadini ma anche da parte delle autorità locali — in occasione, ad esempio, dei funerali di soggetti dal chiaro profilo criminale, circostanza che, fermo restando la pietà dovuta ai defunti, lascia — per dire il meno — perplessi di fronte a quello che evidentemente «[...] è un problema di sensibilità in senso lato culturale, e coinvolge tutti, a cominciare dalle autorità politiche del territorio» (p. 28); si tratta di un riconoscimento "istituzionale" che i mafiosi riescono spesso a ottenere con una sorprendente facilità anche in vita attraverso una rete di contatti politici, culturali e accademici che ne avvalorano la rispettabilità (cfr. pp.

28-32). Facilità che si manifesta anche nell'utilizzo dei mass media, come è avvenuto in particolare, secondo la precisa descrizione che ne fa Mantovano nel libro, in occasione dell'attentato del 19 maggio 2012 davanti all'Istituto professionale Morvillo-Falcone di Brindisi, quando molti dei vertici storici della Sacra Corona Unita riuscirono a rilasciare interviste a quotidiani e telegiornali, anche nazionali, che concessero loro spazio e visibilità «[...] senza porsi il problema se l'insistenza a prendere le distanze e a presentarsi come "buoni", in linea col trend degli ultimi anni, non corrisponda allo sforzo di avvicinamento della popolazione, a sua volta funzionale alla operatività della mafia di oggi» (p. 37). A suscitare simpatia verso i mafiosi, però, contribuiscono anche determi-



nate produzioni di cultura popolare, come le canzoni neomelodiche, un certo numero delle quali presenta dei testi apertamente elogiativi del fenomeno camorristico, tanto che in casi abbastanza significativi artisti e operatori del settore sono risultati contigui, quando non addirittura appartenenti, ad ambienti criminali (cfr. pp. 39-44). Discorso analogo potrebbe farsi per determinate serie televisive che presentano positivamente la figura dei malavitosi, fenomeno rispetto al quale si precisa che «è certamente da escludere che simili impostazioni delle fiction siano volute per creare consenso sociale alle mafie, ma non guasterebbe da parte di registi, soggetti e sceneggiatori una riflessione più accurata sulle modalità di rappresentazione, su dettagli e su sfumature» (p. 45). Altri ambiti attraverso i quali le mafie cercano di curare il proprio radicamento sul territorio sono, infine, quello religioso, perché ciò che all'organizzazione criminale interessa «in evidente contrasto con qualsiasi criterio di verità e di coerenza di vita, è il legame fra la fede radicata e la zona nella quale il clan opera» (p. 54) e quello del calcio «[...] perché permette di acquisire il consenso meglio e in misura maggiore di quanto può accadere con qualsiasi altra disciplina sportiva» (p. 57).

Nella seconda parte, Airoma individua invece la natura e le cause del fenomeno mafioso e della sua esistenza simbiotica all'interno del tessuto sociale, evidenti se si guarda alle storie-simbolo di alcuni giovani, ragazzi e ragazze, che alla mafia sono già organici, aspirano in una qualche maniera a farne parte o, comunque, non avvertono la portata negativa di questa organizzazione (cfr. pp. 67-72). Se questo è ciò che avviene, bisogna allora liberarsi dalla visione utopica che la mafia sia un corpo estraneo rispetto alla società nella quale opera, perché si tratterebbe di una «illusione ideologica che parte dalla cattiva descrizione del presente e del contesto nel quale viviamo» (p. 72), contesto nel quale non è solo il bisogno o la paura a creare il legame con la criminalità ma «a cercare l'aiuto della mafia sono persone appartenenti a categorie sempre più diversificate, e non sempre particolarmente disagiate» (p. 75), né è risultata fondata l'idea secondo la quale con il trionfo della modernità e la fine della cultura tradizionale sarebbe finita anche la mafia, tanto che «il tramonto della civiltà rurale, l'avvento della società industriale, la corrosione dei valori della famiglia e delle autorità sociali, lungi dal determinare la crisi del sistema mafioso, ne hanno invece favorito la impressionante e virulenta estensione» (p. 77). Per altro verso non è possibile liquidare il fenomeno mafioso come legato a un determinato territorio, il Meridione d'Italia, quando una delle organizzazioni attualmente più importanti a livello internazionale è la mafia russa, nata con la connivenza dei dirigenti del partito comunista sovietico e arricchitasi e rinforzatasi nei primi anni 1990 durante i governi di Mikhail Gorbaciov e Boris Eltsin (1931-2007) (cfr. pp. 78-81). Spiegare il crescente successo delle mafie passa allora dall'osservazione della crisi del modello sociale tradizionale cui sopra si è fatto riferimento: infatti la mafia «[...] ha sfruttato e continua a sfruttare proprio lo schema familistico per rispondere alla na-

turale domanda di protezione e di identità di uomini ridotti alla nudità sociale: di uomini, cioè, privati di quei naturali abiti sociali che famiglie più grandi — le comunità territoriali e di lavoro, le parrocchie, le istituzioni sociali e politiche — assicuravano loro» (p. 82). Airoma afferma, dunque, che la mafia attecchisce presso quelle comunità ove, di fronte ai bisogni insoddisfatti da parte dello Stato, «[...] viene loro incontro una struttura — quella mafiosa — che si mostra in grado di provvedervi in modo totale, costante, apparentemente affidabile» (p. 89), anche se va notato che «se è vero che la mafia occupa i vuoti lasciati dalle comunità naturali e dalle istituzioni, è pur vero che per mettere radici c'è bisogno di un terreno; ed è questo terreno, cioè la società in sé, che va dissolvendosi» (p. 95). In definitiva, per andare al fondo della questione mafiosa — ponendola all'interno della più ampia questione antropologica — e per una lotta più efficace è necessario interrogarsi anche su «[...] quanto ha inciso sulla diffusione del consenso alla mafia, e sul suo radicamento, un relativismo che ha corroso nelle fondamenta il discrimine fra ciò che giusto e ciò che ingiusto, e che ha spazzato via la grammatica della moralità delle azioni» (p. 97).

Fin qui la condizione di fatto delle mafie e delle società nelle quali si radica: nella terza parte, autore Mantovano, vengono infine proposti alcuni percorsi curativi, fra i quali il più importante è la sottrazione ai malavitosi dei beni provenienti dall'attività illecita. Spiega infatti Mantovano che «oggi la frontiera più qualificante nel contrasto alla mafia coincide con la piena funzionalità del sistema di sequestro, di confisca e di destinazione dei beni accumulati dai mafiosi» (p. 103). C'è però ancora tanto da fare per rendere più veloce ed efficiente il sistema delle assegnazioni dei beni, in quanto «se, nonostante la magistratura abbia disposto la confisca di una casa o di un terreno, questi continuano a essere abitati o coltivati dal criminale o da persone a lui vicine, vuol dire che quanto ha stabilito il giudice, cioè lo stato, non conta nulla» (p. 108). Stesso discorso vale anche per la gestione di tali beni, e in particolare delle aziende, perché «[...] passare dalla gestione di un'impresa che, in mano a mafiosi, è sul mercato e occupa decine, se non centinaia, di persone, a una gestione effettuata attraverso l'amministratore nominato dal giudice che, se non chiude, comunque ridimensiona il fatturato e la capacità di competere significa dare ragione all'assioma secondo cui "la mafia procura il lavoro e lo Stato lo toglie"» (p. 110). E, ancora, a dover essere migliorato è il sistema di risarcimento previsto dal Fondo di Solidarietà Antiracket che «[...] va reso più omogeneo e più efficace» (p. 118), di concerto con l'associazionismo che, in questo ambito, quando opera in maniera autentica, dimostra che «[...] esistono fasce del corpo sociale che si organizzano per recuperare il consenso per sé e per le istituzioni, rischiando quotidianamente» (p. 125). Accanto agli interventi istituzionali e a quelli delle associazioni specializzate vi deve però essere l'impegno di tutti: della Chiesa — nel libro richiamata ricordando il celebre discorso di Giovanni Paolo II (1978-2005) del 9 maggio 1993 nella Val-

le dei Templi ad Agrigento (cfr. p. 126) —; di quanti s'impegnano nell'organizzare attività sportive fornendo «*la terapia di un sano agonismo, della fedeltà a regole fatte a misura d'uomo, della generosità a cui si viene sollecitati dall'esempio che si riceve*» (p. 135), dei giovani che devono decidere «*[...] di non delegare ad altri il proprio futuro, di costruirlo con gesti densi di significato, e di recitare la propria parte in prima persona*» (p. 138). Certamente combattere contro la criminalità organizzata è un compito molto gravoso, anche perché spesso, come viene sottolineato alla fine del libro, «*nella lotta alle mafie ci sono pochi giocatori e molti spettatori, e di questi troppi fanno il tifo per la squadra sbagliata*» (p. 138), ma la vittoria è possibile se sempre più persone si decideranno a «*[...] scendere in campo e a giocare dalla parte giusta*» (p. 138).

Al lettore non resta allora che scegliere di dare il proprio contributo in questa importante “partita”.

Luca Basilio Bucca

OSCAR SANGUINETTI, *Cattolici e Risorgimento. Appunti per una biografia di don Giacomo Margotti*, D'Ettoris Editori, Crotone 2012, 160 pp., € 15,90.

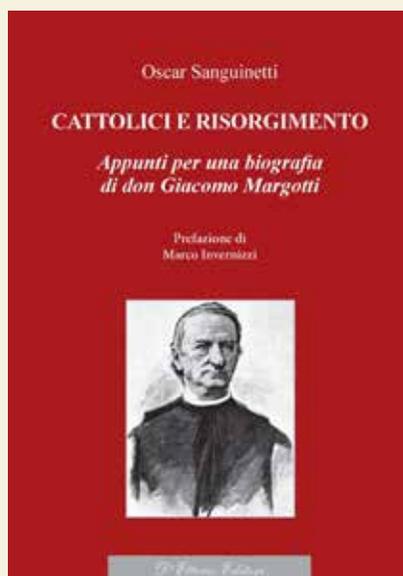
Con questo vivace profilo biografico del sacerdote e teologo intransigente Giacomo Margotti (1823-1887) viene inaugurata presso l'editore crotone D'Ettoris una nuova collana, intitolata *Biblioteca di studi conservatori* e diretta da Oscar Sanguinetti. Il progetto, così come *Cultura & Identità*, nasce proprio dal desiderio di far conoscere a un pubblico il più ampio possibile temi contenuti e figure di riferimento che sarebbero distintivi di una qualsiasi cultura politica che si richiami, anche vagamente, al conservatorismo, ma che per vari motivi nel nostro Paese finora sono stati poco coltivati. In questo senso don Margotti rappresenta un modello e un autentico precursore, ancora tutto da scoprire. La sua vicenda biografica, infatti, s'incrocia con gli anni tormentati del Risorgimento o, *rectius*, della Rivoluzione italiana d'importazione “illuminata” francese, attraversandone — come cattolico impegnato nella società, oltre che come consacrato — da protagonista tutte le premesse, i conflitti e le conseguenze.

Come spiega nella prefazione Marco Invernizzi, in effetti Margotti «*ligure trapiantato a Torino, cattolico militante, sacerdote e teologo, giornalista per obbedienza e vocazione, ha diretto per decenni uno dei maggiori quotidiani nazionali, L'Armonia Cattolica*» (p. 9) combattendo «*vis-à-vis la Rivoluzione*» (*ibidem*) al pari di quanto fe-

cerò altri cattolici intransigenti della sua epoca, a cominciare dallo stesso Papa beato Pio IX (1846-1878) e da san Giovanni Bosco (1815-1888), suo amico ed estimatore. E proprio gl'intransigenti — prima “vinti” dalle vicende politiche e culturali e poi umiliati da una storiografia dominante impunemente partigiana — costituiscono qui l'interesse primario dell'Autore: essi, osservati *ex post*, rappresentano infatti non solo, né semplicemente, i cattolici tradizionalmente più fedeli al Papa, che ritenevano ingiusta l'abolizione del potere temporale, ma anche quelli che allora avevano compreso di più e meglio il carattere fondamentalmente anticattolico del Risorgimento, che fuori dalla retorica nazionalistica e filo-sabauda si qualificava sempre più per essere una vera e propria rivoluzione culturale e sociale con l'obiettivo ambizioso di creare un nuovo *ethos* e una nuova anima — da qui il culto della “religione civile” laica —, in antitesi con il glorioso passato che univa dal Nord al Sud il variegato corpo sociale della Penisola e riposava invece anzitutto sulla plurisecolare tradizione religiosa cattolica, per sua natura universale.

Così, «*gl'intransigenti rappresentano una posizione culturale che unisce la maggioranza dei cattolici militanti del XIX secolo, riuniti nell'Opera dei Congressi, il nome ufficiale del movimento cattolico dal 1874 al 1904*». Tuttavia, proprio in ragione delle loro scelte e della loro visione contro-rivoluzionaria «*[...] non potevano piacere a quei cattolici che fino a pochi anni fa hanno monopolizzato l'interpretazione della storia del movimento cattolico in un senso “democratico”, cioè di accettazione e di subordinazione alle interpretazioni ideologiche prevalenti, crociana, gentiliana o gramsciana*» (p. 10). Ecco perché, citando ancora Invernizzi, «*[...] è importante riscoprire queste figure [...] perché senza di loro il mondo cattolico oggi non sarebbe così come è*» (p. 11). Un esempio? «*Senza gl'intransigenti non ci sarebbero state le banche cattoliche, le casse rurali e le società di mutuo soccorso, quella rete sociale nata attorno alle parrocchie che ha resistito fino ai nostri giorni, le opere di cui spesso si parla a proposito del principio di sussidiarietà della dottrina sociale della Chiesa. Senza gl'intransigenti, che hanno segnato soprattutto alcune regioni con la loro azione di costruzione delle opere sociali, non riusciremmo a capire perché proprio la Lombardia e il Veneto sono fra le zone dove il cattolicesimo sociale ha realizzato una rete che ha profondamente inciso sulla cultura di queste popolazioni preservandole più di altre da penetrazioni ideologiche anticristiane*» (*ibidem*).

Nei successivi tredici capitoli che compongono l'opera, Sanguinetti tratteggia il profilo a tutto tondo di questo singolare — quanto oggettivamente eroico — prete-giornalista, coraggioso e brillante animatore delle battaglie delle idee a mezzo stampa che mise tutte le sue



forze al servizio della causa della Chiesa perseguitata e della difesa del Vangelo *ad maiorem Dei Gloriam*. Di lui, annota l'autore in esordio, oggi si ricordano poche cose, tra cui il fatto che fu l'inventore dell'appello «*né eletti, né elettori*» in occasione delle *prime elezioni politiche unitarie nel 1861*» (p. 13) e che sarà poi di fatto confermato dalla Santa Sede tramite il Sant'Uffizio come linea ufficiale nel 1876. In realtà, Margotti fu molto di più: uno studioso colto — leggeva e citava frequentemente pensatori come Joseph de Maistre (1763-1821) e Juan Donoso Cortés (1809-1853) — e un osservatore attento dei fatti non solo ecclesiastici, ma anche e soprattutto civili e sociali che si svolgevano quotidianamente tutt'intorno a lui, tanto da interessarsi in prima persona alla cosa pubblica e farsi eleggere come deputato nel 1857 al Parlamento del Regno di Sardegna — elezione peraltro prima congelata e poi invalidata dal governo per supposto, ma in realtà inesistente, conflitto con una legge che vietava l'elezione di ecclesiastici in cura d'anime. Quindi, sarà il direttore e l'organizzatore di due delle più importanti testate del mondo cattolico dell'Ottocento, ovvero *L'Armonia* (1848-1863), il primo quotidiano cattolico intransigente, che farà parlare di sé attirando la repressione governativa per le sue critiche dirette all'esecutivo piemontese e registrando così una serie impressionante di multe e di sequestri. Fonderà in seguito *L'Unità Cattolica* (1863-1929), che diventerà nel tempo «*una delle più autorevoli e seguite testate della stampa italiana*» (p. 121) — esattamente la terza per diffusione nazionale, dopo *Il Secolo* di Milano e *L'epoca* di Genova —, nonché un organo di rappresentanza ufficiosa delle posizioni papali: «*coerentemente con la difesa a oltranza del potere temporale, dopo la breccia di Porta Pia il giornale uscirà a lungo — addirittura fino al 25 maggio 1898 — listato a tutto in segno di cordoglio e di protesta*» (p. 122). Il tutto sullo sfondo drammatico — e in gran parte rimosso, purtroppo, anche dalle ultime commemorazioni pubbliche — del più grande conflitto mai accaduto fra Stato e Chiesa nel nostro Paese.

Sanguinetti, fra gli altri dati, ricorda che all'indomani dell'unità politica, causa arresti e confini di numerosi vescovi, ben 108 diocesi della Penisola rimasero senza pastore: se non è questo un *unicum* e un *vulnus* ineguagliato, resta difficile comprendere quale altro possa essere.

Omar Ebrahimie

© RIPRODUZIONE RISERVATA



In memoriam

Eugenio Corti (1921-2014)

Pochi giorni or sono, il 4 di febbraio, il Signore ha chiamato a Sé lo scrittore Eugenio Corti.

Nato a Besana Brianza (Monza-Brianza), primo di dieci figli di un piccolo industriale tessile, laureato alla Cattolica di Milano, ha passato la maggior parte della sua vita fra la capitale lombarda e il suo paese, dove, nella propria casa, è spirato.

Con lui scompare una parte non piccola, né insignificante, del mondo cattolico italiano (e, dato che le nazioni davanti a Dio non esistono, del mondo cattolico *tout court*).

Figura notevole di letterato e intellettuale cristiano, uno degli ultimi esponenti di quel cattolicesimo lombardo — brianzolo, ovvero delle zone “bianche” a nord e a nord-est di Milano, per essere più precisi — di stampo borromaico, pio, colto, totalmente devoto alla Chiesa romana, indure, ordinato, prospero ma mai avaro verso chi ha bisogno, Corti è stato altresì il cantore di questo cattolicesimo e di questo popolo, che è il vero protagonista — in effetti è difficile trovarvi il “Renzo” o la “Lucia” da ricordare — dei suoi romanzi storici. Dall'aspetto nobile e popolare allo stesso tempo, tutto l'opposto dell'intellettuale moderno, Eugenio Corti è stato romanziere, storico, saggista, drammaturgo — era stato discepolo di uno dei pochi storici del teatro cattolici, Mario Apollonio (1901-1971) —, attivo operatore culturale. Fedele alle sue radici, anticomunista e poco sensibile alle lusinghe del “cattolicesimo democratico”, imperante nel mondo culturale italiano nel secondo dopoguerra, sarà sostanzialmente emarginato dall'*establishment*, letterario e non, progressista, ma le sue opere coglieranno in pieno la sensibilità di larghi strati del popolo dei lettori della Penisola, quelli più refrattari all'egemonia marxista e al programma “ortopedico e pedagogico” portato avanti dalle *élite* intellettuali “illuminate”. Grandissimo successo di pubblico avrà infatti il suo corposo romanzo a sfondo autobiografico *Il cavallo rosso* del 1983 — arrivato alla sua 27ª edizione (2010) e tradotto in più lingue —, la sua opera principale, scritto nell'arco di ben undici anni, autentica saga di un brandello non insignificante del popolo cristiano d'Italia attraverso la drammatica vicenda del secondo conflitto mondiale.

Alla guerra Corti parteciperà come sottotenente di complemento volontario di artiglieria, inviato a combattere sul terribile fronte russo, da cui riporterà un'esperienza indelebile, sia dell'orrore del conflitto e del valore dei commilitoni, sia del nazionalsocialismo hitleriano e del comunismo staliniano. Ma anche, dopo l'8 settembre 1943, come ufficiale aggregato al Corpo Italiano di Liberazione, inquadrato nella VIII Armata britannica, che risale la Penisola combattendo contro la *Wehrmacht*.

La narrazione de *Il cavallo rosso* si estende anche al dopoguerra, un'epoca apparentemente promettente per i cattolici, ma in realtà solo per quelli omologhi ai paradigmi allora trionfanti, come confermerà la bruciante delusione della sconfitta nel referendum contro il divorzio nel 1974, anno in cui la narrazione ha termine.

Scrittore dai poliedrici interessi, candidato al Premio Nobel, i suoi testi svariano dalla storia delle *Reduccionnes* gesuitiche del Paraguay al Medioevo, dal comunismo alla Democrazia Cristiana, dal Concilio Vaticano II all'antica Roma.

Ringraziandolo di quanto nella sua lunga vicenda terrena ha prodotto all'umile servizio del Vangelo e a beneficio dei fratelli nella fede, ci piace pensarlo nell'abbraccio del Risorto.

