

ISSN 2421-4736

# Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e umanistiche*

2017

Anno III  
Numero 5



ISSN 2421-4736

# Veritatis

*ISSN*

*Direttore*

*Capo Redattore*

*Comitato di Redazione*

*Comitato Scientifico*

*Direzione ed  
amministrazione*

*Editore*

*Progetto grafico*

*Indirizzo Web*

**«Veritatis Diaconia»  
is a Peer Reviewed Journal**

**Numero 5, anno III**

# Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis  
[gianandrea.de.antonellis@gmail.com](mailto:gianandrea.de.antonellis@gmail.com)

Gianandrea de Antonellis  
Concetta Di Bella  
Beniamino Di Martino

*vedi pagina seguente*

Prof. Mons. Filippo Ramondino  
viale Bucciarelli 48  
89900 Vibo Valentia  
Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti  
Corso Garibaldi, 95  
82100 Benevento

Attilio Conte

[www.sannium.org/veritatis-diaconia](http://www.sannium.org/veritatis-diaconia)

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico. Agli autori è richiesto adeguarsi alla metodologia della rivista e di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

**Primavera 2017**

**Comitato scientifico:**

- Gianni Fusco *Libera Università Maria Ss.ma Assunta - LUMSA, Roma*
- Gaetano Currà *Istituto Teologico Calabro di Catanzaro - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*
- Emilio Salatino *Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende, Cosenza*
- Foca Accetta *Deputazione di Storia Patria per la Calabria, Reggio Calabria*
- Pasquale Orazio *Conservatorio di Musica "Giuseppe Martucci", Salerno*

## Indice

Indice.....	3
Abstracts.....	5
Editoriale.....	9
FILIPPO RAMONDINO, <i>Sul senso del tempo futuro. Riflessioni aperte</i> .....	13
MIGUEL AYUSO TORRES, <i>Conservazione, reazione e tradizione. Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila</i> .....	21
MARIAGRAZIA ROSSI, <i>Monte di Pietà e mensa Arcivescovile a Benevento tra fine '800 e inizio '900. Due istituti ecclesiastici a confronto</i> .....	41
MAURO BONTEMPI, <i>Laicità: questa sconosciuta</i> .....	55
BENIAMINO DI MARTINO, <i>La conoscenza razionale di Dio nella Quaestio Secunda della Prima Pars della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino</i> .....	65
BENEDETTO XVI, <i>Le vie che portano alla conoscenza di Dio</i> .....	89
BENEDETTO XVI, <i>La ragionevolezza della fede in Dio</i> .....	93
FOCA ACCETTA, <i>Un milanese nella Calabria vicereale. Filippo Visconti, Vescovo di Catanzaro (1657-1664)</i> .....	97
Recensioni.....	115
GIOVANNI TURCO, <i>Valori e deontologia. L'assiologia di Nicola Petruzzellis</i> (Cristina Siccardi); STEFANO MANFERLOTTI, <i>Cristianesimo ed ebraismo in Joyce</i> (Ippazio Carbone); MATTEO LIBERATORE, <i>Il naturalismo politico</i> (Andrea Gasperini); JEAN OUSSET, <i>L'azione. Manuale per una riconquista cattolica politica e sociale</i> (Gianandrea de Antonellis); LO TROVATORE, <i>Ernesto il disingannato</i> (Luigi Vinciguerra)	
Riflessioni. <i>Su Giuseppe Segalla</i> .....	129
Gli Autori.....	135

# Abstracts

FILIPPO RAMONDINO, *Sul senso del tempo futuro. Riflessioni aperte*

La presente riflessione sul “senso del tempo futuro” parte dalla esigenza critica di ricercare i fondamenti antropologici per un’etica sociale cristianamente ispirata. È un primo personale tentativo di accostamento ad una tematica forte, poco dibattuta e meditata in ambito divulgativo, ma importante per la sua funzione pedagogica, in una prospettiva etica che vede e pone l’uomo come persona. Ho cercato di dare un ordine ad alcune idee che possono costituirsi fondamentali e fondanti, nate dalle letture o colte tra le righe di studi contemporanei che hanno aperto un primo dibattito sul finire del XX secolo.

This reflection on the "way of the future time" part of the critical need to research the anthropological foundations for a social ethics inspired by Christianity. It is a first attempt personal approach to a key issue, little debated and thought out within the popular, but important for its educational function, from an ethical perspective that sees and places man as a person. I tried to give an order to some ideas that may constitute fundamental and foundational, born or educated by reading between the lines of contemporary studies that have opened a first debate in the late twentieth century.

MIGUEL AYUSO TORRES, *Conservazione, reazione e tradizione. Una riflessione sull’opera di Nicolás Gómez Dávila*

Talvolta non risulta facile distinguere il reazionario dal conservatore o dal tradizionalista. Ciò se si considerano dal punto di vista dei comportamenti come da quello delle idee o anche dei movimenti in cui si incarnano. Il presente testo cercherà, in primo luogo, di chiarire queste differenze, senza nascondere le loro somiglianze: la dialettica classica, vale a dire perenne, tra due fenomeni che si somigliano mette in risalto gli elementi di differenza; mentre tra altri che si presentano come diversi, sottolinea ciò che li accomuna. Inoltre, a partire da alcuni elementi trovati nell’opera complessa e singolare del grande scrittore e pensatore Nicolás Gómez Dávila, si comprende con molta facilità come questo sforzo chiarificatore cerchi di profilare nel migliore dei modi la sua caratterizzazione intellettuale.

Sometimes it is not very easy to distinguish the Reactionary from the Conservative or the Traditionalist. Especially if we consider them from the point of view of behaviour as that of the ideas or also of the movements in which they embody themselves. The present text will look, in the first place, to clarify these differences, without hiding their similarities: the classical – id est perennial – dialectic between two similar phe-

nomena highlights the elements of difference; while among others that appear to be different, it emphasizes what unites them. In addition, starting from some elements found in the complex and singular work of the great writer and thinker Nicolás Gómez Dávila, we understand very easily how this clarification effort tries to profile in the best way his intellectual characterization.

MARIA GRAZIA ROSSI, *Monte di Pietà e Mensa Arcivescovile a Benevento, tra fine '800 e inizio '900. Due istituti ecclesiastici a confronto*

Il presente contributo, ha avuto come obiettivo una quanto più completa ricostruzione di fatti storici e religiosi, accadimenti politici, situazioni economiche, tutti inerenti due istituti ecclesiastici: il *Monte dei Pegni Orsini* e la *Mensa Arcivescovile* a Benevento osservati tra fine '800 e inizio '900. Questi due istituti, espropriati alla diocesi nel 1861 in seguito all'emanazione e all'entrata in vigore delle leggi sulle opere pie (1862 e 1890), furono oggetto, nel periodo in esame, di una serie di contese giudiziarie tra la Curia locale, privati e il Comune di Benevento. Gli arcivescovi beneventani, per lunghi anni, cercarono di recuperare l'istituto, arrivando ad intentare una serie di procedimenti giudiziari nei confronti di tutti coloro che rivendicavano diritti su tali beni. Le dispute sul Monte e sulla Mensa furono incentrate sull'identificazione della loro natura giuridica e sulle ricadute sociali legate all'estinzione di tali enti a Benevento.

The aim of this paper is the complete reconstruction of the historical and political events, and of the economic situations and aspects of the social and religious life, about the *Monte di Pietà Orsini* and the *Archbishop's Mensa* in Benevento, analysed between the end of '800 and early '900. These two institutions, expropriated to the diocese in 1861, after the adoption and entry into force of the law on charities (1862 and 1890), were the subjects, during the period under review, of a series of legal disputes between the local Curia, common private people and the Municipality of Benevento. The Archbishops of Benevento, for many years, tried to recover the institution, coming to bring a series of prosecutions against those who claimed rights to such property. The disputes on the *Mount* and the *Mensa* were focused on the identification of their legal nature and the social effects related to the extinction of such institutions in Benevento.

MAURO BONTEMPI, *Laicità: questa sconosciuta*

Il saggio sviluppa il tema della laicità proposto nel precedente numero della rivista, ponendo l'attenzione sul contributo di Joseph Ratzinger e della Chiesa durante il suo Pontificato, in difesa delle "regole" del rule of law rispetto alle esigenze e le istanze di libertà, autodeterminazione e multiculturalismo provenienti da società storicamente secolarizzate eppure sempre più complesse e confuse. La "proposta cristiana" di papa Benedetto intende fornire il proprio contributo contro gli eccessi del nichilismo, del superomismo, e dello stesso fondamentalismo religioso.

The essay focus on laity, the topic proposed in the previous number of the magazine. A particular attention is pointed to the contribution of Joseph Ratzinger and of the Church during his Pontificate in defence of the rule of law from the need and the demand of freedom, self-determination and multiculturalism of societies that although traditionally secularized, were becoming more complex and confused. In this perspective, the “Christian proposition” of the Pope Benedetto stands against the excesses of nihilism and the same religious fundamentalism.

BENIAMINO DI MARTINO, *La conoscenza razionale di Dio nella Quaestio Secunda della Prima Pars della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*

A fine gennaio 2017 si è concluso il giubileo dell'*Ordo Predicatorum*. L'ordine fondato da san Domenico di Guzman (1170-1221) ha, così, ricordato e festeggiato l'ottavo centenario dalla approvazione pontificia, avvenuta nel 1216 da parte di papa Onorio III. Il più illustre membro della famiglia domenicana è Tommaso d'Aquino, considerato il più profondo filosofo e teologo della cristianità. Non si conosce con esattezza l'anno della nascita di Tommaso d'Aquino (in compenso conosciamo con precisione tutti i particolari della sua morte avvenuta nell'abbazia di Fossanova il 7 marzo 1274). La nascita sarà avvenuta tra il 1221 e il 1227. Se consideriamo questo secondo termine, quest'anno ricorrerebbe il 790° anniversario del più famoso tra i figli di san Domenico. Verso l'ottavo centenario della nascita del *Doctor Angelicus*, proponiamo una riflessione sulla conoscenza razionale di Dio nella *Summa Theologiae*.

In late January 2017 it ended the jubilee of the *Ordo Predicatorum*. The order founded by St. Dominic de Guzman (1170-1221) has, as well, remembered and celebrated the eighth centenary of the pontifical approval, which took place in 1216 by Pope Honorius III. The most famous member of the Dominican family is Thomas Aquinas, considered the deepest philosopher and theologian of Christianity. We do not know the exact year of the birth of Thomas Aquinas (on the other hand we know precisely all the detail of his death in the abbey of Fossanova, March 7, 1274). The birth will be occurred between 1221 and 1227. If we consider this second date, this year would be the 790th anniversary of the most famous among the children of St. Dominic. Towards the eighth centenary of the birth of Doctor Angelicus, we propose a reflection on the rational knowledge of God in the *Summa Theologica*.

FOCA ACCETTA, *Un milanese nella Calabria vicereale: Filippo Visconti, Vescovo di Catanzaro (1657-1664)*

Attraverso l'epistolario, relativo agli anni 1657-1661, custodito nel codice CC 13 dell'Archivio Generale Agostiniano in Roma, di Filippo Visconti O. S. A vescovo di Catanzaro, la sua nomina episcopale e la successiva attività pastorale sono esaminate e collocate nell'ambito dei rapporti tra Stato/Chiesa; combinate con il contesto storico della Calabria del secolo XVII, il rapporto conflittuale tra propositi pastorali, l'inadeguata preparazione del clero, la salvaguardia dell'immunità ecclesiastica e il rispetto delle prerogative laiche, al fine di cogliere le difficoltà e i condizionamenti am-

bientali a cui fu sottoposta l'azione pastorale del Visconti, e, soprattutto, per meglio intendere il modo in cui «peso» del vescovato fu percepito da questo presule «forestiero», distante per formazione e cultura dalla società meridionale e da quella calabrese in particolare.

Through the correspondence, covering the years 1657-1661, kept under the code CC 13 in the General Augustinian Archive in Rome, of Filippo Visconti O. S. A. Bishop of Catanzaro, his episcopal appointment and the subsequent pastoral activities are examined and placed under the relations between the State / Church; combined with the historical context of Calabria of the XVII century, the conflictual relationship between pastoral purposes, the inadequate preparation of the clergy, the ecclesiastical immunity safeguard and the respect of the secular powers in order to grasp the difficulties and environmental influences to which was subjected the pastoral work of Visconti, and, above all, to better understand the way “the weight” of the bishopric was perceived by this “stranger” prelate, that is far for training and culture from southern society and in particular the Calabrian.

## Editoriale

**S**i ha spesso l'impressione che in campo intellettuale, non meno in quello inerente la filosofia e la teologia, oggi, si giochi con le parole, preparando filtri nebulosi con la magia della semantica. Per dire tutto e non dire niente. Giriamo intorno, ma non tocchiamo l'essenza. Quindi, per pregiudizio o per superbia, non fermiamo la mente davanti all'autorità della definizione, del principio, del fondamento, della verità oggettiva. E come metterci in automobile senza conoscere le regole della guida e ritenere inutile la segnaletica stradale. Ci limitiamo ad esprimere una idea, magari a descrivere una cosa, ma non riusciamo o vogliamo definirla, preferendo magari di navigare sulle onde fluttuanti di inclusioni, esclusioni o concentrazioni, un po' patetiche, un po' banali. Anche nella predicazione e nell'insegnamento si rischia così di parlare *sul Vangelo*, senza annunciare *il Vangelo*, cioè di *parlare senza dire*. Su questo indebolimento filosofico e teologico della parola, che lega linguaggio e realtà, avviene un depotenziamento e una mutazione intellettuale che tocca scienza e coscienza.

Scriveva Romano Guardini, a proposito della sua esperienza di predicatore: «...ciò che avevo inteso forte, sin dall'inizio, prima per istinto, poi sempre più coscientemente, era portare a risplendere la verità. La verità è una potenza; ma soltanto quando non si esige da essa alcun effetto immediato, bensì si ha pazienza e si fa conto sui tempi lunghi – ancor meglio, quando in assoluto non si pensa agli effetti, ma la si vuol illustrare per se stessa, per amore della sua grandezza sacra e divina. La rivelazione dice appunto: *Dio è luce* (Gv 1,5); la luce è più che la verità; ma questa eccedenza sta appunto nella sua direzione, cosicché l'annuncio, che fa risplendere la verità sacra, le apre la porta». (*Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 142-143).

Vedo completato questo pensiero da una considerazione del card. Biffi: «L'idea dell'annuncio è negli evangeli tradizionali espressa con una durezza che riesce poco sopportabile alle nostre orecchie. Gesù stesso parla per affermazioni recise: non associa nessuno a una ricerca, che del resto non sembra compiuta neppure da lui. Egli semplicemente “dice”, non indaga, non ipotizza, non dialoga. Si presenta come colui che non solo ha la verità, ma addirittura è la verità. Lo stesso stile viene raccomandato agli apostoli: essi devono esporre un fatto, non provocare dei dibattiti. Sono i portatori di una perla preziosa, che non deve es-

sere gettata ai porci, ma custodita come un bene inestimabile. Se qualcuno accoglie l'evangelo, è beato; chi lo rifiuta, stia nelle sue tenebre: neppure la polvere bisogna avere più in comune con lui. Ci si affretti a proporlo ad altri» (*Il quinto evangelo*, Studio Domenicano, Bologna 2007, p.34).

Il prodigio della luce, lo splendore della verità avviene in un istante, una folgorazione improvvisa, in quel tempo senza tempo, che ci radica nell'eternità, in un sapore e sapere pervaso di assoluto. E' l'esperienza liberante della Grazia, frutto dell'obbedienza cristologica alla volontà del Padre. Ecco perché l'essenza del cristianesimo non è predicare l'amore fraterno o l'impegno sociale, è Cristo stesso e l'uomo in Cristo, *en Xristos*, (cfr. 2 Cor 5,17), novità pneumatico-reale, il dono della Grazia, garanzia che la Signoria di Dio è presente, non perché anzitutto, c'è l'amore fraterno e l'azione di carità, ma per il fatto, a priori, che ormai le nostre anime, riscattate e lavate dal sangue di Cristo, a cui appartengono, sono capaci di possedere pienamente Dio, sono la sua eredità e formano il suo Regno, la perla preziosa, l'inveramento della vita donato dal Datore della vita.

Il discorso di Pietro a Pentecoste è la prima omelia della storia cristiana (cfr. At 2, 14-36): «Vi sia noto... fate attenzione...ascoltate». Ci vuole, anzitutto, autorità interiore per richiamare un uditorio molteplice, culturalmente, socialmente, religiosamente, come è anche oggi il nostro mondo. Pietro annuncia questa certezza: Dio ha effuso il suo spirito su ogni uomo. Gesù, il crocifisso, è risorto! Quindi la storia cambia cronologicamente e socialmente, perché tesa escatologicamente. Dio ha visitato il suo popolo, quindi il mondo non può più essere quello di prima. Cristo ha vinto la morte, quindi l'immortalità non è un mito o una favola. Non ci sono più *signori*, ma *il Signore* della vita e della morte: Gesù!

Questo annuncio «trafigge il cuore». «*Vulnerasti cor meum verbo tuo!*» Pietro non parla in modo astratto, non lancia slogan, non fa accademismo. Tocca il cuore, commuove, perché comunica una esistenza "definitiva" per l'uomo, l'alfa e l'omega del linguaggio umano. Dice padre Raniero Cantalamessa: «la commozione è come l'aratura che precede la semina: apre il cuore e vi scava un solco perché il seme non cada come su una strada asfaltata, su un cuore di pietra» (*L'anima di ogni sacerdozio. Meditazioni*, Ancora, Milano 2010, p. 67). Toccando il cuore, con la commozione, possiamo giungere alla convinzione, che dà ragione alla nostra fede. Si parla così a tutto l'uomo: alla sua intelligenza emotiva, come a quella razionale.

La reazione spontanea degli ascoltatori è una domanda prima di senso e poi di significato, proprio perché il fuoco pentecostale e il *kerigma*, è posto lì, non per un dissenso o un consenso, ma per provocare una richiesta di senso e di signi-

ficato: «che senso ha tutto questo?» (At 2,12); «Che cosa dobbiamo fare?» (At 2,37). La risposta di fede al *kerigma* Pietro la sintetizza brevemente in queste quattro espressioni parenetiche e dichiarative: 1. Convertitevi; 2. Fatevi battezzare nel nome di Gesù; 3. Per il perdono dei vostri peccati; 4. Così riceverete il dono dello Spirito Santo (cfr. At 2,38).

La promessa è una grazia che si allarga e si estende «per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore [...] Salvatevi da questa generazione perversa» (At 2, 39-40).

*Il Direttore*



FILIPPO RAMONDINO

## Sul senso del tempo futuro. Riflessioni aperte

### *Premessa*

«Solo chi crede nel futuro più grande di Dio troverà il coraggio di affrontare il futuro finito del mondo e avrà la forza di dissipare le ombre che su questo futuro pesano». (Giovanni Paolo II).

**L**A PRESENTE RIFLESSIONE sul “senso del tempo futuro” parte dalla esigenza critica di ricercare i fondamenti antropologici per un’etica sociale cristianamente ispirata. È un primo personale tentativo di accostamento ad una tematica forte, poco dibattuta e meditata in ambito divulgativo, ma importante per la sua funzione pedagogica, in una prospettiva etica che vede e pone l’uomo come persona<sup>1</sup>. Ho cercato di dare un ordine ad alcune idee che possono costituirsi fondamentali e fondanti, nate dalle letture o colte tra le righe di studi contemporanei che hanno aperto un primo dibattito sul finire del XX secolo.

### *Futuro ed escatologia: categorie in dialogo o in conflitto?*

Sant’Agostino, nella sua acutissima e geniale interpretazione della natura e del significato del tempo, afferma che passato, presente e futuro sono compresenti per l’uomo nel presente: il presente come visione chiara, *contuitus*, dell’oggi; il passato vivo nel presente come *memoria*; il futuro vivo nel presente come attesa e speranza, *expectatio*<sup>2</sup>. La nostra vita ritrova senso e significato nel

---

<sup>1</sup> Cfr. le relazioni presentate al convegno dell’Associazione Teologica Italiana sul tema «Scienze del futuro e teologia cristiana» (Torino 14-15 settembre 1994). Anche il XV congresso nazionale dell’ATI ha avuto come tema «Futuro del cosmo, futuro dell’uomo» (Udine 11-15 settembre 1995). In particolare cfr. E. BARBIERI MASINI, *Studio del futuro: metodi e prospettive*, in «Rassegna di Teologia», 36 (1995), p. 339-348; I. SANNA, *La questione metodologica: quale categoria di futuro?*, in «Rassegna di Teologia», 36 (1995), p. 349-357.

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO DI IPPONA (santo), *Confessioni*, XI, 20, 26.

momento in cui noi riusciamo a convivere armonicamente, e in modo costruttivo dentro di noi, il presente (contemporaneità), il passato (la memoria) e il futuro (l'attesa e la speranza).

La memoria e la ricerca del passato, come l'attesa e la preparazione del futuro, non sono per nulla sganciate dal presente d'ogni uomo. Se la memoria del passato comporta al presente una purificazione o un ripensamento, la progettualità del futuro richiede un più convinto senso di responsabilità e di onestà intellettuale nel presente.

Il fatto di pensare il futuro con la nozione di "progettualità" rende legittimo, urgente, attuale il compito "profetico" del cristiano. Sorgono subito spontanee due domande che orienteranno la nostra riflessione: c'è un "futuro escatologico" che deve anzitutto muovere, motivare, stimolare, provocare il nostro pensiero? Oppure: c'è un futuro della terra e dell'uomo (le grandi problematiche bioetiche ed ecologiche) che deve porsi come questione urgente e prioritaria in ogni analisi progettuale?

A noi sembra che la seconda domanda sia dipendente dalla risposta che sappiamo dare alla prima. Infatti le condizioni morali e i presupposti filosofici per affrontare le problematiche terrene e umane del futuro del tempo richiedono un pensiero sapienziale di sapore metafisico che permetta alla libertà e alla ragione di esprimersi con retto discernimento e con chiarezza metodologica. Essenzialmente parlando, per un pensiero cristiano, la futurologia è "escatologia".

Così, in questo tipo di riflessione, due categorie, per diversità epistemologica, si incontrano e si scontrano: quella di "futuro" che è scientifica, quella di "escatologia" che è teologica. La prima si basa sulla sicurezza delle scienze naturali empiriche, la seconda sulla fedeltà di Dio alle sue promesse e sullo spirito di fede.

Il futuro non sarà mai l'originalità o l'inedito della forma, ma l'evolversi o involversi della sostanza, cioè del patrimonio ricevuto e investito. Può esserci d'aiuto, per esempio, la parabola del figliol prodigo (Lc 15, 11-32) come una *Weltanschauungen* e un progetto di vita futura. Le sostanze, *ousia* in greco, ricevute dal figlio minore sono personalizzate (*ipostasi*) a suo uso e consumo, in modo autonomo, egotico. Staccandosi dal padre, in un "paese lontano" il figlio "sperpererà" tutto, vivendo da dissoluto, senza avere nulla, se non la sorte di desiderare persino le ghiande dei porci, quando arriverà la carestia nel paese che era stato il sogno del suo futuro. L'uomo può personalizzare le sostanze, può assumere in sé e per sé il creato, ma solo perché è persona in quanto figlio, e solo in riferimento alla persona del padre, quale origine e sorgente, può rea-

lizzare la sua essenza. Ribellandosi a lui si avvia su un cammino tragico, opera uno sconvolgimento ontologico.

Il creato non esiste per essere posseduto. Possedendolo, già lo si spinge fuori dalla sua verità e dalla sua finalità. Infatti san Paolo dice che il creato geme sottomesso alla morte e aspetta la rivelazione dei figli di Dio (cfr. *Rm* 8, 19). Il creato, posseduto da un principio di autoaffermazione, diviene schiavo e non riesce a vivere la propria verità che consiste nell'amore con cui e per cui è stato creato<sup>3</sup>.

Oggi, fatto unico nella storia del mondo, è tanto potente la ricchezza ereditata dall'uomo, è tanto forte la sua libertà di dominio sul creato, che si può rischiare di sperperare in un annullamento cosmico le proprie cose, se stessi, con ghiande e porci, prima ancora di poterli desiderare e invidiare.

Il cristiano è chiamato a storicizzarsi escatologicamente, tra *kairos* ed *eschaton* si muove il suo *itinerarium vitae*, quasi come uno sviluppo del seme cristico, una escatologia in atto fra gli eventi quotidiani, nella consapevolezza radicale di un *adventum* che è contemporaneamente venuta ed attesa, desiderio ed incontro, speranza e compimento<sup>4</sup>. Anche una lettura filosofica del senso del futuro non può non tenere conto dell'esperienza della preghiera intesa, secondo san Tommaso, come *interpretatio spei*, atrio della attesa e dell'accoglienza silenziosa che eleva la persona alla *sursumactio*, capace di intra-vedere l'altro e l'oltre con occhi nuovi. Nella preghiera, come inveramento dell'essere, avviene una graduale assimilazione del figlio nel Figlio che ci responsabilizza nell'evangelizzazione o cristianizzazione del tempo diveniente: «ciascuno raccoglierà quel che avrà seminato» (*Gal* 6, 7).

Su queste connotazioni recuperiamo due piste di approfondimento, che ci sembrano feconde per motivazioni originali e per ripensamento radicale di principi etici e teologici che danno fondamento ad una onesta visione dell'uomo e del mondo. Ci sono suggerite dalla riflessione di due grandi pensatori contemporanei, Romano Guardini e Hans Jonas che, con acutezza e audacia, hanno saputo cogliere i limiti e i valori della modernità occidentale.

### 1. Il ritorno viene dal Futuro: il Figlio dell'uomo tornerà

La vita cristiana è aperta al futuro, alla *parusia* del Signore che si attuerà al di là della storia. C'è dunque la metastoricità di un Evento che polarizza tutta la storia della salvezza, non come epilogo, ma come «la vita del mondo che verrà». L'esortazione del Cristo ad una attesa vigilante di ciò che deve venire indica

<sup>3</sup> M. I. RUPNIK, "Gli si gettò al collo". *Lectio divina sulla parabola del padre misericordioso*, Lipa, Roma 1997, p. 22.

<sup>4</sup> Cfr. S. ROSTAGNO, *La speranza cristiana interpellata dalle scienze del futuro*, in «Rassegna di Teologia», 36 (1995), p. 427-445.

una attitudine permanente che deve distinguere quotidianamente il cristiano. I cristiani devono saper stare svegli quando gli altri dormono, fedeli ai valori che Gesù ha insegnato, anche quando sembra che nessuno si appelli a questi valori. Uomini della speranza, pazienti tessitori di progetti che si collegano in un progetto unitario che ha in Cristo il centro e il vertice e nel suo Regno, atteso e invocato, l'orizzonte che dà a tutto il pieno significato. Si tratta, dunque, di non perdere di vista, di rimanere dentro il mistero straordinario, soprannaturale, teandrico della Rivelazione cristiana che non è la proposta di un cammino parallelo tra tanti possibili umanesimi o scelte religiose, ma è totale e assoluta rigenerazione, ri-creazione, riordinamento del cammino esodale dell'uomo.

Il futuro del tempo è per il cristiano il parto di Maria, la tomba vuota, lo spirito pentecostale, è questo frammento di tempo nel quale irrompe l'eternità, questa economia di parole nelle quali irrompe il silenzio altissimo. L'urgenza di Dio fa gridare nei cuori che «si compia la beata speranza e venga il Salvatore».

Osservando il nostro tempo, Romano Guardini scriveva:

Non diciamo certo di troppo se riteniamo che la coscienza del ritorno del Signore non esercita più, purtroppo, anche nella vita cristiana, un influsso serio. Essa è intesa come un avvenimento remoto – così remoto da potersene stare tranquilli. Tra quel ritorno e la propria esistenza si apre una specie di vallo: la concezione scientifica del mondo. Ma non perde con questo l'esistenza cristiana un elemento essenziale? Essa si è accomodata nel mondo. È divenuta, come "cultura cristiana", un fattore costitutivo dell'universo, e la parusia del Signore viene facilmente confusa con la fine del mondo che, per ciò stesso che è fine, avrà il suo naturale carattere di epilogo. Così viene meno all'esistenza cristiana d'oggi quella tensione che colmava i primi secoli cristiani: quella serietà nel riflettere, quell'entusiasmo nel donarsi, quel fervore diffuso nell'aria e nei cuori – come pure quel nitore della coscienza e quell'austerità provenienti dal fatto che la maggior parte dei cristiani erano passati alla fede già maturi d'età. Malgrado tutto, la fede nella parusia del Signore c'è – e ogni forma di fede ha sempre i caratteri del germe. Può intorpidirsi, ma poi anche rivivere. Ora, perché riviva, è necessario che la vita cristiana cessi di apparire come la cosa più naturale; che il concetto di cultura cristiana si affermi, chiarificandosi; che il dissidio tra mondo e rivelazione emerga di nuovo. È necessario, forse che si scatenino nuove persecuzioni e che il cristiano sia messo nuovamente al bando, affinché ciò che lo contraddistingue si imprima di nuovo nella nostra coscienza. Allora si ridesterrà da capo anche l'interesse per il Signore che viene. Peraltro non si può dire molto a questo riguardo: anche i singoli elementi della verità cristiana hanno i loro tempi: tempi nei quali sono tersi e potenti, e tempi nei quali perdono di significato consapevole e si perdono – per poter sorgere più tardi in risposta a problemi nuovamente vissuti<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1984, p. 586-587. L'analisi più lucida del nostro tempo ce la offre ne *La fine dell'epoca moderna* (Morcelliana, Brescia 1979), dove riprende in modo sistematico le *Lettere dal lago di Como* (Morcelliana, Brescia 1993) scritte tra il 1923 e il 1925, in esse afferma chiaramente che il futuro dell'umanità dipende dalla nascita e dalla formazione di un nuovo "tipo" di uomo, familiare alla

«Quando il Figlio dell'Uomo tornerà troverà la fede sulla terra»? (Lc 18, 8) È la perenne provocazione del Cristo. Lo sguardo dunque verte sul futuro. Esso è proprietà di tutti, non c'è un futuro amorfo. Noi sappiamo dove stiamo andando e chi attendere. È la certezza della speranza e della fede cristiana che ci pone in questa prospettiva. Mantenere la lampada accesa, vegliando saggiamente, significa sostanziare la fede con cose sperate, tentando di argomentare l'Invisibile, il "non ancora", avanzando decisamente, coerentemente, eroicamente nell'unica via, la stessa tracciata da Cristo, dove si alternano misteri e stazioni di dolore, di gioia e di gloria. Sappiamo che la fede vive di trasmissione, è una *traditio*. In questo processo tutti siamo responsabili e impegnati quotidianamente affinché alle generazioni future venga trasmesso fedelmente ciò che da tutti, sempre e in ogni luogo, è stato creduto. Non dobbiamo cambiare il vino in acqua, ma restare servitori della fede che continua a trasformare ogni giorno l'acqua delle nostre potenzialità naturali nel vino buono della gioia cristiana, cioè della grazia di Dio. Solo allora il futuro sarà denso di significato perché, ancora una volta, inserito nell'alveo della salvezza rivelata da Cristo, unico Salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre.

## 2. Il principio responsabilità

La parola *responsabilità* deriva dal verbo *rispondere*; in latino *respondere* richiama il verbo *spondere* che significa promettere, impegnarsi. Chi è responsabile si impegna, rispondendo delle proprie scelte, delle proprie azioni. La fede, oltre che dono, è anche risposta ad un appello divino; c'è una domanda che viene dall'Oltre e dall'Altro – al di là di un orizzonte di senso immediato – la cui risposta e impegno d'alleanza allarga le prospettive, anzi ricrea nella natura *in statu deviationis* il senso dell'eternità e dell'infinito; la «terra promessa» è la vera utopia biblica, essa, in fondo, non è mai pienamente raggiunta, la quotidianità è lo spazio e il tempo di questa terra, perché è sempre legata ad un impegno e possibilità di fedeltà alla legge dell'alleanza.

Il *principio responsabilità* di Hans Jonas, per quanto si ponga nella visione di una morale laica, costituisce uno stimolo e una sapiente provocazione per la teologia<sup>6</sup>. Il suo pensiero ritorna frequentemente negli studi etico teologici sul futuro dell'uomo e del cosmo. Egli ci aiuta a capire che noi oggi, quotidianamente, siamo responsabili anche delle conseguenze più lontane dei nostri atti,

---

nuova cultura tecnico-scientifica ed insieme profondamente consapevole del nucleo essenziale della dignità umana, radice di ogni autentica cultura e civiltà.

<sup>6</sup> Cfr. G. L. BRENA, *Pensare il futuro. Anticipazioni, previsione e responsabilità*, in «Rassegna di Teologia», 36 (1995), p. 167-184; P. GIUSTINIANI, *Quale progetto di persona per una bioetica oggi?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, p. 95-104.

soprattutto in relazione agli interventi tecnologici sull'ambiente, così siamo responsabili del futuro e del futuro stesso della natura davanti alle generazioni a venire. Oggi il baricentro dell'etica e della responsabilità si è spostata sulle sorti comuni dell'umanità; si sbilancia verso il futuro, oltre la contemporaneità; insiste sul rapporto dell'umanità con la natura e la vita; coinvolge soggetti collettivi e la totalità degli uomini, quanto meno in senso passivo<sup>7</sup>.

Per Jonas il *principio responsabilità* si traduce nella preoccupazione per il futuro, in quanto esso è da un lato una minaccia da stornare, dall'altro una realtà minacciata da preservare. Questa responsabilità riguarda soprattutto le società industriali progredite: «Noi del cosiddetto "Occidente" abbiamo creato il colosso tecnologico e l'abbiamo liberato nel mondo; siamo noi, inoltre, i principali consumatori dei suoi frutti e quindi i principali peccatori contro la terra. Dobbiamo quindi aspettarci una limitazione della nostra opulenza»<sup>8</sup>.

La sfida del futuro è così essenzialmente un problema di libertà, che tocca non l'individuo semplicemente, ma la collettività alla quale si giunge mediante la formazione delle singole coscienze. Per questo è necessario anzitutto provocare una educazione "spontanea", rimettendo a misura d'uomo, non di macchina o di mercato, l'economia politica, la burocrazia, ecc. Su questa linea anche Guardini, meditando sulla crisi della modernità occidentale, vede nella "macchina" la novità epocale che costituisce la civiltà tecnico-scientifica, nella "masa" la nuova forma di esistenza della società attuale. Questi fenomeni creano un vero e proprio dominio sulle energie fondamentali della natura e dell'uomo, per ciò il pensatore italo-tedesco sostiene che nell'epoca postmoderna diventa più urgente l'attenzione pedagogica alla persona e alla libertà.

L'uomo ha già sperimentato, con Chernobyl e la distruzione di intere foreste-polmoni della terra, le conseguenze disastrose dell'eccessivo proliferare della tecnologia. Continuando così, afferma Jonas, «in futuro vi sarà qualcosa di più grande e ancor più allarmante»<sup>9</sup>. Il nostro futuro dunque dipende dal retto uso della ragione umana e dalla buona volontà, «quella ragione che si è già dimostrata così straordinaria nell'ottenere il nostro potere e che ora deve assumersene la guida circoscrivendolo»<sup>10</sup>. Realisticamente cosciente che la "minaccia

---

<sup>7</sup> Cfr. H. JONAS, *Un nuovo principio etico per il futuro dell'uomo*, in «Il Mulino», 50 (1991/2), p. 169-184.

<sup>8</sup> La citazione è presa da un discorso di Jonas tenuto a Francoforte l'11.10.1987 in occasione del conferimento del premio della pace da parte dell'editoria tedesca, pubblicato col titolo «Tecnica, libertà e dovere», in H. JONAS, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, p. 35-49.

<sup>9</sup> Ivi, p. 48.

<sup>10</sup> Ibid.

di una catastrofe” sarà sempre in agguato, l'uomo è responsabilmente interpellato a sopravvivere, a fare del mondo una dimora degna di lui. Per questo

il principio della responsabilità si ricongiunge con il principio della speranza. Non è più la speranza entusiastica in un paradiso terrestre, ma quella più modesta nell'abitabilità anche futura del mondo e nella sopravvivenza della nostra specie secondo una condizione degna dell'uomo e nel retaggio a lui affidato, che non è certamente misero, ma è in ogni caso limitato<sup>11</sup>.

### *Considerazioni conclusive*

Il senso del tempo futuro è per noi, oggi, ricerca di senso del tempo: da un tempo quantitativo (tempo del mercante- pensiero calcolante) ad un tempo qualitativo (tempo dell'essere-pensiero meditante)<sup>12</sup>.

Le domande relative al senso della vita mantengono sempre attuale l'ontologica “inquietudine del cuore”, accendono una pre-occupazione che problematizza la trasformazione tecnica del mondo, incidendo sul futuro del tempo e della storia. Su questa linea di pensiero, circa trent'anni fa, Heidegger formulava questa rapida sequenza:

Ciò che è veramente inquietante, non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca<sup>13</sup>.

L'epoca che sorge già presenta l'orizzonte futuro: il processo tecnologico e irreversibile, ma non è immodificabile la logica di un progresso organizzato secondo l'idolo del grande mercato tecno-centrico, l'*homo faber e sapiens* possiede ancora risorse per riequilibrare responsabilmente il suo sistema naturale (Jonas). Anche se dobbiamo constatare l'affermarsi di un nuovo paganesimo «di natura diverso da quello antico» che «rifiuta la dottrina e l'ordine cristiano della vita» (Guardini) e, di conseguenza, l'attesa operosa della *parusia*, cioè la cristificazione piena dell'uomo e del cosmo, ciò non toglie nulla all'oggettività del fatto cristiano, e al fatto che Dio è Dio. Egli non è un postulato del nostro pensiero. Non c'è da decidere un nostro rapporto con Dio, ma riconoscere che Lui ha già stabilito, da sempre e per sempre, un rapporto con noi, ed è fedele alla sua promessa.

<sup>11</sup> Ivi, p. 49.

<sup>12</sup> Il tempo come “qualità” è concezione tipicamente biblica, cfr. *Qoelet* 3,1-8. J. GURTH, H. C. HAHN, v. «Tempo», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1986, p. 1819-1844.

<sup>13</sup> *Gelassenheit*, 1959.

Il principio responsabilità e la virtù speranza permettono un dialogo fecondo, offrendo punti chiari e oggettivi per il superamento di inevitabili conflittualità tra il futuro visto dallo scienziato e l'escatologia annunciata dal teologo, liberando l'uomo dalla dissolvenza del pensiero schiavo di inquietudini e di paure. Le riflessioni di Guardini e le indicazioni suggerite da Jonas ci aprono la via ad un ulteriore approfondimento per un pensiero meditante che guardi il futuro dell'umanità con occhi di speranza e con una intelligenza responsabile del suo dovere e dell'uso della sua libertà. Il pensiero meditante dell'*homo sapiens* deve dare significato, senso e fondamento al pensiero calcolante dell'*homo faber*, alle cui mani operose è stato affidato l'universo, perchè lo custodisca, armonizzando la sua intelligenza nella logica dell'amore che risponde ad ogni speranza e garantisce il vero futuro dell'umanità.

Il principio speranza, per il cristiano, è sostenuto da una invocazione escatologica (cfr. *Padre nostro*) e dalla determinazione (*metanoia*) che rende le utopie, *entopie*, cioè possibilità, in cui in modo sorprendente, la fedeltà di Dio alla sua promessa – o il mistero della Provvidenza – offre sempre nuove condizioni di autenticità per l'uomo. Il cristianesimo non predica un vita futura, ma una vita eterna, come non annuncia una immortalità dell'anima, ma la resurrezione della carne, già nell'*io sono* c'è ciò che *io sarò*.

Per il sapere teologico, un servizio sapienziale che rende l'uomo più umano, il futuro non è una ideologia, non è una tecnologia, non è una minaccia, ma è "pienezza di vita", a condizione che l'uomo diventi la speranza dell'uomo, se l'uomo diventa «conforme all'immagine del Figlio dell'Uomo». È qui l'eccedenza della fede che mette Dio, uomo e mondo in una correlazione vitale, armoniosa. Dio stesso, infatti, ha voluto essere la speranza dell'uomo, facendosi uomo, entrando nel mondo. Così la memoria pasquale di Cristo, la sua attesa e contuizione nel presente, qualificano il tempo, generando e prospettando il futuro dell'uomo, figlio di Dio.

MIGUEL AYUSO TORRES

## Conservazione, reazione e tradizione Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila

### 1. Incipit.

**U**N'OCCHIATA alle caratteristiche intellettuali di Nicolás Gómez Dávila evidenzia come elemento comune quello della sua adesione “reazionaria”, peraltro mai smentita, se non addirittura professata, dall'autore. Però la sua intenzione di reclamare per sé tale qualifica non coincide esattamente con quella che ha spinto la maggior parte dei critici (per non dire tutti) ad accoglierla.

Talvolta non risulta facile distinguere il reazionario dal conservatore o dal tradizionalista. Ciò se si considerano dal punto di vista dei comportamenti come da quello delle idee o anche dei movimenti in cui queste (o quelli) si incarnano.

Il presente testo cercherà, in primo luogo, di chiarire queste differenze, senza nascondere le loro somiglianze: la dialettica classica, vale a dire perenne, tra due fenomeni che si somigliano mette in risalto gli elementi di differenza; mentre tra altri che si presentano come diversi, sottolinea ciò che li accomuna<sup>1</sup>. Inoltre, a partire da alcuni elementi trovati nell'opera magmatica e singolare del grande scrittore e pensatore di Nuova Granada<sup>2</sup>, si comprende con molta faci-

---

<sup>1</sup> Cfr. il mio *La contrarrevolución, entre la teoría y la historia*, lezione tenuta nel corso estivo dell'Università Complutense, effettuato presso El Escorial nell'agosto del 1993, ora in *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, a cura di Joaquim Veríssimo Serrao e Alfonso Bullón de Mendoza, Editorial Complutense, Madrid, 1995, p. 15 e ss. Successivamente è stato pubblicato in nel mio *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001.

<sup>2</sup> Antico nome della Colombia, luogo di nascita di Nicolás Gómez Dávila (Bogotá, 18 maggio 1913 - 17 maggio 1994).

lità come questo sforzo chiarificatore cerchi di profilare nel migliore dei modi la sua caratterizzazione intellettuale<sup>3</sup>.

## 2. *Controrivoluzione?*

Il punto di partenza deve essere la *rivoluzione*. Nonostante il suo significato etimologico e grammaticale, questo sostantivo ha raggiunto il significato di “pretesa di sovvertire l’ordine naturale e divino”<sup>4</sup>. Ciononostante, anche se tale pretesa si ritrova in ogni tempo, non possiamo non addentrarci in una distinzione. Così, nel “processo rivoluzionario”, si può evidenziare l’importanza della Rivoluzione francese oppure, se si preferisce, quella delle idee che ne furono alla base e che successivamente si espansero attraverso di essa. Di conseguenza, supporre un’azione anticristiana sistematica per mezzo dell’influsso sull’ideologia e sulle istituzioni politiche è, per usare le parole di Jean Madiran, «declinare al plurale il peccato originale»<sup>5</sup>.

Tale concretezza ci rende chiaro il concetto di *controrivoluzione*, che nasce come reazione proporzionata a questo attacco rivoluzionario e ad un’eresia sociale contrappone un rimedio sociale. Per questo, in un testo del maestro francese che ho già citato (e che cito spesso) si afferma che «la linea di demarcazione nascosta e reale tracciata dalla sinistra non riguarda la fede cristiana in se stessa, bensì la principale opera temporale della fede, a cui hanno potuto contribuire alcuni infedeli e da cui si sono potuti allontanare alcuni fedeli: la Cristianità». Perciò l’intento essenziale della rivoluzione è quello di distruggere la Cristianità o civilizzazione cristiana, vale a dire «la morale sociale del cristianesimo insegnata dalla tradizione cattolica e inserita nelle istituzioni politiche»<sup>6</sup>.

Quanto detto non pretende di negare che nella rivoluzione sia presente un intento anticristiano, né che operino elementi preternaturali. Coltivare la dottrina sociale della Chiesa consente alla nostra prospettiva strettamente filosofico-politica di non cadere in alcun tipo di pensiero riduttivo naturalista e, così, non possiamo sfuggire all’avvertimento di san Paolo secondo cui «la nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti

<sup>3</sup> Al paragrafo 5 abbiamo scelto di citare l’unico testo facilmente reperibile di Nicolás Gómez Dávila, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1992. Le citazioni saranno tratte dall’edizione spagnola (Áltera, Barcellona, 2002).

<sup>4</sup> JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *En torno a la palabra Revolución*, in «Verbo» (Madrid), n° 123 (1974), p. 277-282; MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Revolución, conservadurismo, tradición*, in «Verbo», n° 123 (1974), p. 283-296.

<sup>5</sup> JEAN MADIRAN, *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions latines, Paris 1977, p. 17.

<sup>6</sup> ID., *Notre politique, «Itinéraires»* (Paris), n° 256 (1981), p. 3-25; MIGUEL AYUSO, *¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?*, «Roca viva» (Madrid), n° 217 (1986), p. 7-15.

del male che abitano nelle regioni celesti» (*Ef* 6,12). Semplicemente, e nonostante l'incontestabilità di questa versione, pretende di riuscire – in accordo con le esigenze della precisione intellettuale – a cogliere l'essenza della rivoluzione (che riguarda la filosofia) con la descrizione delle sue peculiarità nell'età contemporanea (che riguardano la storia). Pertanto non sminuisce la gravità delle conseguenze negative per la fede presenti in tutti gli stadi del processo rivoluzionario; al contrario, sottolinea la differenza esistente tra l'aspetto della rivoluzione successivo a quella francese e gli altri attacchi che la fede ha ricevuto nel corso della storia.

Di fatto, il magistero proprio della Chiesa nell'età contemporanea ha avuto la caratteristica specifica di occuparsi, in maniera inusitata rispetto agli altri secoli, di questioni di ordine politico, culturale, economico-sociale, etc., offrendoci un intero corpo dottrinale incentrato sulla proclamazione del Regno di Cristo nella società umana come condizione essenziale per il suo giusto ordinamento e per la sua vita pacifica e in crescita. Il professor Francisco Canals, grazie al diretto insegnamento del gesuita Ramón Orlandis e, tramite costui, del gesuita Henri Ramière, che ha dato vita ad una scuola i cui frutti sono tuttora ben visibili, ha scritto queste parole luminose riferendosi alla Spagna: «Non si potrebbe, inoltre, pensare che non ci siano relazioni tra i processi politici degli ultimi anni e la caduta della fede cattolica tra gli Spagnoli. Se si sottolinea questa connessione, che a me pare moralmente certa, tra il processo politico ed il processo di scristianizzazione, non mi sembra che si possa essere accusati di confondere i piani o di interpretazione equivoca di ciò che riguarda intimamente il Vangelo e la vita cristiana. E ciò proprio perché il linguaggio profetico del Magistero illumina, con una luce soprannaturale proveniente da Dio stesso, qualcosa che risulta parimenti chiaro all'esperienza sociale e all'analisi filosofica delle correnti ed ideologie alle quali attribuiamo quell'intrinseco effetto scristianizzante. Ciò che lo studio e l'adattarsi al Magistero pontificio mettono in chiaro, eliminando ogni dubbio, è che i movimenti politici e sociali che hanno caratterizzato il corso dell'umanità contemporanea negli ultimi secoli, non sono solo opzioni di ordine ideologico e sociale o di preferenza per questo o quel sistema di organizzazione della società politica o della vita economica. [...] Essi consistono nel porre in essere l'immanentismo antropocentrico ed ateistico nell'esistenza di tutti, nella vita sociale e politica»<sup>7</sup>.

Di comune accordo la filosofia politica della controrivoluzione e la dottrina sociale della Chiesa sono consistite in una sorta di «contestazione cristiana del

---

<sup>7</sup> FRANCISCO CANALS, *Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros*, «Cristiandad» (Barcelona) n° 670-672 (1987), p. 37-39. Cfr. anche ID., *El ateísmo como soporte ideológico de la democracia*, «Verbo», n° 217-218 (1982), p. 893-900.

mondo moderno». Oggi non sappiamo fino a che punto il senso storico – di entrambe, anche se in modo diverso – sia in fase di indebolimento, ma alla radice non significò altro che la consapevolezza che i metodi intellettuali – e perciò le sue conseguenze – del mondo moderno e della rivoluzione, erano estranei e contrari all'ordine soprannaturale, e non nel mero senso di un ordine naturale che disconosce la grazia, ma nel senso radicale per cui sono del tutto estranee sia alla natura che alla grazia<sup>8</sup>.

### 3. Nome e carattere della controrivoluzione

L'approccio finora tenuto ci permette di contemplare con una certa distanza le possibili obiezioni che possono opporsi al nome *controrivoluzione*. È certo che esso ha un'origine circoscritta alla Francia ed è stato inizialmente inteso dai rivoluzionari come insulto, venendo poi accettato come arma da coloro a cui si rivolgeva. È anche certo che non è mai stato accolto dai testi pontifici, a differenza di quanto spesso accaduto con altri termini riguardanti la stessa visione del mondo, forse perché presenta troppo frontalmente la sua dimensione negativa e di rifiuto, al di sopra di quella positiva o affermativa. Tuttavia, è più chiara di altre espressioni che, generalmente o in alcune ipotesi storicamente circoscritte, sono state usate come sinonimi dello stesso concetto, peraltro non immuni da precisazioni o distinzioni.

Parimenti, il termine *reazione* incorre nella stessa difficoltà, con lo svantaggio di essere più vago ed estraneo al fatto fondamentale dell'irruzione della rivoluzione nella storia.

*Restaurazione*, dal canto suo, fa risaltare maggiormente la dimensione di ricostruzione e recupero, contro quella puramente combattiva, ma è troppo legata a eventi storici concreti inseriti nella dinamica rivoluzionaria – questo tanto in Francia come in Spagna ed in Italia, quantunque in momenti diversi – per cui evoca eccessivamente la *conservazione* della rivoluzione<sup>9</sup>.

Con quest'ultima frase ho anche messo da parte – forse troppo in fretta, ma in ogni caso con consapevolezza – ciò che riguarda il pensiero *conservatore* o *con-*

<sup>8</sup> JEAN MADIRAN, *L'hérésie du XX siècle*, Nouvelles Éditions latines, Paris 1968, p. 299; MIGUEL AYUSO, *El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia*, «Verbo», n° 267-268 (1988), p. 955-991; ID., *Una contestación cristiana*, «Roca viva», n° 281 (1991), p. 362-364.

<sup>9</sup> RAFAEL CALVO SERER, *Teoría de la Restauración*, Rialp, Madrid 1952; AURELE KOLNAI, *Revolución y Restauración*, «Arbor», (Madrid) n° 85 (1953), p. 125-134. Francisco Canals, dal canto suo, ha contestato il «conservatorismo» che viene sostenuto in alcune di queste dimostrazioni «restauratrici». Cfr. alcuni articoli riuniti in *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona 1977. Cfr. anche FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional, Controcorrente*, Napoli 2001 (e.p.: Madrid 1954), specialmente il primo capitolo, intitolato *Il menendezpelaismo político*.

*servativismo*, che ha varie interpretazioni a seconda del punto di vista anglo-americano, latino o tedesco<sup>10</sup>.

Anche un termine tanto chiaro ed evocativo come quello di *tradizione* non è esente da malintesi, perché troppo spesso diventa necessario insistere sul fatto che la *vera tradizione* non è nemica del progresso, ma al contrario – come spiega chiaramente Michele Federico Sciacca<sup>11</sup> – «conserva rinnovando e rinnova conservando» diventando, a seconda dei casi, conservazione o progresso in accordo con le esigenze del diritto naturale.

Tali difficoltà aumentano quando si usa il concetto di *tradizionalismo*, al punto che Elías de Tejada si vide costretto a distinguere tra “tradizionalismo ispanico” e “tradizionalismo europeo”<sup>12</sup>. Il primo è il nucleo intellettuale che ha impregnato la resistenza popolare al liberalismo, in difesa della società cristiana tradizionale; pensiero controrivoluzionario basato sulla filosofia e teologia scolastiche, possibile proprio per la loro ininterrotta permanenza in Spagna e soprattutto in Catalogna. Il secondo è un sforzo innovativo, che pretende di difendere la tradizione, ma è nato in un ambiente in cui per decenni si era verificato un vuoto della tradizione metafisica e teologica; un pensiero, dunque, mistificatore – nonostante la sua buona intenzione antirivoluzionaria – che, con il tempo, sfocerà nel cattolicesimo liberale, grazie allo sconcertante valore rivoluzionario degli argomenti “tradizionalisti”, resi accettabili grazie al clima collettivo del romanticismo<sup>13</sup>.

I suddetti distinguo, con la relativizzazione su questo punto delle dispute terminologiche, che si sfaldano di fronte alla nitidezza del concetto che cercano di definire, ci portano a quello che può chiamarsi «concetto analogo di contro-rivoluzione»<sup>14</sup>, che si costruisce a partire dalla sovrapposizione di tre concetti –

<sup>10</sup> Sul complesso significato del termine nel mondo anglosassone, cfr. RUSSELL KIRK, *The Conservative Mind: From Burke to Eliot* [e. p. 1953], settima edizione, Regnery Publishing, Washington, D.C., 2001; ID., *Prospects for Conservatives*, 1954; PAUL GOTTFRIED, *The conservative movement*, Twayne, New York 1993; THOMAS MOLNAR, *Retos del conservatismo*, «Verbo» Razón Española (Madrid) n° 11 (1985), p. 285-290; FREDERICK D. WILHELMSSEN, *El movimiento conservador norteamericano*, «Verbo» (Madrid) n° 301-302 (1992), p. 109-123. Il mondo neolatino presenta meno difficoltà terminologiche, cfr. PHILIPPE BÉNÉTON, *Le conservatisme*, Paris, 1987. Finalmente, a titolo di esempio per il mondo germanico, cfr. G. K. KALTERBRUNNER, *Teoría del conservatismo*, «Razón Española» (Madrid) n° 4 (1984), p. 391-406; C. V. SCHRENCK-NOTZING, *Neoconservatismo alemán*, «Razón Española» (Madrid), n° 19 (1986), p. 193-200

<sup>11</sup> MICHELE FEDERICO SCIACCA, l. cit.

<sup>12</sup> FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Joseph de Maistre en España*, Madrid, 1983.

<sup>13</sup> FRANCISCO CANALS, Prólogo a JOSÉ MARÍA ALSINA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, 1985, p. IX- XXIII.

<sup>14</sup> LUIS MARÍA SANDOVAL, *Consideraciones sobre la contrarrevolución*, «Verbo» (Madrid) n° 281-282 (1990), p. 238.

*reazione, cattolicesimo e tradizione* – in ciascuno dei quali esiste una gradazione e che sono gerarchicamente disposti tra di loro.

La *reazione* è, senza dubbio, la componente più evanescente tra quelle che fanno parte di tale concetto. Più che la semplice opposizione, cioè un *agere contra* – e non tutte le reazioni sono controrivoluzionarie – in essa troviamo qualcosa che Bernanos esprimeva affermando che essere reazionario significa semplicemente essere vivo, dal momento che solo il cadavere non reagisce contro i vermi che lo divorano. Formula che, come osserva Molnar, avrebbe potuto essere assunta come motto dai controrivoluzionari, visto che definisce magistralmente il compito che si sono proposti: rimanere in vita, portando i germi della vita all'interno del corpo agonizzante dello Stato<sup>15</sup>.

Proprio quest'ultima osservazione necessita una precisazione circa la natura di questa reazione. Qui dobbiamo riprendere la vecchia espressione del conte de Maistre, usata al termine delle sue *Considerazioni sulla Francia*, uno dei primi libri, se non il primo in assoluto, formalmente controrivoluzionario: «La controrivoluzione non sarà affatto una rivoluzione contraria, bensì il contrario della rivoluzione»<sup>16</sup>.

La controrivoluzione è la dottrina che, a differenza della rivoluzione, basa la società sulla legge di Dio; e, mentre la rivoluzione continua ad avanzare disfaccendo i legami sociali naturali, non cessa mai di tesserli instancabilmente; che costruisce invece di distruggere, che segue l'ordine con umiltà anziché pretendere di ricrearlo. È questa la reazione su cui si basa la controrivoluzione<sup>17</sup>.

Il cattolicesimo è la sua caratteristica più importante. Quanto prima esposto sulla regalità sociale di Cristo, cioè di stabilire la sua essenza immediatamente contro la distruzione della civiltà cristiana e successivamente contro l'attacco all'ordine soprannaturale, riguardano pienamente questo aspetto del problema del "concetto analogo della controrivoluzione". Se la prima caratteristica ci permette di separare la controrivoluzione da posizioni diverse che a volte possono sembrare anche abbastanza vicine, in questo caso – da quando abbiamo individuato il suo nucleo concettuale – dobbiamo precisare la sua specificità. Di fronte al sillogismo retorico sul quale era fondato il predominio della democrazia cristiana, cioè che, dopo aver sostenuto che la religione non si confonde con la politica perché si trova al di sopra di essa – con il preciso scopo di inde-

<sup>15</sup> THOMAS MOLNAR, *La contrarrevolución*, versión española, Madrid, 1975, p. 112 [versione italiana: *La controrivoluzione*, Volpe, Roma 1970].

<sup>16</sup> JOSEPH DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, a cura di Guido Vignelli, Il Giglio, Napoli 2010, p. 125.

<sup>17</sup> JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Qué somos y cuál es nuestra tarea*, «Verbo» (Madrid) n° 151-152 (1977), p. 29-50, in cui raccoglii testi molto chiari di Madiran, Ousset etc.

bolire la Chiesa controrivoluzionaria –, si conclude che i cristiani di oggi hanno l'obbligo di appartenere politicamente alla democrazia cristiana. La dottrina controrivoluzionaria, senza dubbio, ha sempre avuto come primo compito quello di preservare i diritti della Chiesa nella società cristiana, evitando ai suoi uomini i paradossi in cui finisce il cattolicesimo liberale: l'incarnazionismo estremo e di natura umanistica, che tende a concepire l'azione politica della sinistra come divina ed evangelica; e l'escatologismo usato per distogliere l'attenzione dalla difesa o dalla restaurazione concreta dell'ordine naturale e cristiano. Per la controrivoluzione, insomma, risulta ingiustificabile la fedeltà alla teologia politica cattolica espressa nella regalità sociale di Gesù Cristo<sup>18</sup>.

Siamo giunti ad una questione decisiva, in cui la convergenza tra un certo “cambio di fronte” della Chiesa e la scristianizzazione della società – questa in parte indotta dalla quella – ha causato un evidente indebolimento delle posizioni controrivoluzionarie. Penso che costituisca anche uno dei più importanti fattori nella sua “crisi di identità”. Ma torneremo sulla questione. Adesso, per concludere questo punto, voglio solo ricordare con Guerra Campos che la missione della Chiesa verso qualsiasi comunità politica, e verso chiunque sia il titolare della sovranità, è quella di predicare in nome di Dio che non solo gli atti e comportamenti dei cittadini, ma anche la stessa struttura costituzionale della “città”, devono essere efficacemente subordinati all'ordine morale<sup>19</sup>. Quindi, all'inverso, è la stessa fede, soprattutto quella dei “poveri”, ad essere esposta alle intemperie, non custodita. E questa è un dato ineludibile da parte della dottrina cattolica.

In terzo luogo, troviamo il collegamento e l'ispirazione nel passato istituzionale della Cristianità. Il mio maestro, il professor Rafael Gamba, ha illustrato perfettamente questo aspetto in polemica con la famosa opera di Maritain sulla “nuova Cristianità”<sup>20</sup>. Egli parte riconoscendo che, in un certo senso, ci potrebbero essere altre forme di civiltà cristiana diverse dalla Cristianità, e che il Vangelo può fecondare società e Stati di aspetto diverso, al punto che sarebbe più corretto parlare di quella come di *una* civiltà cristiana, piuttosto che definir-la *la* civiltà cristiana. Ma aggiunge una seconda serie di argomenti che vanno nella direzione opposta.

---

<sup>18</sup> FRANCISCO CANALS, *Política española: pasado y futuro*, cit., p. 211-230.

<sup>19</sup> JOSÉ GUERRA CAMPOS, *La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia*, «Iglesia-Mundo» (Madrid) n° 384 (1989), p. 51-58; MIGUEL AYUSO, *La unidad católica y la España de mañana*, «Verbo» (Madrid) n° 279-280 (1989), p. 1421-1439.

<sup>20</sup> RAFAEL GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, p. 45 e ss.

Innanzitutto, la Cristianità era il migliore e più denso risultato raggiunto nella storia delle strutture sociali e politiche per ciò che attiene il messaggio biblico e il Magistero della Chiesa. Inoltre, e ad eccezione di quanto potrebbe accadere nel corso futuro della storia, dobbiamo riservare l'articolo determinativo "la" a quest'unica civiltà che realmente e veramente è esistita con un segno cristiano. Infine, si può anche affermare che una «nuova civiltà, una comunità su base cristiana, completamente diversa nella struttura e staccata dalla Cristianità storica sia semplicemente impensabile, perché il primo comandamento *comunitario* (che si riferisce al prossimo), è quello di "onorare il padre e la madre". Una "nuova Cristianità" come la immaginano Maritain, Mounier o altri, dovrà essere comunque una forma con cui il cristianesimo impronti di sé la società e i suoi membri, e non potrà mai dimenticare questo precetto e, assieme ad esso, il principio patriarcale e familiare nonché la *pietas* dovuta nei confronti della patria e della tradizione».

#### 4. Verso un equilibrio

Ho cercato nelle pagine precedenti di porre una serie di considerazioni – svolte con quel minimo di linearità necessaria in tutta l'esposizione, anche se non è del tutto da disprezzare una certa dimensione circolare, per la presenza inevitabile di temi ricorrenti – che riguarda la problematica attuale della contro-rivoluzione. Qual è la situazione attuale delle dottrine e dei movimenti contro-rivoluzionari? Qual è il loro futuro?

Sarebbe eccessivo pretendere, alla fine di questa esposizione introduttoria, di rispondere a queste domande e ad altre che a loro sono connesse. Così, mi sembra opportuno, in ogni caso, di aggiungere una riflessione al bagaglio culturale che questo scritto mira a riunire e che forse potrebbe servire a trovare quelle risposte.

Rafael Gamba ha talvolta evidenziato come, dopo la distruzione dell'unità della Cristianità, gli elementi che in precedenza erano saldamente integrati non appaiono più come solidali<sup>21</sup>. Ogni giorno percepiamo chiaramente che la difesa delle nobili cause in cui il pensiero cristiano è coinvolto si svolge, nel migliore dei casi, partendo dalla separazione dalle proprie premesse ideologiche e politiche, se non da posizioni gravemente offuscate. Anche nelle esposizioni della dottrina sociale della Chiesa redatte da papa Giovanni Paolo II si coglie una tendenza ad accettare le strutture politiche esistenti, anche a rischio di incorrere nella grave contraddizione di accettare la democrazia pluralistica. In parallelo, anche il travaso di idee avvenuto tra la dottrina controrivoluzionaria e il pensie-

---

<sup>21</sup> ID., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1954, che in molti passaggi illustra questo giudizio.

ro che – per usare le parole di Rene Remond – potremmo chiamare “bonapartista”, opera come fattore di frammentazione<sup>22</sup>.

Concludo da dove ho cominciato. La filosofia politica mostra la precisione dei postulati controrivoluzionari e della sua analisi storica, nonché la sua superiorità rispetto al pregiudizio del liberal-conservatorismo, delle democrazie cristiane e dei bonapartismi fascistizzanti o populistici. La dottrina sociale della Chiesa, nel suo senso più pieno, porta alla necessità di creare una città cattolica. Per mezzo di ambedue tali strumenti dobbiamo, tutti, fare uno sforzo perché non si perda il filo della tradizione controrivoluzionaria.

##### 5. Nicolás Gómez Dávila tra conservazione, reazione e tradizione

È possibile utilizzare alcuni dei concetti esposti per ciò che riguarda la figura di Nicolás Gómez Dávila? Per cominciare, e come primo passo, l'autore in questione non è facile da leggere. Voglio dire che non è facile una sua lettura sistematica, poiché è stato soprattutto uno scrittore aforistico. Tra i contemporanei, il più vicino da accostargli mi sembra Gustave Thibon, che ho avuto il privilegio di incontrare e i cui testi non ho più smesso di studiare<sup>23</sup>. Ma forse il nostro uomo è ancora più radicalmente aforistico del cosiddetto “filosofo contadino” francese. Negli aforismi risiede, senza dubbio, un segno che trafigge il lettore attento come la punta di una lancia. Ogni libro, è stato detto, è una lettera indirizzata a ciascun lettore, che non lo legge mai allo stesso modo, forse perché *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Pertanto, a ragione, il nostro uomo scrive che «senza un lettore intelligente non ci può essere un testo acuto»<sup>24</sup>. Quest'ultimo, dunque, deve certamente svilupparsi con una scrittura concentrata che non chiamerei isolata, in quanto sono intrecciati, cementati (da qui nasce il “testo implicito”), perché la separazione esistente tra un aforisma e l'altro non può che ostacolare l'integrazione, permettendo la moltiplicazione delle letture attraverso la diramazione delle connessioni. Quindi solo su alcuni dei suoi testi si può costruire una interpretazione. Ma con quegli stessi testi se ne potrebbe creare un'altra. Infine, con ulteriori testi, sarebbe possibile raggiungere sia la prima che la seconda, oppure addirittura una terza. Dobbiamo tenere conto di quanto detto per considerare come relativa la mia lettura. Ma anche le altre.

Vi è un consenso generale nel considerare Gómez Dávila come un reazionario, addirittura un “autentico” reazionario, cioè una sorta di modello per i

---

<sup>22</sup> RENÉ RÉMOND, *Les droites en France*, Paris, 1982, che distingue una destra liberale, una controrivoluzionaria ed un'ultima bonapartista.

<sup>23</sup> MIGUEL AYUSO, *El signo de Gustave Thibon*, «Verbo» (Madrid), n° 393-394 (2001), p. 241 e ss.

<sup>24</sup> «Sin lector inteligente no hay texto sutil» (ivi, p. 82).

reazionari. Così è stato intitolato anche uno dei suoi saggi<sup>25</sup>. Tale reazione, dal tocco delicato, forse talvolta anche un po' cinico, emerge costantemente. Si consideri la sua affermazione che «quella di “appartenere ad una generazione”, piuttosto che una necessità, è una decisione che prendono le menti massificate»<sup>26</sup>. Oppure attribuire alla crescente bruttezza del mondo di oggi più che alla sua immoralità l'invito a «sognare in un chiostro». O anche la considerazione lapidaria secondo cui «la presenza di un imbecille rattrista»<sup>27</sup>. La denuncia della massificazione, della bruttezza e della stupidità del mondo moderno sono tipiche di un reazionario. Non è necessario che, come pure egli sostiene, abbiamo inizio le mattanze affinché l'uomo intelligente detesti le rivoluzioni<sup>28</sup>. Già molto prima il rigore, il senso estetico e l'ingegno glielie hanno fatte rifiutare.

Però aforismi come i precedente, che si possono incontrare qui e là, sono incompatibili con una interpretazione democratica, ma non necessariamente con una liberale. È vero che il rapporto dialettico tra liberalismo e democrazia non ha un unico aspetto, ma è decisamente bifronte, se non addirittura poliedrico<sup>29</sup>. Perché secondo una lettura, nel liberalismo – una forma di naturalismo o di razionalismo – si trova la radice del male moderno, mentre la democrazia può essere considerata come una semplice demofilia o anche, in senso politico, come la partecipazione popolare. In qualche modo è quello che ha voluto esprimere Leone XIII, nella *Graves de communi*, per esempio, anche se senza molto successo<sup>30</sup>. O anche quello che San Pio X, nonostante la lucidità singolare della sua denuncia veramente profetica del modernismo teologico, filosofico e sociale, non ha mai smesso di credere: poter utilizzare la democrazia contro il liberalismo. Una linea proseguita dal pontefice che lo ha beatificato e canonizzato, Pio XII<sup>31</sup>. Nel campo del pensiero è quello che voleva dire per esempio Chesterton, critico del liberalismo, che considerava come una saggezza pseudognostica, e cantore di una democrazia che esprimesse i più sani sentimenti del

<sup>25</sup> NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico*, «Revista de la Universidad de Antioquia» (Medellín), n.° 240 (1995), p. 16 e ss.

<sup>26</sup> «“Pertener a una generación”, más que necesidad, es decisión que toman mentes gregarias» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 27).

<sup>27</sup> «La presencia de un imbecil entristece» (ivi, p. 27).

<sup>28</sup> «No es preciso que comiencen las matanzas para que el hombre inteligente deteste las revoluciones» (ivi, p. 33).

<sup>29</sup> MIGUEL AYUSO, *Liberalismo y democracia*, en *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Fundación Balmes-Razón Española, Madrid, 1995, p. 244 y ss.

<sup>30</sup> EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Catolicismo y República. Un episodio de la historia de Francia*, Gráficas Universal, Madrid 1932.

<sup>31</sup> DANILO CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, p. 25 e ss.

popolo<sup>32</sup>. È anche vero che, d'altro canto, si potrebbe considerare il liberalismo come una sorta di governo limitato, che alcuni hanno addirittura avvicinato al *regimen*, pre-statale (nel senso di Stato moderno), mentre la democrazia si identificherebbe con la grossolanità bestiale della massa<sup>33</sup>.

Questo ultimo punto è quello che, almeno in parte, sembra credere Gómez Dávila quando sostiene: «La discussione tra il reazionario ed il democratico è sterile perché non hanno niente in comune; al contrario, la discussione con il liberale può essere fruttuosa perché condividono varie idee»<sup>34</sup>. E ancora più esplicitamente: «Ci sono due interpretazioni del voto popolare: una democratica, l'altra liberale. Secondo l'interpretazione democratica la verità consiste in ciò che la maggioranza decide; secondo l'interpretazione liberale la maggioranza si limita a scegliere una opinione. Interpretazione dogmatica e assolutista, l'una; interpretazione scettica e discreta, l'altra»<sup>35</sup>.

E infine: «Hanno iniziato a chiamare democratiche le istituzioni liberali, e hanno finito chiamando liberale la schiavitù democratica»<sup>36</sup>. Ma ciò non gli impedisce di rigettare il liberalismo proprio per la sua negazione della vera libertà. La libertà non può essere la regola di se stessa: «Il liberalismo è sfavorevole alla libertà, perché ignora le restrizioni che la libertà deve imporsi per non distruggere se stessa»<sup>37</sup>.

Nel primo dei suoi sensi l'elitarismo liberale sarebbe anti-tradizionale (ma tutto l'elitarismo ha qualcosa di anti-tradizionale). Nel suo secondo senso, invece, ci porterebbe direttamente alla tradizione. Ma, in tutta onestà, questo secondo uso linguistico non sembra molto diffuso. In ogni caso, il liberalismo ai nostri giorni è indebilmente associato alla democrazia. Questa sintesi liberal-democratica è essenzialmente il «relativismo assiologico» contra cui la reazione oppone un «oggettivismo assiologico»<sup>38</sup>. «Dobbiamo continuare a ripeterlo:

<sup>32</sup> Cfr. GILBERT KEITH CHESTERTON, *Ortodossia*, Lindau, Torino 2010.

DALMACIO NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, 1995.

<sup>33</sup> MARCEL DE CORTE, *De la dissociété*, Perrin, Paris 2002.

<sup>34</sup> «La discusión del reaccionario con el demócrata es estéril porque nada tienen de común; en cambio, la discusión con el liberal puede ser fecunda porque comparten varios postulados» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 101).

<sup>35</sup> «Existen dos interpretaciones del voto popular: una democrática, otra liberal. Según la interpretación democrática es verdad lo que la mayoría resuelve; según la interpretación liberal la mayoría meramente escoge una opinión. Interpretación dogmática y absolutista, la una; interpretación escéptica y discreta, la otra» (ivi, p. 130).

<sup>36</sup> «Se comenzó llamando democráticas las instituciones liberales, y se concluyó llamando liberales las servidumbres democráticas» (ivi, p. 48).

<sup>37</sup> «El liberalismo resulta desfavorable a la libertad porque ignora las restricciones que la libertad debe imponerse para no destruirse a sí misma» (ivi, p. 110).

<sup>38</sup> Cfr. ivi, p. 124.

l'essenza della democrazia è il credere nella sovranità della volontà umana»<sup>39</sup>. Poiché solo occasionalmente si presentano ambedue isolatamente e quindi il confronto diventa possibile, ci soffermeremo molto brevemente su questo punto.

L'elitarismo, come risultato del disprezzo della massa, emerge continuamente dall'opera di Gómez Dávila. Pensate, per il secondo senso linguistico, alla sua dichiarazione schietta: «Una moltitudine cessa di essere ripugnante solo quando si riunisce per un motivo religioso»<sup>40</sup>. Al punto che – ora con riferimento al primo senso – definisce la civiltà come «la disciplina che una classe sociale elevata, con la sua sola esistenza, impone ad una intera società»<sup>41</sup>. È vero che in alcune sue affermazioni appaiono anche altre sfumature: «Una volgarità non è tale perché è detta dal volgo. Al contrario, il volgo è tale quando dice qualcosa di volgare»<sup>42</sup>. Ciò crea una distinzione tra il popolo e la massa. È la civiltà di massa che presenta una volgarità insopportabile quando spoglia il popolo della sua dignità, che si trovava nella tradizione religiosa.

In questo modo si potrebbe far rientrare un elitarismo che non sia tale nel senso liberale. Perciò egli dice che «il genio a volte stanca, ma l'anima finemente educata non annoia mai»<sup>43</sup>. Il male è dunque la mentalità e la dis-società moderna<sup>44</sup>. E lo dimostra ampiamente. Quando stila il certificato di morte della civiltà a causa della rivoluzione industriale: «La civiltà è qualcosa che nasce con la rivoluzione neolitica e muore con la rivoluzione industriale»<sup>45</sup>. Quando unisce alla mentalità moderna "l'orgoglio umano" gonfiato dalla "propaganda commerciale"<sup>46</sup>. E quando sintetizza l'ideologia dell'uomo moderno «nell'acquistare il maggior numero di oggetti, fare il maggior numero di viaggi e copulare il maggior numero di volte»<sup>47</sup>. Ma forse che tale degradazione del po-

<sup>39</sup> «Hay que repetirlo y repetirlo: la esencia de la democracia es la creencia en la soberanía de la voluntad humana» (ivi, p. 86).

<sup>40</sup> «Una muchedumbre sólo deja de repugnar cuando un motivo religioso la reúne» (ivi, p. 89).

<sup>41</sup> «[La civilización es] la disciplina que una clase social alta le impone, con su sola existencia, a una sociedad entera» (ivi, p. 94).

<sup>42</sup> «Lo vulgar no es vulgar porque sea dicho por el vulgo. Al contrario el vulgo es vulgo cuando dice lo vulgar» (ivi, p. 82).

<sup>43</sup> «La genialidad a veces cansa, pero el alma finamente educada nunca aburre» (ivi, p. 73).

<sup>44</sup> Véase sobre este aspecto de la obra de Vegas, mi artículo *Eugenio Vegas: deber y servicio de la política*, Verbo (Madrid), n° 239-240 (1985), y también en el volumen *In memoriam Eugenio Vegas Latapie*, Madrid, 1986.

<sup>45</sup> «La civilización es episodio que nace con la revolución neolítica y muere con la revolución industrial» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 50).

<sup>46</sup> Cfr. ivi, p. 50.

<sup>47</sup> «Comprar el mayor número de objetos, hacer el mayor número de viajes y copular el mayor número de veces» (ivi, p. 50).

polo in plebe non opera anche sulle *élites*? La rivolta delle masse è stata preceduta e istigata dalla diserzione delle *élites*. Di passaggio lo sostiene anche il nostro autore: «Non c'è più una classe superiore, né il popolo: ci sono solo plebei poveri e plebei ricchi»<sup>48</sup>. Di fronte all'affermazione spesso ripetuta che “ogni nazione ha i capi che si merita”, San Pio X ha insistito al contrario che il popolo è quello che vogliono i suoi capi. Lo ha già affermato il cronista Pietro Martire d'Anghiera<sup>49</sup>: «Se il re gioca, sono tutti giocatori; se la Regina studia, tutti studenti»<sup>50</sup>. Ma forse questo era vero prima della istituzionalizzazione della mentalità moderna e oggi lo è di meno. Oggi, a quanto pare, è solo il male che si diffonde tramite le istituzioni, mentre il bene incontra sempre maggiori difficoltà.

Così, l'elitarismo liberale di fronte alla democrazia plebea, non solo ammette un'interpretazione (liberal)conservatrice, ma anche tradizionalista, in cui la tradizione incarna il classico e quindi il perenne. Vediamo le sue impronte ovunque nell'opera del nostro autore. In ordine alla difesa della civiltà: «Il nemico della civiltà è meno l'avversario esterno che l'usura interna»<sup>51</sup>. Come nel profilare il proprio lavoro: «Il compito della civilizzazione consiste nel ribadire i vecchi luoghi comuni»<sup>52</sup>. Ma anche sulla crescita personale umana: «Le influenze non arricchiscono che gli spiriti originali»<sup>53</sup>.

E ancora: «Il piacere del giovane dovrebbe quello di accogliere; il piacere dell'adulto, quello di scegliere»<sup>54</sup>. Non stiamo assistendo ad una tradizione opposta al plagio (come avrebbe detto Eugenio d'Ors<sup>55</sup>)? *Innovetur nihil nisi quod est traditum*. Questo è ciò che sostiene come un paladino: «Per rinnovare non è necessario contraddire, basta approfondire»<sup>56</sup>. O quando trova che la differenza tra l'“organico” e il “meccanico” negli eventi sociali è di natura morale: «L'“organico” è costituito da innumerevoli atti umili; il “meccanico” è un atto decisivo di superbia»<sup>57</sup>. Anche nella confessione che «le verità non muoiono,

<sup>48</sup> «Ya no hay clase alta, ni pueblo; sólo hay plebe pobre y plebe rica» (ivi, p. 53).

<sup>49</sup> Pietro Martire d'Anghiera (Arona, 1457 - Granada, 1526) storico spagnolo di origine italiana.

<sup>50</sup> Cit. in EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Importancia de la política*, in «Verbo» (Madrid), n° 53-54 (1967), p. 253.

<sup>51</sup> «El enemigo de la civilización es menos el adversario externo que el interno desgaste» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 21).

<sup>52</sup> «En reiterar los viejos lugares comunes consiste la tarea propiamente civilizadora» (ivi, p. 21).

<sup>53</sup> «Las influencias no enriquecen sino a los espíritus originales» (ivi, p. 25).

<sup>54</sup> «El gusto del joven debe acoger; el del adulto, escoger» (ivi, p. 21).

<sup>55</sup> EUGENIO D'ORS, *Nuevo Glosario*, Madrid, 1947-1949, III, p. 474.

<sup>56</sup> «Para renovar no es necesario contradecir, basta profundizar» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 27).

<sup>57</sup> «Lo “orgánico” resulta de innumeros actos humildes; lo “mecánico” resulta de un acto decisivo de soberbia» (ivi, p. 21).

ma a volte appassiscono»<sup>58</sup>, risiede un palpito d'amore verso la tradizione. Da qui la necessità di proteggere le verità con devozione.

Quindi, lo vediamo non solo allontanarsi dal mondo democratico, ma anche da quello liberale. Per quanto riguarda il primo punto, sembra non mettere in dubbio l'esistenza del dispotismo democratico: «È soltanto quando nella condotta umana predominano gli elementi antidemocratici che le democrazie non si trasformano in dispotismo»<sup>59</sup>. Di conseguenza, «lo Stato liberale non è l'antitesi dello stato totalitario, ma un errore simmetrico»<sup>60</sup>. E poi, per quanto riguarda il secondo punto: «Il liberale si sbaglia sempre, perché non distingue tra le conseguenze attribuite ai suoi propositi e le conseguenze che i suoi propositi realizzano effettivamente»<sup>61</sup>. Pertanto, «il terrorista è un nipote del liberale»<sup>62</sup>: le idee non si fermano dove vorrebbero coloro che le creano, ma hanno un proprio dinamismo. Di qui la tensione (se non l'opposizione) tra l'ideologia e la virtù della prudenza. Chesterton non diceva che libertà, uguaglianza e fraternità fossero "idee", bensì «antiche virtù cristiane impazzite»<sup>63</sup>.

La caratteristica del reazionario non consiste, dunque, nel limitarsi a reagire, come una specie di riflesso salutare contro le malattie del mondo moderno, ma è quella di chi agisce così perché è stato già colpito dalla malattia. Il reazionario è quindi, in un certo senso, l'opposto del conservatore. Il grande scrittore peruviano José de la Riva-Agüero (1885-1944) lo ha detto non senza spirito: c'è ben poco da conservare e tanto invece contro cui reagire!<sup>64</sup> Questo non implica che il reazionario non sia sanamente conservatore, rispetto a ciò che è necessario conservare. O anche che un certo conservativismo non possa essere il presupposto di una certa reazione. A questo proposito, il suo giudizio su Burke è significativo: «Burke poteva essere conservatore. Il progresso del "progresso" lo obbligò ad essere reazionario»<sup>65</sup>. Ma il paradigma del conservatore si è creato proprio su chi conserva ciò che non deve essere conservato. Jaime Balmes (1810-1848), il filosofo catalano del senso comune, a proposito del partito conservatore (ma che può essere applicato anche all'uomo conservatore) ha detto

<sup>58</sup> «Las verdades no mueren, pero a veces se marchitan» (ivi, p. 56).

<sup>59</sup> «Es tan sólo mientras predominan en la conducta del individuo los elementos antidemocráticos que las democracias no culminan en despotismo» (ivi, p. 40).

<sup>60</sup> «El estado liberal no es la antítesis del estado totalitario, sino el error simétrico» (ivi, p. 123).

<sup>61</sup> «El liberal se equivoca siempre porque no distingue entre las consecuencias que atribuye a sus propósitos y las consecuencias que sus propósitos efectivamente encierran» (ivi, p. 27).

<sup>62</sup> «El terrorista es nieto del liberal» (*ibid.*)

<sup>63</sup> GILBERT KEITH CHESTERTON, *op. cit.*, p. 42.

<sup>64</sup> LUIS ALBERTO SÁNCHEZ, *Conservador, no; reaccionario, sí*, Mosca Azul, Lima 1985.

<sup>65</sup> «Burke pudo ser conservador. Los progresos del "progreso" obligan a ser reaccionario» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 110).

con ironia: «il conservatore conserva, anche, la rivoluzione»<sup>66</sup>. In buona sostanza, ecco in cosa consiste il conservatorismo: nella conservazione di ciò che non dovrebbe essere mantenuto, nella conservazione di ciò che ha infranto la tradizione. La reazione, al contrario, comporta la lotta contro la rivoluzione, contro quella rivoluzione che sembra non essere mai soddisfatta di nulla, ma anche contro quella che sembra contentarsi in una qualsiasi delle sue fasi e che infine si consolida, naturalmente in equilibrio instabile. La storia politica e intellettuale del mondo ispanico, anche se non solo di questo, mostra fin troppo bene come ci siano stati periodi (rivoluzionari) chiamati moderati o conservatori, che alla fine hanno permesso il trionfo della rivoluzione più che quelli (rivoluzionari) radicali<sup>67</sup>. Oggi, *rivoluzionario* significa poco più che «un individuo secondo cui la volgarità moderna non sta trionfando con la sufficiente rapidità»<sup>68</sup>.

In tal modo vediamo anche come il reazionario Nicolás Gómez Dávila si avvicina molto al tradizionale, se si vuole al tradizionalista, a condizione che la tradizione non ristagna in puro conservatorismo. Ma, soprattutto oggi, la tradizione tende a farsi strada più attraverso reazioni decise che eleganti conservazioni. Il suo saggio sul vero reazionario ci dà molti indizi in questo senso<sup>69</sup>. Si potrebbe dire che, usando sinonimi imperfetti, che progressista radicale e progressista liberale – cioè rivoluzionario e conservatore – colpiscono il reazionario in modi diversi, perché il primo sostiene che la ragione è necessità, mentre il secondo dice che la ragione è libertà. In fondo, pensa Gómez Dávila, le critiche emergono da diverse visioni della storia.

Per il progressista radicale la ragione è la sostanza della necessità e la necessità è il processo in cui la ragione si realizza. La storia non è la somma di semplici fatti, ma il manifestarsi della ragione, e anche quando il progressista ritiene che la lotta sia il motore della storia, ogni superamento è da lui considerato un atto necessario. La norma ideale emerge dal corso stesso della storia. E, per la stessa ragione, la radice dell'obbligo etico consiste nello spingere la storia verso i suoi propri fini perché, agendo nel senso della storia, la ragione individuale coincide con la ragione universale.

Il liberale progressista, invece, si pone nella contingenza: per lui la libertà è la sostanza della ragione e la storia è il processo in cui l'uomo si realizza in libertà. Quindi non c'è un processo necessario, bensì l'ascesa della libertà umana

<sup>66</sup> JAIME BALMES, *Escritos políticos*, tomo III (volumen XXV de las Obras Completas), Bib. Balmes, Barcelona, 1926, p. 241.

<sup>67</sup> MIGUEL AYUSO, *El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España*, «Anales de la Fundación Elías de Tejada» (Madrid), n° 4 (1998), p. 79 y ss.

<sup>68</sup> «[Un] individuo para quien la vulgaridad moderna no está triunfando con la suficiente rapidez» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 80).

<sup>69</sup> N. GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico*, loc. cit., da cui traggio i concetti successivi.

verso la piena padronanza di sé. La storia è un materiale inerte plasmato da una volontà sovrana, in modo che l'atto rivoluzionario compendia l'obbligo etico, poiché rompere le catene che la legano è l'atto essenziale della libertà che si realizza.

Ma la storia, osserva il Nostro, non è né necessità né libertà, ma deriva dalla sua integrazione flessibile. Essa non si sviluppa come un processo dialettico unico ed autonomo, che prosegue nella dialettica della vita la dialettica della natura inanimata, ma come una pluralità di processi numerosi come gli atti liberi e legati alla diversità dei loro presupposti esistenziali.

Se il progressista guarda verso il futuro come il conservatore guarda verso il passato, il reazionario non cerca né nella storia di ieri né nelle prospettive del domani il paradigma delle sue aspirazioni. Non applaude ciò che deve giungere con la prossima alba né si ripiega sulle ultime ombre della notte. La sua dimora si trova nello spazio luminoso in cui le essenze lo interpellano con la loro presenza immortale. Il reazionario sfugge alla schiavitù della storia perché cerca nella giungla umana le tracce dei passi divini. Gli uomini e le azioni sono, così, un corpo servile e mortale animato da ispirazioni esterne. Essere reazionario, in breve, è sapere che non possiamo che scoprire ciò che crediamo di inventare. È ammettere che la nostra immaginazione non crea, ma si limita a mettere a nudo corpi teneri. Non consiste nell'abbracciare cause o nel difendere determinati scopi, ma nel sottomettere la nostra volontà a una necessità che non soffoca, aprire la nostra libertà a un'esigenza che non vincola.

In cosa si radica il cuore di questa distinzione? Sicuramente, ci sono molte ragioni per la reazione: «Il reazionario non è un pensatore eccentrico, ma un pensatore incorruttibile»<sup>70</sup>. E la radice di questo pensiero «non è la sfiducia nella ragione, ma la sfiducia nella volontà»<sup>71</sup>. Ma forse dovremmo indagare ancora su questo punto. Farò solo un profilo filosofico e tratterò alcune idee politiche.

Per quanto riguarda il profilo filosofico, che supera l'ambito di queste pagine, vediamo, da un lato, il rifiuto del razionalismo in nome della ragione, tipico della filosofia classica (e cristiana), ma che si estende ad alcune delle più importanti correnti di questa, in particolare all'aristotelismo e, a partire dallo questo, al tomismo. Ed anche allo stoicismo. Il rifiuto del razionalismo si estende anche all'Illuminismo, che è una delle matrici del liberalismo: «Il vizio del *Aufklärung* non consiste nella "astrazione", ma nell'adesione cieca e fanatica ad alcuni principi che l'Illuminismo chiama "ragione"»<sup>72</sup>). E non nasconde la sua distan-

<sup>70</sup> «El reaccionario no es un pensador excéntrico, sino un pensador insobornable» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 41).

<sup>71</sup> «[...] no es la desconfianza en la razón, sino la desconfianza en la voluntad» (ivi, p. 43).

<sup>72</sup> «El vicio del *Aufklärung* no es la "abstracción", es la adhesión ciega y fanática a ciertos postulados que llama "razón"» (ivi, p. 143).

za da Aristotele: «Il vizio della scolastica medievale non consiste nell'essere stata *ancilla theologiae*, ma *ancilla Aristotelis*»<sup>73</sup>. O dallo stoicismo: «Io non desidero una serenità conquistata stoicamente, ma una serenità ricevuta cristianamente»<sup>74</sup>. La preferenza agostiniana e francescana è palpabile, d'altra parte, in più pagine. E molti dei suoi aforismi non si comprenderebbero bene senza queste legittime preferenze. Anche se all'autore di questo saggio, aristotelico confesso, si potrà scusare il fatto di ricordare che l'Aquinate unisce ad Aristotele – ma anche al miglior Platone – i Padri della Chiesa, in particolare Agostino. E che il suo motto potrebbe essere *Sapientia cordis*. Purché non si considerino come contrari i termini, nulla impedisce di seguire il nostro autore, quando dice, a proposito di Dio, che «non dovrebbe essere oggetto di speculazione, ma di orazione»<sup>75</sup>. O, a proposito della tradizione: «Sono i gesti, piuttosto che le parole, che trasmettono veramente le tradizioni»<sup>76</sup>.

Per quanto riguarda le idee politiche, se prendiamo come esempio il potere, gli sembra che la caratteristica del reazionario sia non di diffamarlo, ma di diffidare profondamente di esso<sup>77</sup>. Contro l'argomento anarchizzante del liberalismo, secondo cui in tutto il potere c'è qualcosa di malvagio e di corruttore, sostiene che esso è posto da Dio per disciplinare l'uomo e che, attraverso di esso, l'uomo raggiunge la perfezione<sup>78</sup>. Ma è anche facile che diventi un mezzo di abuso. Così, il potere è uno strumento di ordine che può finire per imporre il disordine, anche se si tratta sempre di un disordine "ordinato". Questo è uno dei grandi paradossi del pensiero reazionario: non possono reagire contro i poteri esistenti, in nome della difesa di un ordine, al cui servizio dovrebbero porsi. Quindi il potere non è qualcosa di meccanico, ma umano, forse troppo umano, che costringe a cercare il suo incanalamento (e talvolta anche il suo contenimento) non in fattori meccanici, ma umani: «La separazione dei poteri è la condizione per la libertà. Non la separazione formale e fragile tra poteri esecutivo, legislativo e giudiziario; ma la separazione di tre poteri strutturati, concreti e forti: il potere monarchico, il potere aristocratico e il potere popolare»<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> «El vicio de la escolástica medieval no está en haber sido *ancilla theologiae*, sino *ancilla Aristotelis*» (ivi, p. 153).

<sup>74</sup> «No quiero serenidad estoicamente conquistada, sino serenidad cristianamente recibida» (ivi, p. 99).

<sup>75</sup> «Dios no debe ser objeto de especulación, sino de oración» (ivi, p. 53).

<sup>76</sup> «El gesto, más que el verbo, es el verdadero transmisor de las tradiciones» (ivi, p. 110).

<sup>77</sup> Cfr. ivi, p. 47.

<sup>78</sup> MIGUEL AYUSO, *La cabeza de la Gorgona*, cit.; DANILO CASTELLANO, *La verità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

<sup>79</sup> «La separación de poderes es la condición de la libertad. No la separación formal y frágil de poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial; sino la separación de tres poderes estruc-

Questa è l'idea classica del sistema misto, intesa nella sua profondità. E che esalta la monarchia. Anche se i monarchi spesso deludono: «Alcuni monarchi, talvolta intere dinastie, sono stati così mediocri che sembrano essere presidenti»<sup>80</sup>.

In conclusione, Nicolás Gómez Dávila è un reazionario, che reagisce contro il mondo moderno (in senso non cronologico, ma assiologico), contro la rivoluzione che lo ha causato, pur conservando ciò che non è stato (ancora) distrutto dell'ordine naturale e storico della civiltà cristiana e che tutela con cura delle tradizioni che ne derivano. Reazione, conservazione e tradizione si incontrano in un solco che è quello della Chiesa cattolica e della civiltà da essa resa feconda: «Si può sopportare il peso di questo mondo solo prostrandosi in ginocchio»<sup>81</sup>. Il fatto è che la religione è ben più che una ragione o una morale: «La religione non è la conclusione di un ragionamento o l'esigenza di un'etica, né uno stato d'animo, né un istinto, né un prodotto sociale. La religione non ha radici nell'uomo»<sup>82</sup>. Il dogma cattolico «constata un fatto misterioso, non cerca di abbozzarne una spiegazione»<sup>83</sup>. Perciò bisognerebbe rifuggire dalla tentazione degli ecclesiastici di tutti i tempi: «far passare le acque della religione nel seccaccio della teologia»<sup>84</sup>. Tuttavia, la modernità introduce un nuovo fattore. E se la Chiesa primitiva poté adattarsi al mondo ellenistico fu perché la civiltà antica era di natura religiosa, mentre «nel mondo attuale, la Chiesa se scende a patti si corrompe»<sup>85</sup>. Perché l'uomo moderno ha cambiato «l'imitazione di Cristo con la parodia di Dio»<sup>86</sup>. E ha sistematizzato la tendenza perenne di giustificare il peccato, che allontana da Dio più che il peccato stesso<sup>87</sup>. Proprio i cristiani progressisti hanno una particolare responsabilità, perché «stanno convertendo il cristianesimo in un agnosticismo umanitario con vocabolario cristiano»<sup>88</sup>. In-

---

turados, concretos y fuertes: el poder monárquico, el poder aristocrático y el poder popular» (ivi, p. 133).

<sup>80</sup> «Los monarcas, en casi toda dinastía, han sido tan mediocres que parecen presidentes» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 114).

<sup>81</sup> «El peso de este mundo sólo se puede soportar postrado de hinojos» (ivi, p. 30).

<sup>82</sup> «La religión no es conclusión de un raciocinio, ni exigencia de la ética, ni estado de la sensibilidad, ni instinto, ni producto social. La religión no tiene raíces en el hombre» (ivi, p. 45).

<sup>83</sup> «[El propio dogma católico] constata un hecho misterioso, no esboza explicación del hecho» (ivi, p. 54).

<sup>84</sup> «Transportar las aguas de la religión en el cedazo de la teología» (ivi, p. 46).

<sup>85</sup> «En el mundo actual, la Iglesia se corrompe si pacta» (ivi, p. 132).

<sup>86</sup> «la Imitación de Cristo por la parodia de Dios» (ivi, p. 31).

<sup>87</sup> Cfr. ivi, p. 51.

<sup>88</sup> «Están convirtiendo el cristianismo en un agnosticismo humanitario con vocabulario cristiano» (ivi, p. 136).

fatti si mostrano indulgenti verso errori come il puritanesimo, che considerano come «il comportamento più adatto all'uomo decoroso nel mondo di oggi»<sup>89</sup>. Frase che assume una luce particolare attraverso la sua affermazione secondo cui «le anime che il cristianesimo non pota, non maturano mai»<sup>90</sup>.

Gómez Dávila è allo stesso tempo tagliente e delicatamente scettico. Tagliente come quando afferma: «Il mondo moderno non ha altro sbocco che il Giudizio Universale. Facciamola finita»<sup>91</sup>. Ed è dolcemente scettico quando sottolinea che lo scetticismo intelligente «è quello che dubita perché possiede come criterio tre o quattro certezze»<sup>92</sup>. Perciò, nel frattempo, in attesa del Giudizio Universale, asserito in tali certezze, c'è che «fare ciò che dobbiamo fare è il contenuto della Tradizione»<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> «[El puritanismo es] la actitud propia al hombre decente en el mundo actual» (ivi, p. 109).

<sup>90</sup> «Las almas que el cristianismo no poda nunca maduran» (ivi, p. 54).

<sup>91</sup> «El mundo moderno no tiene más solución que el Juicio Final. Que cierren esto» (ivi, p. 152).

<sup>92</sup> «Es el que duda porque posee como criterio tres o cuatro evidencias» (ivi, p. 87).

<sup>93</sup> «Hacer lo que debemos hacer es el contenido de la Tradición» (ivi, p. 55).



MARIAGRAZIA ROSSI

## Monte di Pietà e mensa Arcivescovile a Benevento tra fine '800 e inizio '900. Due istituti ecclesiastici a confronto

*A mia zia Lucia*

**L**A CHIESA BENEVENTANA, tra fine '800 e inizio '900, appariva non solo come la depositaria del messaggio di Cristo, ma anche, come la detentrica di strutture, di personale, di proprietà (beni mobili ed immobili, fondi rustici, case, magazzini, attività creditizie, rendite)<sup>1</sup>, tra le quali il Monte dei Pegni Orsini e la Mensa Arcivescovile. Questi due istituti, furono oggetto, nel periodo in esame, di una serie di contese giudiziarie tra la Curia locale, privati e il Comune di Benevento<sup>2</sup>. La Curia beneventana, rivendicava le proprietà di tali enti, espropriati alla Diocesi nel 1861, all'indomani dell'emanazione e dell'entrata in vigore in tutte le province meridionali delle leggi sulle Opere Pie

<sup>1</sup> AUGUSTO PLACANICA, *Uomini, istituti e ricchezze della chiesa meridionale nell'itinerario di uno storico calabrese*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno*, a cura di Pietro Borzomati, Giuseppe Caridi, Antonino Denisi, Giovanni A. Labate, Franca M. Sesti, Domenico Minuto, Roberto Petrolino, Soveria Mannelli, Rubettino Editore, Catanzaro 1998, p. 707; Cfr. ANTONIO CESTARO, *La ricerca storico-religiosa nel sud con particolare riferimento alla tipologia dell'organizzazione ecclesiastica nell'800*, in *La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa Capaccio-Paestum 18-21 maggio 1972*, Guida Editore, Napoli 1973.

<sup>2</sup> Sulla questione Monte dei Pegni Orsini e Mensa Arcivescovile a Benevento tra fine '800 e inizio '900, si vedano: MARIAGRAZIA ROSSI, *Stato, territorio, diritto nel Beneventano post-unitario. Una ricerca d'archivio*. Tesi di laurea in Metodologia della ricerca storica, relatore Chiar.mo Prof. Alfonso Tortora, A.A. 2010/2011. Corso di laurea in Scienze Politiche-Università degli Studi di Salerno; Cfr. MARIAGRAZIA ROSSI, *Chiesa e società a Benevento agli inizi del '900. L'arcivescovo Bonazzi, tra rinnovamento e tradizione*, in «Capys», n. IV, 2013, p. 107-126; Cfr. MARIAGRAZIA ROSSI, *Mons. Benedetto Bonazzi, arcivescovo di Benevento (1902-1915). Fonti documentarie e a stampa dell'Archivio Storico-Diocesano "Benedetto XIII"*, in *Antiquitatis Flosculi. Studi offerti a S. E. Mons. Andrea Mugione per il XXV di episcopato e il L di presbiterato*, a cura di Mario Iadanza, Verbum Ferens, Napoli 2014, p. 413- 431.

(3 agosto 1862-17 luglio 1890)<sup>3</sup>. Queste ultime, mitigarono l'ingerenza ecclesiastica all'interno di tali istituti, passando l'onere finanziario ed amministrativo degli enti di proprietà della Diocesi ai Comuni e alle Province. Nel mezzogiorno d'Italia, sul finire del XIX secolo, i problemi materiali della povertà, dell'assistenza e di alcune fondamentali necessità dei ceti meno abbienti erano delegati alla Chiesa<sup>4</sup>. Essa per fronteggiare tali situazioni, creò una pluralità di opere di beneficenza: fondazioni, ospedali, ricoveri, orfanotrofi e i Monti di Pietà<sup>5</sup>, banchi di pegno che praticavano il prestito gratuito o pagando un "giusto prezzo".

Per cercare di arginare la piaga dell'usura, alcuni privati e la chiesa adattarono il modello dei Monti di pietà alle esigenze della campagna, dando così vita ai Monti Frumentari. Il credito concesso non era più in denaro, bensì in sementi a titolo di credito produttivo finalizzato alla coltivazione della terra o a mero consumo. La restituzione di tale prestito doveva consistere nella stessa quantità

---

<sup>3</sup> La legge del 3 agosto 1862, n. 753, riorganizzò la materia afferente gli istituti di assistenza e beneficenza. Questa fu la prima legge unitaria in materia che sostanzialmente riprende, allargandolo al nuovo stato unitario la legge del 20 novembre 1859 n. 3779 e relativo regolamento del 10 agosto 1860 n. 4249 del regno Sabauda. Il testo legislativo definisce le opere pie soggette alla normativa e ne affidò la tutela alle deputazioni provinciali, mentre al Ministero dell'Interno competevano poteri di vigilanza sull'amministrazione. Accanto alle opere pie venne istituita una Congregazione di Carità con il compito di amministrare quei beni «destinati genericamente a pro dei poveri in forza di legge, o quanto nell'atto di fondazione non venga determinata l'amministrazione, opera pia o pubblico stabilimento in cui favore sia disposto o qualora la persona incaricata di ciò determinare non possa o non voglia accettare l'incarico». Riguardo le opere pie a scopo ecclesiastico e quelle amministrare da ecclesiastici o da corporazioni religiose sia regolari che secolari, ponendole di fatto sotto il controllo dello stato. «Sono opere pie soggette alle disposizioni della presente legge gli istituti di carità e di beneficenza, e qualsiasi ente morale avente in tutto o in parte per fine di soccorrere alle classi meno agiate, tanto in istato di sanità che di malattia, di prestare loro assistenza, educarle, istruirle ed avviarle a qualche professione, arte o mestiere» (art. 1, l. 753/1862). La successiva legge del 1890 del 17 luglio, n. 6972 trasformava le opere pie (ospedali, ospizi, orfanotrofi, monti, asili d'infanzia, scuole gratuite, confraternite, cappelle laicali ecc.), in enti di beneficenza e assistenza pubblica. Alla suddetta legge, si aggiunsero, successivamente, diverse modifiche ed integrazioni. Nel 1904 (l. n. 390), venivano istituite le Commissioni provinciali e il Consiglio superiore dell'assistenza e beneficenza pubblica presso il Ministero dell'Interno.

<sup>4</sup> LUIGI M. MIGLIORINI, *Età contemporanea*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 246-248; GIORGIO CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 34-37; Cfr. GIUSEPPE GALASSO, *Il mezzogiorno da questione a problema aperto*, Lacaia, Manduria-Roma-Bari; Cfr. TULLIO GREGORY, GABRIELE DE ROSA, ANDRÉ VAUCHEZ, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>5</sup> TERESA IORIO, *Le opere pie a Napoli. Tra inchieste e processi (1861-1903)*, in *Assistenza, previdenza e mutualità nel mezzogiorno moderno e contemporaneo. Atti del convegno di studi in onore di D. De Marco*, a cura di Ettore De Simone, Vittoria Ferrandino, Franco Angeli Editore, Milano 2004, p. 467-510.

di semenze ricevute più una percentuale<sup>6</sup>. L'importanza di tali istituti nell'opera di sostegno dei ceti più poveri non fu trascurata neppure dai contemporanei. Giustino Fortunato, sostenne che i «monti rappresentarono la forma embrionale del credito agrario, l'unico istituto, in sostanza, utile ai più bisognosi, alla povera gente che allo Stato italiano aveva offerto servizio militare, macinato e dazio di consumo».<sup>7</sup> La Mensa, era il patrimonio (mobiliare ed immobiliare) di cui disponeva il Vescovo per il mantenimento della propria persona e di coloro che erano al suo servizio<sup>8</sup>. La Mensa vescovile si componeva di diritti di natura economica (beni fondiari), oggetto di assalti ed erosioni, ma che rimasero a lungo consistenti<sup>9</sup>. Le rendite della Mensa provenivano per lo più da censi e diritti proibitivi (acqua, pesca, forni, macello, dazi sull'olio) e da affitti di case o meno<sup>10</sup>. Una parte rilevante degli introiti delle mense vescovili era costituita dai diritti di decima. L'amministrazione dei beni della mensa era affidata ad un delegato. Le leggi napoleoniche (1806) e quelle di età successiva cercarono di incamerare le mense vescovili, i cui beni furono nazionalizzati in cambio di una quota per il mantenimento; talvolta, l'amministrazione della mensa era affidata a un laico nominato con l'approvazione dell'autorità civile<sup>11</sup>.

Le mense sopravvissero alle leggi del 1866-1867, per poi essere soppresse negli anni '70 del '900, secondo le disposizioni del Concordato del 1984<sup>12</sup>. Anche a Benevento, all'indomani dell'Unità d'Italia, con la legge del 3 agosto del 1862, vennero sottratti alla direzione dell'autorità ecclesiastica il Monte dei Pagni, gli orfanotrofi femminili cittadini e molti altri istituti. Questi istituti, vennero trasformati in enti morali, limitando al minimo l'interferenza statale nelle decisioni operative degli amministratori di tali istituti. I beni della Mensa, vennero confiscati ed eliminati tutti i sussidi stanziati nel periodo preunitario dai governi per l'assistenza, l'igiene e la sanità. L'onere finanziario di tali enti, passò, così, ai bilanci dei comuni e delle province. Il consiglio comunale di Benevento man-

<sup>6</sup> PAOLA AVALLONE, *Il denaro e il grano. I Monti frumentari nel Regno di Napoli (sec. XVI-XVIII)*, in *Assistenza, previdenza e mutualità*, cit. p. 129-136.

<sup>7</sup> GIUSTINO FORTUNATO, *La questione demaniale nell'Italia meridionale*, in *La questione meridionale*, a cura di Giovanni Aliberti, Minerva Italica, Bergamo-Bari-Messina-Milano-Roma 1975.

<sup>8</sup> Il termine entrò però in uso soprattutto dal momento in cui il patrimonio della Chiesa Cattedrale fu diviso in sue mense, quella capitolare e quella vescovile, ognuna con gestione propria (XI-XII sec.).

<sup>9</sup> GIUSEPPE DAMIZIA, *Mensa vescovile*, in *Enciclopedia Cattolica*, III, Edizioni Paoline, Roma 1952.

<sup>10</sup> GABRIELE DE ROSA, *Civiltà cattolica 1850-1945*, Luciano Landi Editore, S. Giovanni in Valdarno 1971.

<sup>11</sup> MARIO PIACENTINI, *Mensa vescovile*, in *Novissimo Digesto Italiano*, X, Utet, Torino 1964.

<sup>12</sup> A norma dell'art. 28, legge 10 maggio 1985, le mense vescovili e gli altri benefici parrocchiali furono dichiarati estinti, e i patrimoni trasferiti.

tenne, in base alla legge, la competenza sulle opere pie, nominando delle commissioni amministrative per gli istituti con carattere di opera pia<sup>13</sup>.

*Il Monte dei pegni Orsini, un prospetto storico*

Il Monte di Pietà a Benevento fu creato nel 1673 dall'arcivescovo Giuseppe Bologna, al fine di sconfiggere il fenomeno dell'usura con un capitale di 400 ducati (1.700 lire), pagati a titolo di pena pecuniaria da Giacobbe De Nardo (uxoricida)<sup>14</sup>. Il Card. V. M. Orsini nel 1624 provvide al riordinamento del Monte trasformandolo in frumentario sopra pegno (15 febbraio 1694), dotandolo di propri capitali e di una regola (7 gennaio 1695)<sup>15</sup>. Anche l'Orsini, come il Bologna, istituì il Monte a beneficio dei poveri per evitare che essi ricorressero all'usura con generosa distribuzione di grano da seminare<sup>16</sup>.

Il Monte, concedeva prestiti con l'interesse del 5% (massimo 4 tomoli di grano), di durata non superiore ai sei mesi. Il prestito, veniva concesso quattro volte all'anno (nel mese di ottobre per aiuto alla semenza, in dicembre in occasione delle feste natalizie e nel mese di marzo in onore di S. Filippo Neri, del quale l'Orsini era un fervente devoto)<sup>17</sup>. Le persone, che ricevevano il prestito, erano obbligate a restituire altrettanto grano, pari all'importo del prestito concesso e l'ottava parte di qualsiasi tumulo ricevuto in prestito. La restituzione avveniva il 15 agosto di ciascun anno<sup>18</sup>. Il Monte era sottoposto alla giurisdizione vescovile. Esso veniva amministrato da due governatori nominati ogni anno dall'arcivescovo. L'Orsini, stabilì che la proprietà del Monte, dovesse rimanere in perpetuo all'arcivescovo pro tempore di Benevento, ed avere sede nel palazzo arcivescovile, affinché lo stesso potesse esercitare un continuo e

<sup>13</sup> ROSSELLA DEL PRETE, *Il ricovero di mendicanti e degli inabili al lavoro. Dinamiche assistenziali pubbliche nella Benevento post-unitaria*, «Samnium», 2008-2009, p. 411.

<sup>14</sup> SALVATORE DE LUCIA, *Fra V. M. Orsini e le sue opere sociali*, «Samnium», n. 11, 1929, p. 36-49; Cfr. GIACOMO DE ANTONELLIS, *Per una storia religiosa del Sannio*, Solfanelli, Chieti 2009; Cfr. MARIO IADANZA, *Aspetti di vita sociale e religiosa del Sannio beneventano nelle relazioni dei missionari vincenziani (sec. XVIII-XIX)*, in *Dal comunitarismo pastorale all'individualismo nell'appennino dei tratturi*, a cura di Ettore De Narciso, Edigrafica Morconese, S. Croce del Sannio 1993; Cfr. GIANNI VERGINEO, *Storia di Benevento e dintorni*, vol. III, Gennaro Ricolò Editore, Benevento 1986.

<sup>15</sup> *Synodicon Diocesanus S. Beneventanae Ecclesiae*, MDCCXXIII, p. 321, Biblioteca Capitolare di Benevento (=BCBn).

<sup>16</sup> ROSSELLA DEL PRETE, *Tra poveri e progetti. Assistenza e beneficenza nella Benevento del '700*, Editer-ra, Napoli 2006, p. 13-19.

<sup>17</sup> ALFREDO ZAZO, *Benedetto XIII*, in *Dizionario Bio-Bibliografico del Sannio*, Fausto Fiorentino, Napoli 1973, p. 30-34.

<sup>18</sup> Un'altra importante funzione del Monte, era quella di gestire un Monte di Maritaggi, che dispensava doti maritali alle orfane e alle ragazze povere.

personale controllo, garantendo la sicurezza dei pegni che vi si conservavano<sup>19</sup>. Per dare stabilità all'opera il Card. Orsini implorò alla S. Sede la sanzione sovrana, che fu impartita da Clemente XI nel 1718<sup>20</sup>. Nel 1787, il Monte, fu dotato di uno statuto emanato dal Card. F. M. Banditi. Lo statuto, fu poi, confermato con una bolla nel 1788 dal Card. Orsini, divenuto papa con il nome di Benedetto XIII<sup>21</sup>. Il Monte, continuò la sua esistenza fino al 1862, allorquando, in seguito all'emanazione delle legge sulle opere pie, i rappresentanti del governo e del municipio, si impossessarono del Monte<sup>22</sup>. Con la legge del 3 agosto 1862, n. 753, sulle opere pie, il comune di Benevento, pensò di legalizzare questo "spolio", costituendo il Monte, ente di pubblica beneficenza, dipendente da esso. Seguì a questo atto l'approvazione di un nuovo statuto (24 gennaio 1897), contravvenendo anche, alla legge del 1890, secondo la quale, la riformulazione dello statuto poteva essere approvata solo se lo scopo dell'opera fosse venuto meno<sup>23</sup>. Dal 1860, iniziò, la parabola discendente del Monte beneventano, che poi venne affidato con delibera del consiglio comunale (10 luglio 1871), in amministrazione alla Congrega di carità, al fine di capitalizzarne le rendite.

#### *Le querelle giudiziarie del Monte beneventano*

Gli arcivescovi beneventani, per lunghi anni, cercarono di recuperare l'istituto, arrivando ad intentare una serie di procedimenti giudiziari nei confronti del comune responsabile dell'atto di esproprio. La prima azione di rivendica fu intrapresa nel 1886 dal Card. Carmelo dei Marchese di Rende. Tale atto non ebbe, però, seguito per problemi burocratici<sup>24</sup>. Mons. Benedetto Bonazzi, divenuto arcivescovo di Benevento nel 1902, proseguì nel 1903 l'azione di ri-

<sup>19</sup> *Comparsa conclusionale nella causa civile in I° istanza, il Monte dei Pegni Orsini in Benevento contro S. Ecc. Rev. Mons. Benedetto Bonazzi dei Baroni di Sannicandro*, t. IV, Archivio Storico-Diocesano "Benedetto XIII", Fondo degli Arcivescovi di Benevento, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1903 (=ASDBn).

<sup>20</sup> ROSSELLA DEL PRETE, *Tra poveri e progetti*, cit. p. 71 ss.

<sup>21</sup> SALVATORE DE LUCIA, *Fra V. M. Orsini*, cit., p. 36-49.

<sup>22</sup> *Appendice 4°, Verbali 10 gennaio e 9 febbraio 1862, che si leggono nei documenti esibiti dalla Regia Avvocatura coi quali si apposero i suggelli al Monte e si prese tutto con la forza armata*, t. IV, 1862. Il consiglio di stato, a seguito del decreto del 25.10.1860, che unificava la legislazione generale, non potevano sorgere dubbi sull'applicabilità delle leggi e dei regolamenti sulle opere pie vigenti nelle province napoletane, che per i decreti del 20.10.1860 e 17.10.1861, furono abrogate tutte le preesistenti disposizioni in quanto escludevano la libera azione dell'autorità civile, ovvero preservavano il necessario concorso o l'esclusiva ingerenza dei vescovi ecclesiastici nella scelta degli amministratori delle opere pie laicali.

<sup>23</sup> SALVATORE DE LUCIA, *Fra V. M. Orsini*, cit., p. 36-49.

<sup>24</sup> ENRICO ISERNIA, *Istoria della città di Benevento*, Angelo Maria D'Alessandro, Benevento 1883, p. 320.

vendica del Monte, chiedendo al tribunale di pronunciare la nullità della presa di possesso da parte del comune di Benevento<sup>25</sup> e la restituzione del Monte alla chiesa beneventana con tutte le sue attività (contratti, cassa, valori, titoli, pegni, oggetti)<sup>26</sup>. La *querelle* sul Monte fu incentrata sull'identificazione della sua natura giuridica e sulla violazione di un diritto di proprietà. Il Monte, dalla lettura e dall'esame degli atti processuali e dei relativi documenti d'archivio, era una fondazione privata, amministrata dall'arcivescovo *pro tempore* di Benevento, ente ecclesiastico autonomo che poteva possedere un cespite<sup>27</sup>, sia di culto che di beneficenza<sup>28</sup>. Il Monte, quindi, non poteva essere espropriato all'arcidiocesi, sia nel caso in cui il patrimonio dell'istituto fosse stato privato, sia nel caso in cui si fosse trattato di un complesso di beni affidati dal fondatore. Un'altra motivazione adotta alla difesa della diocesi, riguardava l'illegittimità della presa di possesso del 1862 da parte del comune di Benevento.

Tale azione, era considerata illegittima, perché poggiava sul solo presupposto che l'arcivescovo fosse emanazione del governo pontificio<sup>29</sup> e che le sue funzioni andassero conferite al governo italiano. Le enunciate funzioni, però, non potevano rientrare nelle mansioni vescovili, perché il governo pontificio era affidato a Benevento ad un delegato o governatore apostolico<sup>30</sup>. Il comune di Benevento, invece, si appellava all'entrata in vigore delle leggi sulle opere pie, che sancivano l'appartenenza del Monte all'istituzione comunale locale e all'istituto giuridico della perenzione (prescrizione) al quale era sottoposto l'atto di rivendica (artt. 491-494 c.p.p. 1854-1859)<sup>31</sup>. La perenzione poteva essere avocata dal comune di Benevento, perché erano passati 17 anni dal nuovo ricorso da parte dell'arcidiocesi. Essendo stato presentato un nuovo ricorso do-

<sup>25</sup> Ivi, p. 321.

<sup>26</sup> *Comparsa conclusionale, Benedetto Bonazzi contro il Monte dei Pegni e il Municipio di Benevento ed il prefetto della provincia di Benevento*, t. IV, ASDBn, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1903; Cfr. *Comparsa di risposta per l'arcivescovo di Benevento contro comune, prefetto e il Monte dei Pegni Orsini*, t. IV, ASDBn, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1903

<sup>27</sup> La Corte di Cassazione con sentenza del 1892, aveva riconosciuto la capacità di possedere da parte dei religiosi.

<sup>28</sup> *Comparsa conclusionale, Benedetto Bonazzi*, cit.

<sup>29</sup> MARIA A. NOTO, *Tra sovrano pontefice e regno di Napoli. Riforma e Controriforma cattolica a Benevento*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2003, p. 13-19.

<sup>30</sup> Benevento, all'epoca dei fatti era un enclave pontificia, nella quale vi era una delegazione apostolica distinta e indipendente dall'arcivescovo, rappresentante del potere temporale e che a sua volta era indipendente dallo stato pontificio per la proprietà e il reggimento della sua arcidiocesi. Il rettore, era di nomina papale con una funzione vicaria e temporanea di gestione dell'osservatorio politico cittadino. Il vescovo, invece, aveva una funzione pastorale vitalizia. Egli estendeva la sua giurisdizione, anche a questioni politiche con conflitti di competenza con il rettore.

<sup>31</sup> *Codici di procedura civile del Regno di Sardegna 1854/1859*, Giuffrè Editore, Milano 2004.

po ben 17 anni, l'atto era nullo, dato che, l'azione doveva essere nuovamente intentata nello spazio di 3 anni. La perenzione, quindi, non estingueva l'azione, né gli effetti delle sentenze pronunciate, ma rendeva nulla la procedura<sup>32</sup>. Il comune, incentrava, tutta la sua difesa sulla perenzione, asserendo che l'atto del Di Rende, fosse una citazione, un atto di messa in mora, quindi, interruttivo di perenzione, rivendicante un patrimonio immobiliare e non una proprietà. Per tale motivo, il comune avrebbe "jure imperi" eseguito il trasferimento dell'ente. Dagli atti di fondazione, risultava, che il Monte, era un istituto di credito ecclesiastico offerente denaro a prestito, quindi, non poteva essere di pubblica beneficenza. Tutto ciò, dava ulteriore possibilità all'arcivescovo di Benevento di amministrare il Monte, partendo dal presupposto che tale ente rappresentasse un'eredità destinata dall'arcivescovo Orsini ai suoi successori<sup>33</sup>. Pur se il Monte, fosse stato un bene privato, non avrebbe potuto soggiacere alle leggi sulle opere pie del 1870, che all'art. 2, non prevedeva tra le istituzioni di pubblica beneficenza le fondazioni private. La legge del 1870, inoltre, riteneva che le istituzioni di pubblica beneficenza dovessero essere amministrate da corpi morali, consigli, direzioni ed altre amministrazioni istituite dalle tavole di fondazione e dagli statuti regolarmente approvati<sup>34</sup>. In questo caso, la legge non fu applicata e non si rispettò nemmeno il principio della stessa legge che contemperava la sola tutela delle opere pie e non il loro incameramento o "spolio".

Questo, bastò al prefetto per troncane la disputa. La *querelle* sul Monte, terminò il 12 giugno del 1904, con una sentenza del tribunale di Benevento, che dichiarò illegittima la presa di possesso del 1862 da parte del comune di Benevento. La sentenza, si pronunciò, anche in merito alla natura giuridica del Monte, stabilendo che il Monte non fu mai ente di pubblica beneficenza. Tale atto, sancì, la restituzione del Monte all'arcivescovo di Benevento<sup>35</sup>. Sulla scia di queste considerazioni, alcune testate giornalistiche dell'epoca, sostennero che tale sentenza rappresentò una vittoria della massoneria, ormai saldamente radicata nel tessuto sociale beneventano<sup>36</sup>. Il tribunale accettò la domanda dell'arcivescovo, poiché essa consisteva in una mera azione petitoria di reintegra di sua competenza.

---

<sup>32</sup> *Comparsa conclusionale*, Benedetto Bonazzi, cit.

<sup>33</sup> *Postilla del Prefetto nella causa tra Monte dei Pegni Orsini e Mons. Bonazzi*, t. IV, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1903.

<sup>34</sup> CARLO GHISALBERTI, *Storia costituzionale d'Italia (1848-1994)*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 91.

<sup>35</sup> *Ecc. ma Corte di Cassazione di Napoli per S. E. R. ma Mr. Bonazzi di Sannicandro D. Benedetto Arcivescovo di Benevento contro il Municipio di Benevento, il Prefetto di Benevento in rappresentanza dei Ministri dell'Interno e di Agricoltura e Commercio, il Monte dei Pegni Orsini di Benevento*, t. IV, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1909.

<sup>36</sup> SALVATORE DE LUCIA, *Fra V. M. Orsini*, cit., p. 36-49.

Il diritto ad amministrare non poteva essere sottratto all'arcivescovo, perché l'ente era sottoposto alla vigilanza della giunta provinciale amministrativa. Tale diritto, non poteva essere ceduto, acquistato, trasferito o perduto per difetto di esercizio, altrimenti non sarebbe stata rispettata la volontà del fondatore<sup>37</sup>. Il legislatore non fece altro, che uniformarsi alla regola Orsini. Il tribunale, per i motivi espressi, ritenne che il Monte dovesse essere restituito alla diocesi di Benevento, tenuto conto che le leggi eversive dell'asse ecclesiastico non avevano soppresso l'arcivescovado come ente amministrativo, anzi lo conservavano, quindi esso era in grado di amministrare legalmente il Monte. La sentenza non pose fine alle dispute tra l'arcidiocesi e il comune di Benevento, arrivando anche in Corte d'Appello<sup>38</sup>. La sentenza, pronunciata nel luglio del 1905, non soddisfò nessuna delle parti<sup>39</sup>. La Corte, dichiarò il Monte, ente autonomo di diritto pubblico, respingendo le ulteriori domande di rivendicazione dell'arcidiocesi, la quale pretendeva la reintegra del Monte come bene patrimoniale dell'arcivescovado. L'atto della Corte, però, salvò lo "ius nominandi" dell'arcivescovo<sup>40</sup>, cioè il diritto di nominare gli amministratori dell'ente<sup>41</sup>.

La *querelle* sul Monte andò avanti per circa 6 anni (1904-1909), scatenando anche forti critiche e reazioni da parte della cittadinanza e della stampa locale. Ad ingigantire il tutto, vi furono, anche, una serie di trattative discutibili alla base della fondazione del Monte. Nel 1905, con l'amministrazione di Nazareno Cosentini, sorsero nuovi problemi per il Monte. Il personale fu incrementato senza che ve ne fosse effettiva necessità e senza nessun concorso. I lavori e le commissioni furono affidati ai migliori offerenti. Ciò che suscitava sdegno nella cittadinanza non erano solo queste pratiche discutibili, ma anche, l'accondiscendenza del Monte verso tutte le proposte del Comune di Benevento, debitore moroso del Monte dal 1695 di circa 500 ducati (700.000 lire).

---

<sup>37</sup> Estratto dai registri di cancelleria, cit.

<sup>38</sup> *Comparsa conclusionale del Monte dei Pegni Orsini in persona del Comm. Vincenzo Tommaselli presidente della commissione amministrativa del detto Monte rappresentato dal sottosegretario procuratore Avv. Cav. Uff. Giuseppe Leoni con l'assistenza e la difesa degli avvocati Giannetto Cavasola senatore del Regno e Comm. Tommaso Testa contro S. E. Rev. Mons. Benedetto Bonazzi arcivescovo di Benevento*, t. IV, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1905.

<sup>39</sup> *Sentenza 31 luglio-15 agosto 1905 della Corte d'Appello di Napoli*, t. IV, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1905.

<sup>40</sup> *A sua Maestà Vittorio Emanuele III, Roma 1909*, t. IV, fasc. Mons. Benedetto Bonazzi 1905.

<sup>41</sup> La legge del 3 agosto 1862, sulle opere pie, non aveva abolito il diritto di nomina degli amministratori del Monte da parte dell'arcivescovo ed aveva disposto che l'amministrazione delle opere pie dovesse essere costituita secondo le norme contenute nelle tavole di fondazione. Lo stesso valeva per la legge del 1890. L'arcivescovo, veniva investito di tale diritto "iure proprio", un diritto che si rinnovava nella persona di ciascun titolare dell'arcivescovado, che lo acquistava in virtù della sua assunzione a quella determinata dignità ecclesiastica.

Il Comune chiese al Monte la novazione (rinnovo) del mutuo di 700.000 lire per farne uno maggiore di £. 800.000. Il Monte, accettò tali richieste, nonostante i debiti pregressi. Il comune, in sostanza, non pagava gli interessi facendosi prestare altro denaro, arrotondando le cifre e aumentando il debito. Il comune, tentò, con questo stratagemma di pagare un debito minore, accollandosi uno maggiore con la complicità del Monte<sup>42</sup>. Per attuare tutto ciò, il sindaco Nazareno Cosentini, divenuto presidente dell'ente, propose la modifica dello statuto del Monte, per l'erogazione di un fondo di 1.250.000 lire, al fine di creare una "Cassa di Previdenza Agraria"<sup>43</sup>. Tale proposta, però, era contraria alla volontà dei fondatori, i quali avevano stabilito che i fondi del pio Monte non potevano essere destinati ad altri fini<sup>44</sup>. Il Monte, accondiscendendo a tali richieste, determinò una riduzione considerevole del suo capitale e degli utili.

### *Le querelle giudiziarie della Mensa Arcivescovile di Benevento*

La Mensa Arcivescovile di Benevento, era composta, come emerge dagli inventari e dagli atti esaminati, da beni, che furono oggetto di numerose rivendiche da parte di una pluralità di eredi, i quali vantavano su di essi diritti di proprietà, dando origine a lunghe controversie legali<sup>45</sup>. I suddetti beni, di proprietà della Mensa, venivano concessi dalla stessa in enfiteusi o attraverso altri tipi di contratti a privati dietro il pagamento di un canone annuo in denaro<sup>46</sup>. Le rendite della Mensa beneventana provenivano da affitti (estagli)<sup>47</sup> o da acquisti di case e terreni in città, nel beneventano (Montesarchio, S. Leucio del Sannio, Sant'Angelo a Cupolo) e nell'avellinese<sup>48</sup> (Mercogliano) e da donazioni, come testimoniano i libri contabili<sup>49</sup>, gli atti di compravendita<sup>50</sup>, le disposizioni testa-

<sup>42</sup> *Il Monte dei Pegni e il Municipio*, «Il Giornale di Benevento», 3, 1904, Biblioteca Provinciale di Benevento "A. Mellusi" (=BPBn).

<sup>43</sup> *Monte dei Pegni*, «Il Giornale di Benevento», 34, 1905, BPBn.

<sup>44</sup> *Il Monte dei Pegni* «La Fiaccola», 1909, BPBn.

<sup>45</sup> FRANCESCO ROMANO, *Benevento tra mito e realtà. Storia economica e urbanistica di una città del Mezzogiorno*, vol. I, Filo Rosso Editore, Benevento 1981, p. 79-86.

<sup>46</sup> MARIO COPPOLA, *Querele degli enfiteuti beneventani*, Carucci Editore, Benevento 1791, p. 40.

<sup>47</sup> Il termine affitto, nella documentazione esaminata, corrispondeva al termine estaglio. L'estaglio, era un tipico contratto di affitto con il quale una parte concedeva per un certo tempo ad un'altra parte il godimento di un bene dietro il pagamento di un compenso. Questo tipo di contratto era molto diffuso nel beneventano alla fine dell'800.

<sup>48</sup> *Acquisto Fondo De Mercurio-Barricelli in Sant'Angelo a Cupolo*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1915; *Atto di compravendita anno 1909*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1909; Cfr. *La Mensa Arcivescovile di Benevento contro Angelo Megna fu Emanuele*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1905.

<sup>49</sup> *Amministrazione della Rev.ma Mensa Arcivescovile di Benevento, introito anno 1905*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1905.

mentarie di privati e di ecclesiastici<sup>51</sup> e le ricevute dell'avvenuto pagamento dei canoni (1902-1915)<sup>52</sup>, con in media un fatturato in denaro di circa 230.000 lire<sup>53</sup>. Tutti i beni della Mensa (alcuni ancora in regime di mano morta<sup>54</sup> e gravati da pesanti oneri, successivamente liberati dalla diocesi)<sup>55</sup> vennero confiscati in seguito alla emanazione della legge del 1862.

Come nel caso del Monte dei Pegni Orsini, gli arcivescovi beneventani per lunghi anni, cercarono, di recuperare le proprietà appartenenti a tale ente, arrivando ad intentare una serie di procedimenti giudiziari nei confronti di tutti coloro che rivendicavano diritti sui beni appartenenti alla Mensa o che non pagavano i canoni d'affitto. Con i vari procedimenti, i Pastori beneventani, tentarono di evidenziare, anche in questo caso, come emerge dalla documentazione esaminata un problema di natura giuridica. Essi, dimostrarono, che i censi (canoni), dovuti non erano di natura sacramentale<sup>56</sup>, ma di natura patrimoniale e che la Mensa era un ente avente personalità giuridica (quindi, avente la facoltà di amministrare beni al pari dei comuni e di altre amministrazioni)<sup>57</sup>.

Nel caso della Mensa beneventana non potevano essere applicate le leggi del 1862, relative alle opere pie, dove si contemplava che i fabbricati sottoposti alle legge dovevano essere di proprietà della Provincia, del comune e della Camera di Commercio. Nella fattispecie in esame il fabbricato era di proprietà

<sup>50</sup> *Atto di compravendita, anno 1910*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1910; Cfr. *Comparsa conclusionale per la Mensa Arcivescovile di Benevento contro Carmine Saccone*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1909; Cfr. *La Rev.ma Mensa Arcivescovile di Benevento rappresentata dall'Ecc. Mons. D. Benedetto dei Conti Bonazzi Arcivescovo di Benevento, contro i sign. Fiorillo e Cassella*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1904.

<sup>51</sup> *Produzione per Siciliano Giovanni Conte di Giuliano rappresentato dal Procuratore Sign. Principe Giovanni contro De Longis Agostino*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1901.

<sup>52</sup> *Amministrazione della Rev. Ma Mensa Arcivescovile di Benevento, esercizio 192, n. 578 della quietanza = n. 70 del libro dei debitori*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1905; Cfr. *Amministrazione del demanio e delle tasse sugli affari. Denuncia di contratto verbale di affitto di terreni*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1908.

<sup>53</sup> *Rendiconto 31 dicembre 1902*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1902; Cfr. *Repertorio n. 3200/319, affranco-14 dicembre 1905*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento 1905.

<sup>54</sup> Condizione giuridica di privilegio, in base al quale determinati beni, che erano di proprietà di enti perpetui, o che godevano di alcuni privilegi, non erano soggetti a imposte di successione.

<sup>55</sup> *Ufficio del registro di Benevento. Liquidazione della tassa di mano morta dovuta alla mensa Arcivescovile di Benevento pel triennio 1895/97, in Tasse sulla rendita del palazzo arcivescovile, anni 1900-1903*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento.

<sup>56</sup> Si parla di censo di natura sacramentale, quando la prestazione del livellario si riduce semplicemente alla celebrazione di un sacramento. Esso è stato abolito da un Regio decreto del 1887. Si parla di censo di natura patrimoniale quando esso è connaturato ad una prestazione di facere o al pagamento di un canone livellario.

<sup>57</sup> *Benevento 29 luglio 1901. Al Ministro delle Finanze direzione regionale del demanio-Roma*, fasc. Mensa Arcivescovile di Benevento.

dell'arcidiocesi di Benevento, e quindi, non poteva essere espropriato. La Mensa sopravvisse alle leggi del 1866-1867 per poi essere soppressa nel 1970 secondo le norme del *Concordato* del 1984<sup>58</sup>.

*Ricadute sociali legate all'estinzione del Monte dei Pegni e della Mensa Arcivescovile a Benevento*

Il Monte fu, principalmente, strumento di assistenza per fronteggiare il problema della povertà, del disagio sociale. In città e in provincia, nonostante la presenza di classi sociali agiate, vi erano grosse sacche di povertà. Anche il ceto medio, le cui rendite provenivano dalla terra o da modeste attività commerciali e artigianali, non poteva essere definito benestante. Molti vivevano ai limiti della sussistenza ricorrendo spesso all'usura<sup>59</sup>. Per questo motivo la chiesa e la società beneventana attuarono numerosi interventi, utilissimi per risollevare la situazione socio-economica.

Il sistema assistenziale in vigore a Benevento era quello della carità privata o ecclesiastica. Esso trovò una prima regolamentazione con la fondazione del Ricovero di Mendicità e degli Inabili al lavoro, del Monte dei Pegni, di uno ospizio di mendicità e di un orfanotrofio maschile tra la fine dell'800 e i primi del '900. L'opera del clero rappresentò l'ancora di salvezza per tutti coloro che si trovavano in stato di necessità. L'intervento assistenziale ebbe, però, un limite quello di una eccessiva burocratizzazione e di una moltiplicazione delle spese, nonché di un radicamento nella popolazione urbana da parte della chiesa di una mentalità conservatrice o comunque, poco incline all'assimilazione di modelli di vita più avanzati e aperti all'innovazione. Benevento, tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 presentava le seguenti caratteristiche: carenza di infrastrutture, debolezza dell'apparato produttivo finalizzato all'uso locale e all'esportazione, abnorme sviluppo del settore primario rispetto agli altri, basso reddito pro capite.

Le cause di tutto ciò risiedevano nella morfologia geologicamente accidentata, nella povertà delle risorse, nella difficoltà dei rifornimenti, nella genesi feudale dei borghi e dei villaggi. La proprietà fondiaria si trovava immobilizzata e smarrita nei latifondi. Le concentrazioni dei possedimenti dei capitali si formarono attraverso l'usura, togliendo al piccolo e grande coltivatore l'obiettivo della specializzazione. Il rigido sistema feudale e la ripartizione dei terreni tra nobiltà e clero impedirono la costituzione di grosse proprietà a favore dei ceti

---

<sup>58</sup> A norma dell'art. 281/1985, le Mense vescovili e gli altri benefici parrocchiali furono dichiarati estinti, e i patrimoni trasferiti.

<sup>59</sup> «Gazzetta di Benevento», XXIX, 1899, p. 4, BPBn.

emergenti<sup>60</sup>. Lo sviluppo sociale ed economico a Benevento, come nelle altre realtà provinciali del mezzogiorno, fu lentissimo, a causa di una situazione socio-economica che si era stabilizzata nel '500: una grande capitale (Napoli), fortemente parassitaria rispetto alle provincie. Sulle cause dell'incompleta e ritardata modernizzazione della città, ha pesato, a lungo tempo, secondo alcune tesi la sottomissione della comunità beneventana al potere temporale del papa, al quale viene attribuito l'effetto di soffocamento delle attività economiche, la limitazione della libera iniziativa imprenditoriale e, soprattutto, l'isolamento politico e culturale della società locale. A questo si aggiunsero i reiterati fallimenti delle politiche di riordinamento e di sviluppo urbano, mescolandole al mito della centralità beneventana, rispetto all'antica provincia *Samnum*, e alla nostalgia dei nobili trascorsi dell'età longobarda.

La liquidazione del patrimonio ecclesiastico ebbe importanti riflessi economico-sociali, poiché di trattava di rendere libero un patrimonio terriero molto vasto e di soddisfare in modo più o meno facile la cupidigia di una parte della borghesia e sanare con essi il deficit del bilancio dello stato. I beni della Mensa erano inalienabili e assegnati con contratti enfiteutici a chi li utilizzava in prima persona. Tali contratti enfiteutici rappresentarono pregnanti strumenti di controllo politico. Questo fu l'elemento che costituì il fattore scatenante delle proteste e delle rivendicazioni del ceto civile fin dal XVI sec. L'accumulo nel tempo di ingenti patrimoni immobiliari aveva consentito alla chiesa locale di immaginare, già nel medioevo, una prospettiva di superamento della dicotomia tra funzione religiosa e sviluppo economico, che nel mezzogiorno appariva del tutto improponibile, perché gli enti ecclesiastici apparivano ancorati alla esclusiva logica di acquisizione delle rendite.

Non si trattava di mera applicazione dei principi di carità cristiana e di solidale gestione dei beni, ma di un tentativo di stabilire un positivo rapporto tra visione teologica e modelli di socializzazione della ricchezza, che poteva autorizzare vaste operazioni di assegnazione temporanea dei beni, giustificando privilegi ed esenzioni fiscali. Nella pratica ciò avrebbe dovuto comportare la divisione degli immobili secondo unità produttive autentiche, l'assegnazione oculata di queste risorse ai nuclei familiari bisognosi di lavoro e in grado di svolgerlo direttamente e l'applicazione di canoni ridotti. Ciò avvenne solo in parte e in modo non omogeneo. Col tempo si insinuarono nei rami delle istituzioni le diramazioni dei gruppi familiari borghesi e si formò un apparato di intermediari, approfittatori e accaparratori di cariche pubbliche che deformò profondamente

---

<sup>60</sup> «La Terra», I, 1902, p. 2; Cfr. «Il Sannio operoso», 2, 1910, p. 2; Cfr. «Vita del Sannio», 1909-1913, p. 6, BPBn.

il sistema amministrativo ecclesiastico traendone vantaggi, divenendo così la nuova classe dirigente.

La borghesia beneventana, all'indomani della soppressione degli ordini religiosi con la conseguente alienazione di gran parte dei beni ecclesiastici, si avvantaggiò di questo processo che contribuì ad accelerare la modernizzazione di un apparato economico caratterizzato dalla mano morta acquistando le terre dei baroni feudali. Questo intreccio di interessi, pur recando benefici in modo non corrispondente alle premesse ad una straordinaria varietà di soggetti, determinò un irrigidimento del sistema economico complessivo, l'incapacità dello stesso di evolversi e fu causa di gravi crisi cicliche. Di qui l'impossibilità della città di confrontarsi con gli sviluppi della secolarizzazione, dell'anticlericalismo a seguito dei conflitti che caratterizzarono il processo di unificazione nazionale e di un oculato opportunismo e trasformismo politico tra '800 e '900.

Benevento giunse al XIX secolo come una sorta di drammatico laboratorio delle utopie di matrice teologica in cui la borghesia riusciva a svolgere solo funzioni parassitarie egemonizzando all'indomani dell'unità nazionale la società civile locale in tutti i suoi ambiti di vita.



MAURO BONTEMPI

## Laicità: questa sconosciuta

**A**LLA VOCE “LAICITÀ” un ideale dizionario delle citazioni potrebbe iniziare con il «*reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*» (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25) e concludersi con il meno solenne *modus vivendi* cavouriano «Libera Chiesa, in libero Stato». Entro questo perimetro il cardinal Ravasi costruisce la sua riflessione, a partire dalla duplicità semantica del termine “immagine” (*eikon*), sulla quale si gioca l’affermazione di Cristo. La prima accezione, quella pronunciata maneggiando la moneta con l’effigie (*eikon*) dell’imperatore, sancisce l’autonomia dell’autorità politica di esercitare legittimamente il proprio potere, l’altra *eikon* è la sacralità della persona che si traduce nella difesa da parte della Chiesa tutta è di essere «sentinella sulla frontiera tra Cesare e Dio» dei «grandi valori etici assoluti della solidarietà, della giustizia e della vita (che) non possono essere meramente funzionalizzati all’interesse politico-finanziario e piegati esclusivamente alle esigenze delle strategie del sistema o del mercato» e che finiscono con l’essere dei Moloch o dei Leviathan disumanizzanti. Tale azione sociale, pur non essendo portatrice di un preciso progetto politico, si scontra con quel «Libera Chiesa...» che non nasconde il proprio intento di relegare la Chiesa entro i confini della spiritualità personale e dei luoghi di culto.

In realtà, la laicità autentica risponde alla chiamata del Signore tanto nel senso dell’autonomia – ma anche la conciliabilità tra evangelizzazione e “sottomissione” all’autorità civile<sup>1</sup> – quanto sul versante del dialogo, nel fecondare ed essere interpellati dal “profano” sul terreno dei valori etici universali<sup>2</sup>. Da un punto di vista storico-etimologico, infatti, laico è *laos tou theou*, il popolo di Dio (*plebs*), che ben si conciliava con l’*unicuique suum tribuere*. È solo nel XIII secolo che, secondo alcuni commentatori, il termine ha assunse nell’Europa continentale il significato di una tendenza dell’uomo occidentale a emanciparsi

<sup>1</sup> Cfr., ad esempio: *Atti*, 8 26-40; 11,1-26; 18,1-16; *1 Romani* 13,1-7; *Galati* 3,28.

<sup>2</sup> Cfr. GIANFRANCO RAVASI, *Moneta del potere, genealogia della libertà*, in «Il Sole 24 Ore», 6 febbraio 2011, p. 16.

dall'influenza e dal controllo della religione sulla sua ragione e sui suoi comportamenti morali. Si dissolve la *res publica christiana* e nascono gli Stati nazionali la cui evoluzione è scandita dall'umanesimo e dallo sviluppo del sapere scientifico, dal razionalismo alla scissione fra politica e morale, dalla Riforma alla Rivoluzione (quantunque si pongano, paradossalmente, in antitesi l'una contro l'altra). A partire dal Rinascimento<sup>3</sup> e con maggior vigore nel XVI e XVII secolo, si va affermando, quasi esclusivamente nei paesi latini di tradizione cattolica<sup>4</sup>, congiuntamente al processo di secolarizzazione della cultura politica continentale, quell'idea (o ideologia) di laicità assai prossima al laicismo, efficacemente espresso da Carducci come quell'«atteggiamento ideologico di chi sostiene l'indipendenza del pensiero e dell'azione politica del cittadino dall'autorità ecclesiastica», donde l'investitura di «metodo inteso allo smascheramento di tutte le ideologie»<sup>5</sup>. È l'ultimo, inevitabile passaggio. Imbevuta di razionalismo ed immanentismo ogni «cultura laica» devia verso il laicismo ogniqualvolta afferma possibile il raggiungimento della verità grazie alla sola ragione, prescindendo dalla fede.

Parallelamente ed in contemporanea col sorgere di questo laicismo “dal basso”, si sviluppa una laicità “dall'alto”, quella dello Stato laico, ossia di uno stato aconfessionale (che, quindi, non assume come propria una religione e non privilegia i fedeli rispetto ai credenti di altre religioni e ai non credenti<sup>6</sup>) ma non immune dalla tentazione (più volte avveratasi) di scivolare nel laicismo “di fatto”, antireligioso e irreligioso<sup>7</sup>.

In un recente volume Stefano Levi Della Torre distingue laicità e religione all'interno di un rapporto speculare: «la laicità cerca di fondare il vero sul reale, la religione cerca di fondare il reale sul vero che le è stato 'rivelato'»<sup>8</sup>. Lo scontro nascerebbe in merito ai «criteri di fondo circa il vero e il falso, circa il rap-

---

<sup>3</sup> Un primo segnale si era avvertito dal punto di vista lessicale con la progressiva estensione dell'accezione del termine laico come opposto ad ecclesiastico, a confessionale e a giurista non di professione (membro laico).

<sup>4</sup> Nei paesi anglosassoni si usa il termine *secularism*, ma all'interno di un ambito culturale e politico piuttosto diverso rispetto a quello continentale.

<sup>5</sup> VALERIO ZANONE, *Laicismo*, in *Dizionario di Politica*, a cura di Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, De Agostini, Novara 2006, p. 318.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>7</sup> Una democrazia si definisce liberale proprio per evitare che la preponderanza del principio di eguaglianza rispetto a quello di libertà scada nella statolatria, «moderna tirannide più insidiosa dell'antica, perché “mira allo spirito” (De Ruggiero)» (Cit. in VALERIO ZANONE, *Il liberalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, UTET 1973, vol. VI, p. 201).

<sup>8</sup> MASSIMO TEODORI, *Uno spirito laico e ispirato*, in «Il Sole 24 Ore», 11 marzo 2011, p. 30.

porto tra il sapere e il credere»<sup>9</sup>. La conclusione è che solo uno spirito laico, depurato dalla «indifferenza e il dozzinale relativismo che sconfina nell'assoluto», ed uno spirito religioso contrario ad ogni "clericalismo", potranno imparare reciprocamente «a non accontentarsi di se stessi e neppure del mondo così com'è»<sup>10</sup>. La tesi sostenuta da Levi Della Torre ha un sapore paradossale: è preferibile che sia la laicità ad occuparsi della religione, quasi fosse un'entità a sé stante capace di gestire l'uomo in tutte le sue dimensioni, in tutte le sue manifestazioni. Siamo al solito Moloch, al solito Leviatano che, con nomi nuovi, esercita un potere assoluto non solo nella sfera pubblica ma anche rispetto al foro privato. La laicità diventa sinonimo di Grande Fratello.

Non meno duri sono i giudizi sulla situazione in Italia. Sul banco degli imputati Sergio e Beda Romano<sup>11</sup> chiamano in causa la Chiesa italiana che influenza a tal punto la vita politica nostrana in senso antimodernista da aver instaurato un «regime semi-integralista distante dall'occidente e condizionato in senso illiberale dal Vaticano»<sup>12</sup>. In Europa, infatti, vuoi i governi vuoi le stesse confessioni cristiane non cattoliche sembrano muoversi sulla stessa lunghezza d'onda: la neutralità religiosa in campo politico ed in particolare sulle questioni bioetiche e la capacità, ad esempio, della chiesa evangelica tedesca di consentire il matrimonio per i pastori e l'accesso alla vita presbiteriale alle donne. Critico

---

<sup>9</sup> Entrambe le concezioni trovano un punto di incontro nell'idea della immortalità dell'anima e nella centralità della persona, titolare di diritti inalienabili iscritti nella sua stessa natura: egli diviene il protagonista, nello schema giusnaturalista, della società civile e di quel *pactum societatis* nel quale il soggetto autonomamente cede parte della sui diritti per vedersi assicurata pace e giustizia. Secondo Levi Della Torre, questa sorta di "Eden laico" sarebbe continuamente attaccato dal "Vaticano" (logora e semplicistica metafora – ci sia consentito affermare – per indicare un po' di tutto: il Papa, la Chiesa, la Curia, l'Episcopato... e dal pontefice, allora Benedetto XVI, che proclamando la sua lotta senza quartiere contro il relativismo ("etico": sarebbe meglio aggiungere tanto retrogrado e antimoderno, come fu Pio IX col suo *Sillabo*, ma anche contro il messaggio di Cristo definito "relativista": "Perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto?" (Lc, 12,57). Estrapolato dal contesto nel quale è inserita, il versetto citato sembra indicare l'opposto di ciò che significa nell'economia generale del testo di Luca. Cristo non pone una domanda, né invita tanto all'autonomia di giudizio ma provoca con toni duri: richiama il battesimo di fuoco al quale è chiamato; la dimensione della divisione e della persecuzione alla quale la sequela di Cristo conduce inevitabilmente; il richiamo all'ipocrisia delle folle che lo seguono senza comprendere il significato profondo del suo messaggio. In questa cornice Cristo invita ad aprire gli occhi, a vedere chiaramente «ciò che è giusto». È un invito alla conversione di vita e non già al libero arbitrio.

<sup>10</sup> TEODORI, *Uno spirito laico e ispirato*, cit., p. 30.

<sup>11</sup> Cfr. SERGIO ROMANO, BEDA ROMANO, *La Chiesa contro. Dalla sessualità all'eutanasia tutti i no all'Europa moderna*, Longanesi, Milano 2012.

<sup>12</sup> MASSIMO TEODORI, *Perché solo in Italia il clero detta legge?*, in «Il Sole 24 Ore», 15 gennaio 2012, p. 31.

ai limiti dell'anticlericalismo, Isnenghi sulla storia d'Italia<sup>13</sup>, che lo stesso autore definisce come «un'opera anticlericale», Luzzatto si trattiene sulla definizione di «stato d'occupazione» dell'Italia rispetto a quella istituzione «dogmatica, gerarchica, autoritaria; in una parola, totalitaria»<sup>14</sup> che chiamiamo Chiesa (cattolica). Una presenza così opprimente da condurre gli italiani ad una «doppia cittadinanza ed ad una congenita duplicità»: «non siamo liberi, siamo doppi, titolari di una cittadinanza sempre insidiata, dall'esterno e – ciò che conta ancor di più – dal nostro stesso interno». “Dio, Patria, Famiglia”: il *leit-motiv* che il regime «clerico-fascista ha trasmesso all'Italia repubblicana. Cioè a un'Italia guelfa»<sup>15</sup>.

Per uscire dalla logica da guerra fredda della laicità à la francese<sup>16</sup> potrebbe essere utile sottolineare un punto dirimente, sulla natura stessa dei soggetti, Chiesa e Stato.

«Una, santa, Cattolica e apostolica» è la Chiesa professata nel Simbolo degli Apostoli<sup>17</sup>. Ne consegue ciò che precisa il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «l'unica Chiesa di Cristo... è quella che il Salvatore nostro, dopo la sua Risurrezione, diede da pascere a Pietro, affidandone a lui e agli altri Apostoli la diffusione e la guida... Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste [“*subsistit in*”] nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui”: [Conc. Ecum. Vat. II, *Lumen gentium*, 8]. Il decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II esplicita: “Solo per mezzo della cattolica Chiesa di Cristo, che è lo strumento generale della salvezza, si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza. In realtà al solo Collegio apostolico con a capo Pietro crediamo che il Signore ha affidato tutti i beni della Nuova Alleanza, per costituire l'unico Corpo di Cristo sulla terra, al quale bisogna che siano pienamente incorporati tutti quelli che già in qualche modo appartengono al Popolo di Dio” [Conc. Ecum. Vat. II, *Unitatis redintegratio*, 3]»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. MARIO ISNENGI, *Storia d'Italia. I fatti e le percezioni dal Risorgimento alla società dello spettacolo*, Laterza, Bari 2011.

<sup>14</sup> SERGIO LUZZATTO, *L'Italia della laicità è un'incompiuta*, in «Il Sole 24 Ore», 27 marzo 2011, p. 14.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. LUCA DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro 2010).

<sup>17</sup> Si badi la precisazione, poco nota ma essenziale, contenuta nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, allorché si chiarisce il significato dell'espressione «nella Chiesa Santa (“Credo... Ecclesiam”)), e non nella Chiesa, per non confondere Dio e le sue opere e per attribuire chiaramente alla bontà di Dio tutti i doni che egli ha riversato nella sua Chiesa [cfr. *Catechismo Romano*, 1,10,22]» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 750).

<sup>18</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 816.

Di natura divina e fondata sulla successione apostolica, la Chiesa di Cristo non potrà mai mutare sostanzialmente di assetto né tramontare come qualsiasi istituzione terrena. Orbene, mentre sulla persistenza nel tempo della Chiesa i non credenti possono legittimamente dissentire (e molti hanno tentato di realizzarlo), è evidente che la Chiesa tradirebbe sé stessa e la sua missione se alterasse una disposizione affidata direttamente da Cristo a Cefa, pietra fondamentale e fondativa della Comunità dei Fedeli. È un postulato imprescindibile: il “nocciolo duro” rappresentato dal *depositum fidei*, la successione apostolica e l’universalità dell’azione evangelizzatrice costituiscono le fondamenta e la missione stessa della Chiesa voluta da Dio. Fermo restando tutto ciò, nulla vieta che possano mutare le forme di comunicazione, l’approccio verso l’esterno, le linee pastorali (entro certi limiti), le dinamiche di gestione interna, rispetto ad una varietà di carismi e di realtà laicali che arricchiscono, difendono e rinvigoriscono la vita della Chiesa.

La nota definizione di Botero di Stato è «dominio fermo sopra popoli e ragione di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto»<sup>19</sup>. Non è un’eresia affermare che quel «dominio fermo» gli Stati già da tempo non esercitano più, semplicemente perché le forme di “istituzionalizzazione giuridica” che hanno il monopolio dello spazio pubblico e la riduzione di ogni diritto alle legge proceduralmente legittima, e che noi possiamo chiamare Stato, *volens nolens*, sono organizzazioni umane, fallaci e “laiche”, che mutano col tempo. Nemmeno la mistica dello Stato sembra più soccorrere nelle residue e declinante velleità di attribuzione “etica” allo Stato; tanto più in ragione del fatto che sempre più diverse si congegnano. Soprattutto in Europa, l’internazionalizzazione dei processi economici e politici secondo logiche sussidiarie (nella migliore delle ipotesi), le spinte autonomiste e i localismi sempre più diffusi, una progressiva disaffezione verso le forze politiche nazionali in favore di realtà regionalistico soventemente di tipo populistico o demagogico, stanno modificando i contorni della Stato *superiorem non recognoscens* verso una realtà tendenzialmente poliarchica. Nel declino della stagione del «tutto nello Stato e per lo Stato, nulla al di fuori dello Stato», anche il rapporto “fede” e “politica” potrebbe sostituire l’equazione «più Stato, più laicità, meno religione»<sup>20</sup>, da una diretta corrispondenza fra laicità e religione o, sulla base della distinzione tra *religio* e *fides*, di una positiva influenza fra fede e laicità. Simile relazione consentirebbe, da una parte, di tagliare le ali estreme del radicalismo e dall’altra costringerebbe ad una riflessione ed una presa di responsabilità più

<sup>19</sup> GIOVANNI BOTERO, *Della ragion di Stato*, Libro I, in *Scrittori politici dell’età barocca*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995, p. 15.

<sup>20</sup> DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, cit., p. 26.

matura tanto della scelta religiosa (se c'è) quanto dell'appartenenza civile che trova nella «sfida cognitiva»<sup>21</sup> con la fede una «disponibilità ad apprendere» tale da consentire al pensiero laico una «conversione della ragione per mezzo della ragione». Altrettanto, ovviamente, è chiamata a fare la religione, rinunciando a pretese di imporre un «monopolio interpretativo» alla comunità civile<sup>22</sup>. La fede si propone, non si impone: suole dire Benedetto XVI. Ed è proprio dal magistero di papa Ratzinger che sembrano spuntare i germogli di un nuovo possibile rapporto tra fede e politica, partendo dalla patria di Enrico VIII e san Tommaso Moro, dei *checks and balances* e del *rule of law*.

Il 17 settembre 2010 Benedetto XVI, il primo pontefice mai giunto in Inghilterra in visita di Stato, pronunciò un discorso che, senza retorica, può essere definito storico, poiché affronta il tema della laicità con accenti estremamente originari, pur abbracciando e confermando in un *unicum* il magistero della Chiesa sul tema. In particolare possiamo ricordare in questa sede almeno due punti, fra loro strettamente connessi: l'affermazione della convergenza fra magistero sociale, pluralismo liberale e lo Stato di diritto<sup>23</sup>, che fa da corollario alla riaffermazione del rapporto sinergico fra Rivelazione e diritto positivo. «La tradizione cattolica sostiene che le norme obiettive che governano il retto agire sono accessibili alla ragione, prescindendo dal contenuto della rivelazione. Secondo questa comprensione, il ruolo della religione nel dibattito politico non è tanto quello di fornire tali norme, come esse non potessero essere conosciuti dai non credenti – ancora meno è quello di proporre soluzioni politiche concrete, cosa che è del tutto al di fuori della competenza della religione – bensì piuttosto di aiutare nel purificare e gettare luce sull'applicazione nella scoperta dei principi morali oggettivi»<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> JURGEN HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità*, in *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di Alessandro Ferrara, Meltemi, Roma 2009, p. 32.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 33-34.

<sup>23</sup> «La Gran Bretagna è emersa come una democrazia pluralistica, che attribuisce un grande valore alla libertà di espressione, alla libertà di affiliazione politica e al rispetto dello stato di diritto, con un forte senso dei diritti e dei doveri dei singoli, e dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. La dottrina sociale cattolica, pur formulata in un linguaggio diverso, ha molto in comune con un tale approccio, se si considera la sua fondamentale preoccupazione per la salvaguardia della dignità di ogni singola persona, creata ad immagine e somiglianza di Dio, e la sua sottolineatura del dovere delle autorità civili di promuovere il bene comune». BENEDETTO XVI, *Intervento introduttivo alla recita dei vesperi*, Abbazia di Westminster - City of Westminster, 17 settembre 2010 (D'ora innanzi: *Discorso di Westminster*). Attingo tale intuizione dall'intervento pronunciato dal prof. Flavio Felice in occasione del Seminario dal titolo: «Il ruolo delle istituzioni alla luce dei principi di sussidiarietà, di poliarchia e di solidarietà» (Roma, 17-19 novembre 2011).

<sup>24</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso di Westminster*, cit.

Non è certo un caso che, a distanza di anni dal discorso di Westminster, in occasione del trentesimo anniversario dello stabilimento delle relazioni diplomatiche tra Santa Sede e Regno Unito, Sayeeda Hussain Warsi, capo delegazione del governo britannico, abbia affermato che «i politici devono riservare alla fede un posto al tavolo della vita pubblica. Non la posizione privilegiata di una teocrazia, ma quella di un interlocutore paritario»<sup>25</sup>. Al contrario, denunciava la rappresentante musulmana del governo di Sua Maestà, l'Europa sta diventando il continente ove la «spiritualità (è) soppressa, la divinità degradata e la fede viene ignorata nella sfera pubblica senza nemmeno una parola sul cristianesimo nella prefazione della Costituzione europea». Ora, al di là della questione delle radici giudaico-cristiane (che meriterebbe un'analisi a parte), la baronessa Warsi condivide l'analisi di papa Ratzinger circa la crescente marginalizzazione della religione, la cui presenza nel dibattito pubblico non può limitarsi ad un mero richiamo etico di carattere generale, ma «ci permette di guardare alla nostra economia e di fare riferimento ai principi cristiani sui quali sono stati fondati i nostri mercati. Si tratta di un passaggio assai rilevante per la pregnanza di riflessi sui processi di produzione delle *public policies*. Ciò significa – prosegue – che possiamo guardare ai nostri problemi sociali ed essere ispirati dalla dottrina sociale cattolica». In senso speculare rispetto all'affermazione del Pontefice circa il legame fra magistero sociale della Chiesa e il *rule of law*, è ora il governo, “laico”, di Gran Bretagna ad assegnare a tale complesso di pronunciamenti pontifici piena cittadinanza sul suolo inglese. In piena vigenza formale dello scisma di Enrico VIII. Ma l'intervento della Warsi è rilevante anche su un altro piano, cioè sul terreno del dialogo ecumenico tra i cristiani, rilevando che «il dialogo interconfessionale non funziona...laddove le confessioni vengono azzittite per trovare un terreno comune (...); e così su un piano interreligioso «una lingua comune tra le fedi rischia di annacquare la diversità e le diversità delle rispettive religioni. Il dialogo interreligioso, invece, funziona quando parliamo delle nostre differenze, quando facciamo conoscere ciò che crediamo»<sup>26</sup>.

### *Laicità ad intra e ad extra*

Nel libro-intervista *Luce del mondo*<sup>27</sup>, Benedetto XVI riassume la posizione della Chiesa sulla secolarizzazione in tre antitesi: verità/relativismo etico; tolleranza positiva/tolleranza negativa; religione positiva/religione negativa.

<sup>25</sup> Cfr. <<http://www.news.va/it/news/chi-ha-paura-della-religione>> (visitato il 28 novembre 2015).

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

La prima antitesi segna il pontificato di Ratzinger sin dall'elezione al soglio di Pietro, allorquando nella sua prima omelia, sulla scia del magistero di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI condannò quella diffusa cultura debole (facile preda del nichilismo di una sua degenerazione *destruens*) che, in nome dell'indifferentismo etico e di un'ambigua concezione della tolleranza, nega all'uomo qualsiasi anelito ad un principio veritativo<sup>28</sup>, incapace della verità perché essa non esisterebbe (il grande dramma espresso dalla domanda di Pilato a Cristo). Navigando a vista secondo rotte di piccolo cabotaggio, l'umanità, non avendo più alto scopo che "arrangiarsi in qualche modo", affiderebbe alla mera legge delle maggioranze la validità di ogni scelta<sup>29</sup>. Giuridicamente legittima e valida, sul piano etico e morale questa tirannide della maggioranza non fa altro che negare «la tolleranza in nome della tolleranza stessa»<sup>30</sup> imponendo una "religione negativa" fondata non sulla ragione ma sulla «ragionevolezza che limiti la ragione a quello che può essere riconosciuto solo nell'ambito delle scienze naturali ed insieme l'esclusione di tutto quello che va al di là di esse»<sup>31</sup>.

Benedetto XVI nota, quindi, «una sorta di schizofrenia, un'esistenza divisa» di molti uomini che vivono il rapporto con la Chiesa tra desiderio di appartenenza e tendenza al rifiuto, ovvero nella volontà di tenere assieme, "parallelamente" un cristianesimo ridotto ad «elemento arcaico» con la modernità<sup>32</sup>. La sfida della Chiesa in questa lotta spirituale sta proprio nel rendere testimonianza alla verità, senza imposizione, scendendo sul terreno della «verificabilità e falsificabilità»<sup>33</sup>, lasciando a ciascuno il diritto, la libertà di affrontare questa sfida che non è solo, e non tanto, esteriore ma interiore, tra cristianesimo e paganesimo, insita in ciascun uomo, in ciascun battezzato<sup>34</sup>; combattendo, altresì, contro la tentazione all'interno del clero e del mondo laicale di ridurre la croce ad un *brand* politico e la fede ad un coacervo di interessi condivisi, finanche hobbistici.

---

<sup>28</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio al termine della Messa Pro Ecclesia*, 20 aprile 2005.

<sup>29</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*, cit., p. 80.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 84. Lo si è visto sulla questione dell'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, la posizione della Chiesa sui temi della omosessualità e dell'ordinazione sacerdotale delle donne. In particolare l'ostilità al crocifisso dimostra quanto sia misconosciuto o traviato del tutto il messaggio della croce: Dio soffre e ama per la redenzione del mondo. A chi può dare scandalo? Senza contare gli elementi identitari di un popolo che per storia e cultura si riconosce nel "servo di Jhavé", nell'uomo della Sindone che, ingiustamente condannato, muto, va al supplizio, come tutti coloro che hanno servito e continuano a servire la Chiesa sino all'effusione del proprio spirito.

<sup>32</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*, cit., p. 87.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 80-81.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 91.

Sul tema della laicità anche l'episcopato italiano non ha fatto mancare la propria voce, a cominciare dai propri vertici rappresentativi.

In occasione della festa di san Lorenzo, il 10 luglio 2011, l'arcivescovo di Genova, presidente della Conferenza Episcopale Italiana, il cardinale Angelo Bagnasco, prendeva spunto dalla vita del martire cristiano e, nel solco della tradizione postconciliare<sup>35</sup>, ricordava che «la comunità politica e la Chiesa, anche se sono autonome nel proprio ambito, sono entrambe, seppure a titolo diverso, al servizio delle stesse persone e del loro bene. La dignità integrale della persona viene rivelata e garantita in modo eminente dalla fede cristiana»<sup>36</sup>. Il cardinale Ruini<sup>37</sup>, predecessore di Bagnasco alla guida della CEI, pochi mesi prima di lasciare il suo incarico, richiamò la validità universale dei due principi fondamentali della laicità: l'autonomia (ossia l'esistenza di una regolamentazione propria e non eterodiretta) delle attività umane e la libertà religiosa, diritto inalienabile di ogni persona e di ogni comunità inscritto nel principio supremo della libertà dell'uomo letto nella più ampia prospettiva possibile<sup>38</sup>. Abbozzando una sistematizzazione, più empirica che analitica, Gino Concetti<sup>39</sup> nelle sue ultime produzioni scientifiche rimarcava la distinzione fra una "laicità-non-laicista istituzionale" (Chiesa e Stato, soggetti autonomi e indipendenti) ed il cosiddetto "fattore L", il "laicismo-laicista", nei confronti del quale il laicato cattolico sembrava ora rassegnato e acquiescente, ora accondiscendente e fi-

---

<sup>35</sup> Nella *Gaudium et spes* (n. 76 fra autorità civile e autorità religiosa viene presentato un'articolazione che non si riduce ad un mero *modus vivendi* ma si apre ad un dialogo reciprocamente proficuo: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Ma tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace, quanto più coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo. L'uomo infatti non è limitato al solo orizzonte temporale, ma, vivendo nella storia umana, conserva integralmente la sua vocazione eterna».

<sup>36</sup> ANGELO BAGNASCO, *Omelia nella solennità di s. Lorenzo*, 10 agosto 2011 <<http://www.diocesi.genova.it/documenti.php?idd=3154>> (visitato il 28 novembre 2015).

<sup>37</sup> CAMILLO RUINI, *Io cardinale vi spiego la laicità*, "Il Sole 24 Ore", 10 settembre 2009, p. 14.

<sup>38</sup> Il presidente della Commissione per la Nuova Evangelizzazione, dicastero creato *motu proprio* da Benedetto XVI, monsignor Fisichella considera la laicità come un modo di riflettere, di analizzare e di produrre idee che in maniera autonoma ed indipendente dalla fede, fanno forza su una ragione retta, libera di cercare e proporre la verità

<sup>39</sup> Firma di vaglio dell'«Osservatore Romano», il padre francescano Gino Concetti è stato autore di saggi e monografie su temi di attualità e di carattere politico-sociale, affrontati alla luce del pensiero sociale della Chiesa ma sempre secondo una prospettiva originale, brillante e riccamente argomentata.

anche favorevole<sup>40</sup>. È necessario, cioè, «distinguere la laicità sana da quella radicale, anticlericale e religiosa»<sup>41</sup>. Secondo questa seconda non è possibile aprire alcun confronto sulla laicità se ammettiamo l'esistenza di valori assoluti, i quali, al contrario, rappresentano il miglior anticorpo per il relativismo radicale e dal totalitarismo ideologico<sup>42</sup>. La laicità si riduce alla schizofrenica visione di «libera Chiesa in libero Stato» per cui «non si chiede alla Chiesa di sparire, ma di *tacere in munere alieno* e di non invadere un campo che non sarebbe il suo»<sup>43</sup>, relegando così i cattolici tutti ad un *non expedit* a parti invertite. «Quello che per l'uomo è il prolungamento e la testimonianza della sua fede, per l'anticlericale è l'esercizio insidioso del clericalismo, l'ingerenza di un vizio antico nelle libertà moderne»<sup>44</sup>.

Alla radice delle posizioni più accese nei confronti di una manifesta espressione di una visione esplicitamente, dichiaratamente, smaccatamente cattolica sul piano delle politiche pubbliche, c'è forse la difesa di una "in-differenza" del "tutti differenti, tutti uguali" alla quale fa da contrappeso, non meno pericoloso, un ritorno del sacro che assume i contorni di qualcosa di selvaggio<sup>45</sup>. Riallacciandosi alle medesime conclusioni del cardinal Ratzinger nel 2004, l'arcivescovo di Milano, il cardinale Angelo Scola, sottolinea il «ruolo positivo delle religioni nella costruzione di uno spazio pubblico in cui la convivenza civile sia una reciproca valorizzazione di identità ed esperienza», ove la laicità non sia più una questione di rapporti tra Stato e Chiesa, ma si svolga sul terreno di una cultura democratica ora «ammalata e smarrita di fronte alle ondate migratori e alla convivenza fra fedi diverse». Lo Stato diventa quindi «uno spazio, certamente non confessionale, in cui senza trascurare le tradizioni, ciascuno possa portare il proprio contributo all'edificazione del bene comune»<sup>46</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. GINO CONCETTI, *I cattolici nella democrazia pluralista*, Edizioni Vivere In, Roma 2001, p. 35 e sgg.

<sup>41</sup> GIANPAOLO SALVINI, *Laicità francese e laicità italiana*, in «La Civiltà Cattolica», 13, 2008, p. 10.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, *passim*.

<sup>43</sup> *Quale "bene comune" per l'Italia*, in «La Civiltà Cattolica», 15/16, 2007, p. 216.

<sup>44</sup> GIANDOMENICO MUCCI, *È inevitabile per un laico essere anticlericale?*, in «La Civiltà Cattolica», 10, 2008, p. 322.

<sup>45</sup> GIOVANNI SANTAMBROGIO, *Una nuova laicità per ripartire*, in «Il Sole 24 Ore», 10 novembre 2011, p. 43.

<sup>46</sup> ANGELO SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune*, Rizzoli, Milano 2012, p. 54.

BENIAMINO DI MARTINO

La conoscenza razionale di Dio  
nella *Quaestio Secunda* della *Prima Pars*  
della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino

«Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio»<sup>1</sup>.

**L** TEMA della conoscenza razionale di Dio rappresenta una delle più ardue e affascinanti questioni della filosofia e dell'attività intellettuale dell'uomo. Confrontarsi ancor oggi con questo dibattuto tema non costituisce un'operazione di nostalgia culturale, ma ripresenta gli interrogativi di sempre che, nella loro profondità, si rivelano essere sempre attuali. Se è vero che «tra tutte le attività umane la più perfetta, sublime, utile e piacevole è quella del sapere»<sup>2</sup> è ancor più vero che la ragione raggiunge il suo vertice nella percezione dell'esistenza di qualcosa (o Qualcuno) che la sovrasta.

Il vasto raggio a cui la questione ci porterebbe, deve necessariamente restringersi; e lo faremo focalizzando la nostra attenzione sulla riflessione di Tommaso d'Aquino, concentrando lo studio soprattutto su alcuni articoli della *Quaestio Secunda* della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* nei quali l'Aquinate sintetizza ed espone il tema. Nonostante si tratti di un uomo di fede, la speculazione prettamente razionale non è stata compromessa, dimostrando come il discorso su Dio sia, a pieno titolo, campo pienamente razionale e che, come tale, compete anche all'indagine filosofica.

<sup>1</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3 («Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum»).

<sup>2</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Summa contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 61 (libro I, cap. 2: «Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius et utilius et iucundius»).

*Due "argomenti"*

Il problema dell'esistenza di Dio nel corso della storia del pensiero ha interessato, sebbene in vario modo e con disparate soluzioni, tutti i filosofi. Se la filosofia è domanda sull'essere, allora non vi è problema più filosofico di quello che riguarda la domanda circa il fondamento dell'essere. Tommaso scriveva che «a tutte le indagini sulla realtà divina in se stessa si deve premettere, come fondamento necessario di tutta l'opera, la dimostrazione dell'esistenza di Dio»<sup>3</sup>. Se però è vero che questo è stato il problema più grave della speculazione dell'uomo, è altrettanto vero che questo stesso tema ha contrapposto filosofi e ha diviso correnti di pensiero.

Gli itinerari dimostrativi dell'esistenza di Dio<sup>4</sup> godono di una tradizione imponente. Sarebbe un'ingiustificabile limite trascurare la portata delle "prove"<sup>5</sup> e, tra queste, le cosiddette "cinque vie" di Tommaso.

È vero che la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio ha dato luogo a divergenze significative di impostazioni e di soluzioni, più o meno in base alle rispettive concezioni di Dio e in base ai diversi metodi di ricerca invocati. Difatti all'interno della tradizione filosofica che afferma l'esistenza di Dio vi è una distinzione netta tra coloro che ne hanno dedotto l'esistenza dall'analisi dello stesso concetto di Dio (dando credito ad un argomento perciò detto *a priori*) e coloro che invece sono giunti all'affermazione dell'esistenza di Dio attraverso un procedimento ascendente che dagli effetti risale alla causa (proponendo un argomento detto, perciò, *a posteriori*)<sup>6</sup>.

Tutte le altre serie di prove, più volte invocate da pensatori di tutti i tempi – come quelle che considerano l'oggettività di una legge morale iscritta nel cuore dell'uomo o la naturale apertura al trascendente – altro non sono che particolari applicazioni del cosiddetto argomento *a posteriori*, perché anche queste argomentazioni provano a mettere in luce come le realtà considerate non abbiano in sé stesse (o nell'uomo o nel mondo) la causa del proprio essere.

<sup>3</sup> Ivi, p. 75 (libro I, cap. 9: «Inter ea vero, quae de Deo secundum semeipsum consideranda sunt praemittenda est consideratio qua demonstratur Deum esse»).

<sup>4</sup> Cfr. FRANCO AMERIO, *Intorno alla dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Giornale di Metafisica», anno 6 (1951), n. 2 (marzo-aprile), p. 168-186; cfr. CORNELIO FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1993; cfr. BERNARD LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia 1977; cfr. ROBERTO G. TIMOSSÌ, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005.

<sup>5</sup> Cfr. MARCOLINO DAFFARA, *Dio: esposizione e valutazione delle prove*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952.

<sup>6</sup> Cfr. EFREM BETTONI, *Argomenti "a priori" e argomenti "a posteriori" nella dimostrazione della esistenza di Dio*, in «Humanitas», anno 5 (1950), p. 40-51.

L'argomento *a priori*<sup>7</sup> fu formulato, forse nella sua forma più chiara, nel secolo XI da Anselmo d'Aosta (1033-1109) nella sua opera principale, il *Proslogion* del 1077. Nel suo libro precedente, il *Monologion* (scritto nel 1076), Anselmo aveva seguito un'argomentazione cosmologica, dimostrando l'esistenza di Dio attraverso la constatazione di gerarchie di valori che richiedono principi assoluti. «Dunque – aveva scritto il vescovo di Aosta –, poiché è certo che tutte le cose buone, se sono paragonate tra loro sono egualmente buone, è necessario che tutte siano buone per qualche cosa che è concepita identica in loro. Questo, dunque, è bene per se stesso, poiché ogni cosa è buona per esso. Dunque ne consegue che tutti gli altri beni derivano da altro e quello solo è per se stesso. Ma un bene che deriva da un altro non può essere né uguale né maggiore di ciò che è bene per sé. È, dunque, sommo bene soltanto ciò che è bene per sé»<sup>8</sup>.

Nel *Proslogion*, invece, Anselmo segue una dimostrazione "ontologica"<sup>9</sup> per controbattere l'affermazione dello stolto del Salmo XIII («insipiens dicit: Deus non est - lo stolto dice: Dio non esiste»). Questa è la formulazione del vescovo filosofo: chi nega Dio non può negare il concetto di Dio, che è il concetto di un essere di cui non si può pensare nulla di maggiore («quo maius cogitari nequit»). Così procede Anselmo: «certamente ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore non può essere nel solo intelletto. Giacché se fosse nel solo intelletto si potrebbe pensare che fosse anche in realtà e cioè che fosse maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è, invece, ciò di cui si può pensare alcunché di maggiore. Ma certamente questo è impossibile. Dunque non c'è dubbio che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esista sia nell'intelletto, sia nella realtà»<sup>10</sup>.

L'argomento si fonda su due premesse. Innanzitutto sull'asserto secondo cui ciò che esiste in realtà è maggiore o "più perfetto" di ciò che esiste nel pensiero. Poi, nel ritenere che non si può negare che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esista in realtà.

<sup>7</sup> Tale argomento più che *a priori* dovrebbe, per esattezza, essere denominato *a simultaneo*, dato che non c'è nulla che sia anteriore a Dio e che sia causa della sua esistenza. Vien detta, però, argomentazione *a priori* in quanto parte dall'analisi del concetto di Dio presente nell'idea che abbiamo di lui.

<sup>8</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, 1, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 686-687.

<sup>9</sup> Fu Immanuel Kant (1724-1804), nella *Critica della Ragion Pura* (1781), a chiamare "ontologico" l'argomento anselmiano (cfr. IMMANUEL KANT, *Critica della Ragion Pura*, traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, Laterza, Bari 1940, vol. 2, p. 472), anche se il metodo di Anselmo non ha nulla a che vedere con le varie filosofie ontologistiche.

<sup>10</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 2, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 693-694.

Alla prova presto si oppose il monaco benedettino francese Gaunilone (994 circa - 1083 circa) che rimproverò Anselmo di aver operato un passaggio illegittimo dall'ordine logico all'ordine ontologico. Infatti, per Gaunilone, il concetto non comprova di per sé l'esistenza<sup>11</sup>. Il pensiero di un'isola fantastica, d'altronde, non ne attesta la sussistenza – dibatteva il monaco francese.

Ma, per Anselmo, l'argomento va applicato non per qualsiasi ente, bensì solo per l'Essere di cui non si può pensare nulla di più grande, cioè quell'Essere assoluto che «se si può pensarlo esistente, necessariamente è»<sup>12</sup>. Pur tuttavia, il ragionamento anselmiano risulta, comunque, carente e il motivo ultimo dell'illegittimità del passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale – già messo in luce da Gaunilone – può essere ricercato in questa riflessione di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990): «prima di sapere se Dio esista, io non so quale valore abbia l'idea di Dio, non so neppure se Dio sia possibile, poiché il criterio ultimo della possibilità è la realtà. Se io sapessi *a priori* che Dio è possibile, potrei anche dimostrarne *a priori* l'esistenza, poiché tutto ciò che appartiene necessariamente all'essenza di una cosa, le appartiene in realtà; tutti i caratteri che appartengono necessariamente all'essenza del triangolo, appartengono ad ogni triangolo realmente esistente. Ma quando pronuncio il nome di Dio, prima di averne dimostrata l'esistenza, io non so se l'idea che sta dietro quel nome sia una vera idea, esprime un ente possibile o un mero nome come il termine "circolo quadrato"»<sup>13</sup>.

Anche per altri autori contemporanei l'argomento anselmiano è carente. Ad esempio, Nicola Abbagnano (1901-1990) ha sostenuto che, quella del vescovo di Aosta, più che una "prova" può essere considerata un "principio". Se fosse una prova bisognerebbe ammettere un circolo vizioso nel quale si vuole dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal semplice concetto di Dio. Considerando l'argomento come principio si ammette che l'identità tra possibilità ed esistenza nel pensiero su Dio si realizza nella fede che crede «necessariamente reale la perfezione possibile»<sup>14</sup>.

L'argomento *a priori* nella storia della filosofia è stato da molti autori riproposto e difeso in nome dell'identità tra *esse in mente* ed *esse in re*. La dimostrazio-

<sup>11</sup> Cfr. GAUNILONE, *Liber pro insipiente*, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 695-699.

<sup>12</sup> Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 699-702.

<sup>13</sup> SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 2, p. 137-138.

<sup>14</sup> NICOLA ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, UTET, Torino 1974, vol. 1, p. 322.

ne fu ripresa da Cartesio, da Leibniz, da Spinoza, da Kant<sup>15</sup>, da Hegel, e da altri ancora; essa venne adattata di volta in volta e riformulata anche rendendola difficilmente riconoscibile rispetto al dibattito del XI secolo. I termini essenziali, pur senza essere ripetuti nella stessa forma, rimangono, tuttavia, quelli di Anselmo<sup>16</sup>.

Hanno, invece, tracciato una diversa impostazione quei filosofi che, rifiutando l'intuizione immediata, sono giunti razionalmente all'esistenza di Dio a partire dall'attenta considerazione della realtà<sup>17</sup>. Attraverso un procedimento "ascendente" che dagli effetti risale alla causa essi hanno ritenuto di poter dimostrare una causa prima. Si è, perciò, parlato di argomento *a posteriori*. Perno di questa argomentazione è il principio di causalità: dato che «ogni ente contingente è causato» e richiede una causa adeguata, anche l'universo non può che avere una causa ultima<sup>18</sup>.

L'argomento cosmologico (secondo cui la causalità dei fenomeni insieme alla contingenza e la finalità del mondo rimandano ad una causa prima e ad un primo principio) e l'argomento fisico-teleologico (secondo il quale l'ordine del cosmo rimanda ad un fine ultimo) avevano già convinto Platone e soprattutto Aristotele. «Che l'intelligenza ordini tutte le cose è affermazione degna dello spettacolo che il mondo, il sole, la luna e gli astri e tutte le rivoluzioni celesti ci offrono»<sup>19</sup> aveva detto Platone, così come Aristotele riproponeva lo stesso ragionamento nelle sue opere<sup>20</sup>. Secoli dopo, sulla loro scia si porrà Filone Alessandrino che in forma ancora più chiara scrisse: «se si vede una casa costruita con cura, con vestiboli, portici, appartamenti per uomini e donne e per altre persone, ci si farà un'idea dell'artista: non si penserà che sia stata fatta senza arte e senza artigiani. E lo stesso si dirà di una città, di un battello o di qualsiasi oggetto costruito, piccolo o grande. Allo stesso modo colui che è entrato, come in una casa o in una città grandissima, in questo modo ed ha visto il cielo che gira in circolo e contiene tutto, i pianeti e le stelle fisse mossi di movimento identico a quello del cielo, simmetrico, armonioso e utile al tutto e la terra che

<sup>15</sup> La posizione di Kant a cui ci riferiamo è quella anteriore al "periodo della critica". Quella che si esprime in *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1763 (in IMMANUEL KANT, *Scritti precritici*, cura di Angelo Pupi, Laterza, Bari 1982).

<sup>16</sup> Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 138-145; cfr. ROBERTO G. TIMOSI, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005.

<sup>17</sup> Cfr. PIETRO CARDOLETTI, *Il metodo teologico di S. Anselmo e la lettura tomista del Proslogion. Nuove dimensioni di un'antica questione*, in «La Scuola Cattolica», anno 94 (1966), p. 359-401.

<sup>18</sup> Ci riserviamo una breve analisi di questo principio più in avanti.

<sup>19</sup> PLATONE, *Filebo*, 28 e, in IDEM, *Opere*, Laterza, Bari 1974.

<sup>20</sup> ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di Carlo Augusto Viano, UTET, Torino 1974, e XII, 10 1075 a.

ha avuto il posto centrale... costui concluderà che tutto ciò non è stato fatto senza un'arte perfetta e che l'artigiano di quest'universo è stato ed è Dio»<sup>21</sup>.

Già in Aristotele frequentemente si trova la prova causale<sup>22</sup> e la prova del moto<sup>23</sup>, presente anche in Platone<sup>24</sup> e che tanta fortuna avrà nella scolastica medioevale. Tommaso, infatti, nelle sue opere, presentò più volte il pensiero filosofico dell'antichità. Lasciamogli la parola: «gli antichi procedettero nella considerazione delle cose, seguendo l'ordine della conoscenza umana. Infatti[,] come la conoscenza umana comincia dal senso per giungere all'intelletto, così i primi filosofi s'interessarono dapprima delle cose sensibili, e da queste un po' per volta giunsero a quelle intelligibili [...]. Platone, Aristotele e i loro seguaci, giunsero alla considerazione dell'essere nella sua universalità; perciò essi soltanto giunsero ad ammettere una causa universale delle cose, dalla quale tutti gli altri esseri vengono all'esistenza [...]. E questo [che tutti gli esseri, cioè, derivino la loro esistenza da una causa universale] può essere dimostrato con tre argomenti.

«1. Eccone il primo. Se in più esseri si trova una perfezione comune, è necessario che questa derivi da un'unica causa. Infatti non è possibile che codesto elemento comune a due cose convenga per se stesso e all'una e all'altra, essendo esse in forza di sé medesime distinte l'una dall'altra. D'altra parte sappiamo che una diversità di cause produce effetti diversi. Ora, dal momento che l'essere [ossia l'esistenza] è comune a tutte le cose, le quali però in forza della loro esistenza sono distinte tra loro, è necessario che queste non abbiano l'essere da se stesse, ma da un'unica causa [trascendente]. E questo sembra fosse l'argomento di Platone, il quale voleva che prima di ogni molteplicità ci fosse una qualche unità, non soltanto nei numeri, ma anche in natura.

«2. Ed ecco il secondo argomento. Quando una proprietà si riscontra partecipata da molti in grado diverso, è necessario che venga distribuita a quelli che ne partecipano meno perfettamente da quel soggetto in cui essa si trova in grado sommo. Infatti nelle perfezioni che si attribuiscono ai vari oggetti secondo una gradazione, l'attribuzione si compie in base alla vicinanza maggiore o minore rispetto a un unico termine. Se, infatti, a ciascuno dei soggetti in causa convenisse quella perfezione in forza della propria essenza, non ci sarebbe motivo per attribuirle a uno più perfettamente che a un altro... Ora, bisogna ammettere un ente, che sia ente nel modo più perfetto e più vero: e ciò si arguisce dal fatto che esiste un motore del tutto immobile e perfettissimo, come viene

<sup>21</sup> FILONE, *Allegoria legis*, III, 98-99, cit. in NICOLA ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, p. 238.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *La Metafisica*, cit., I, II, 2, 994.

<sup>23</sup> Ivi, I, XII, 7, 1073 b.

<sup>24</sup> PLATONE, *Leggi*, X, 894-895, in IDEM, *Opere*, Laterza, Bari 1974.

dimostrato dai filosofi. Perciò è necessario che tutte le altre cose meno perfette, da quello ricevano l'essere. E questo è l'argomento di Aristotele.

«3. Terzo argomento. Tutto ciò che è tale in relazione o in forza di un altro deve ridursi come a sua causa a ciò che è tale per essenza. Cosicché, se ci fosse un calore per sé sussistente, bisognerebbe che esso fosse la causa di tutte le cose calde che ricevono il calore per partecipazione! Ora, si deve ammettere un ente che è il suo essere medesimo. E si dimostra per il fatto che deve esistere un primo ente che sia puro atto, nel quale cioè non ci sia nessuna composizione. Perciò è necessario che da codesto ente derivino tutti gli altri enti che non sono il proprio essere, ma che ricevono l'esistenza, o l'essere, per partecipazione. E questo è l'argomento di Avicenna»<sup>25</sup>.

Tommaso d'Aquino<sup>26</sup> fu il filosofo che meglio di chiunque altro si occupò di studiare e di strutturare la dimostrazione *a posteriori*. Egli seppe sfruttare alcuni importanti aspetti del problema ereditati dal pensiero classico dando all'argomento una particolare chiarezza e profondità. Il procedimento è stato poi più volte ripreso e riproposto nel corso dei secoli e continua a trovare ancora oggi – accanto ad accaniti avversari<sup>27</sup> – sostenitori ed assertori.

<sup>25</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Quaestio disputata De Potentia* (q. 3, a. 5), cit. in IDEM, *L'esistenza di Dio, L'esistenza di Dio*, antologia a cura di Tito S. Centi, Cantagalli, Siena 1982, p. 66-68).

<sup>26</sup> A differenza di quella della morte, non si conosce la data della nascita di Tommaso d'Aquino. Questa oscilla tra l'anno 1221 e l'anno 1227. Il padre era un feudatario di Federico II di Svevia (1216-1250) e Tommaso nacque nel castello di famiglia a Roccasecca (ai confini del Regno di Sicilia con lo Stato Pontificio). Tommaso da fanciullo fu educato nell'abbazia benedettina di Montecassino, poi proseguì gli studi presso la neonata università di Napoli ove conobbe l'ordine di san Domenico di Guzman (1170-1221). Completò gli studi a Parigi e a Colonia. A Parigi iniziò ad insegnare; proseguì a Orvieto e Roma; tornò a Parigi ed, infine, completò la sua fatica professorale a Napoli. Meno che cinquantenne si spense nella primavera del 1274, nell'abbazia di Fossanova, mentre era in viaggio verso Lione per partecipare, secondo il volere del Papa, al Concilio convocato nella città francese.

<sup>27</sup> Interessante sentire il parere di uno dei più autorevoli tra questi oppositori per notare l'ingenuità delle obiezioni presentate. Scriveva Bertrand Russell (1872-1970): «forse è l'argomento più semplice e facile da comprendere. Ogni cosa di questo mondo ha una causa e, proseguendo nella catena di queste cause, si giunge a una Causa Prima, cioè a Dio. Oggi questo discorso non ha importanza pratica. Filosofi e scienziati se ne sono occupati per confutarlo; ma il principio della Causa Prima non regge da se stesso. Quando ero giovane e studiavo questi problemi con molta serietà ammi per molto tempo il principio della Causa Prima. Un giorno, però, a diciotto anni, leggendo l'autobiografia di John Stuart Mill trovai questa frase: "Mio padre mi insegnò che la domanda: 'Chi mi creò' non può avere risposta, perché suggerisce immediatamente un nuovo interrogativo: 'Chi creò Dio?'". Compresi allora quanto fosse errato l'argomento della Prima Causa. Se tutto deve avere una causa, anche Dio deve averla. Se niente può esistere senza una causa, allora perché il mondo sì e Dio no? Questo principio della Causa Prima non è migliore dell'analogia teoria indù, che afferma come il mondo poggia sopra un elefante, e l'elefante sopra una tartaruga. Alla domanda: "E la tartaruga dove poggia?" l'indù ri-

*La via tomista e il principio di causalità*

Tommaso ha trattato spesso il problema del riconoscimento naturale dell'esistenza di Dio, senza mai però scrivere una monografia specifica sul tema. Bisognerà perciò andare a cercare nelle sue opere l'argomento che, seppure sintetizzato e reso più acuto nella *Summa Theologiae*<sup>28</sup>, è già presente – praticamente nella stessa forma – nelle opere precedenti (come ad esempio nel *De Ente et Essentia* e nella *Summa contra Gentiles*).

Se la filosofia classica era giunta alla dimostrazione dell'esistenza di Dio – di un Dio distinto dal mondo e in rapporto con esso – Tommaso portò il discorso filosofico aristotelico ad un livello a cui lo stesso Aristotele non era giunto. L'Aquinate faceva largo uso della terminologia e soprattutto delle categorie del filosofo greco (ad esempio: atto e potenza; materia e forma; le quattro cause, materiale, formale, efficiente e finale) sfruttando così la costruzione filosofica dello Stagirita.

Tutto ciò a cui, in teoria, la speculazione di Aristotele poteva arrivare – date le corrette premesse – fu poi sviluppato dal filosofo domenicano. Caso classico è la speculazione razionale sulla creazione<sup>29</sup>. Il procedimento della filosofia aristotelica (atto e potenza, causalità efficiente) è tale da poter giungere razionalmente fino al concetto di creazione. Anche se storicamente l'uomo è giunto a questa verità solo per mezzo della Rivelazione, ciò non significa che la creazione non sia una verità di ordine naturale: è un esempio di come “di fatto” la ragione umana non giunga a quelle verità che “di diritto” le sarebbero accessibili<sup>30</sup>. Commenta la Vanni Rovighi: «fin dallo *Scriptum* sulle *Sentenze* (II, dist. I, q. 1, art. 2), Tommaso è persuaso che la creazione sia non soltanto una verità di fede, ma una verità dimostrabile razionalmente: “*Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*”, ma solo nella dist. 37 del medesimo libro l'argomento fondamentale della dimostrazione è quello che diventa dominante nelle opere posteriori»<sup>31</sup>.

L'argomento aristotelico del passaggio dalla potenza all'atto viene così applicato da Tommaso (con più profondità di quanto non abbia fatto lo stesso Aristotele) all'essere contingente che suppone l'essere necessario per passare

---

spose: “Vogliamo cambiare discorso?”. Non c'è dunque motivo per sostenere che il mondo debba proprio avere una causa e un'origine. Potrebbe anche essere sempre esistito. È soltanto la nostra scarsa immaginazione che vuole trovare un'origine a tutto» (BERTRAND RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, Milano, Longanesi 1959, p. 15).

<sup>28</sup> Il testo a cui faremo riferimento è: TOMMASO D'AQUINO (SAN), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Studio Domenicano, Bologna 1984.

<sup>29</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 44.

<sup>30</sup> Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 90.

<sup>31</sup> SOFIA VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1981, p. 68 (nota 18).

dal nulla all'esistenza. Anche il concetto di causa efficiente è impiegato per dimostrare la realtà della creazione: le realtà che si muovono implicano non solo un "motore immobile", ma implicano il loro passaggio dal nulla all'essere.

Per l'Aquinate la dimostrazione dell'esistenza di Dio non può procedere attraverso una conoscenza "immediata", cioè per mezzo dell'idea di Dio che abbiamo (come, invece, aveva ritenuto Anselmo), ma partendo da ciò che conosciamo, cioè dal mondo dell'esperienza sensibile. Il punto di partenza della teologia naturale tomista è costituito dai sensi: «la nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle cose sensibili»<sup>32</sup>. Dunque, per il Dottore Angelico, noi «non possiamo vedere la divina essenza (come oggetto immediatamente presente al nostro pensiero), a conoscere la sua esistenza non perveniamo mediante il concetto di Dio, ma mediante gli effetti di Lui»<sup>33</sup>.

Iniziando il suo ragionamento circa l'evidenza dell'esistenza di Dio (in tono critico nei confronti del metodo anselmiano), Tommaso, nella *Summa Theologica*, scriveva: «una cosa può essere di per sé evidente in due maniere: primo in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi»<sup>34</sup>. L'evidenza è possibile quando il predicato coincide col soggetto. Ma che tipo di evidenza abbiamo nella proposizione «Dio esiste»? L'Aquinate rispondeva dicendo: «siccome noi ignoriamo l'esistenza di Dio, per noi non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché di per sé siano meno evidenti, cioè mediante gli effetti»<sup>35</sup>.

Questa via di dimostrazione che il Dottore Angelico chiamava *demonstratio quia* (che noi potremmo interpretare con l'espressione *a posteriori*) era spiegata ancor meglio quando, più avanti, affermava: «ogni volta che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa (purché gli effetti siano per noi più noti della causa); perché dipende ogni effetto della sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Dunque l'esistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *Summa Theologica*, I, q. 12, a. 12 («Nostra naturalis cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manduci potest per sensibilia»).

<sup>33</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Summa contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 78 (libro I, cap. 11, n. 2).

<sup>34</sup> *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 1, *respondeo*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 2, *respondeo*.

Tutta l'argomentazione tomista si basa sulla dimostrazione della contingenza di tutta la realtà che ci circonda e sul principio di causalità<sup>37</sup>. Ciò che è contingente non ha in sé la ragion sufficiente del suo essere<sup>38</sup>; difatti la realtà mondana non possiede tale ragione. Quindi la realtà contingente – non avendo in sé la ragione della sua esistenza – deve rimandare ad un essere che ha in sé la ragion sufficiente del suo esistere<sup>39</sup>. Tutto il problema, così, si concentra nel dimostrare la validità della premessa: cioè dimostrare la contingenza della realtà che cade sotto la nostra esperienza. Tommaso si rendeva conto che tale verità non è immediatamente evidente; essa va, perciò, dimostrata<sup>40</sup>. E la sua argomentazione si sviluppò in “cinque vie” che richiamano cinque segni di contingenza della realtà. Il primo segno di contingenza è il divenire: ciò che diviene non ha in sé la propria ragion d'essere. Il secondo è il fatto di essere causato (o di iniziare ad esistere): ciò che ha una causa non ha in sé la propria ragion d'essere. Il terzo segno di contingenza è la corruzione: ciò che ha un termine non ha in sé la propria ragion d'essere. Il quarto è la partecipazione alla perfezione: ciò che partecipa (in gradi diversi) ad una perfezione non ha in sé tale perfezione. Il quinto segno di contingenza è la preordinazione ad un fine in enti che non sono capaci di preordinare perché privi d'intelligenza.

Il ragionamento dell'Aquinate si fonda sul principio di causalità che il Dottore Angelico recupera dalla filosofia classica, elaborando, in aggiunta, il concetto di causa prima (che è attribuita solo a Dio) in relazione alle cause seconde («in tutte le cause ordinate, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, poiché la causa seconda non agisce se non in virtù della causa prima»<sup>41</sup>). In base al principio di causalità sappiamo che «ogni ente necessario contingente è causato» facendo nostra la nozione di causa della filosofia scolastica secondo cui «causa est principium per se influens esse in aliud» (<sup>42</sup>).

<sup>37</sup> Cfr. CORNELIO FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960; cfr. FRANCESCA RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Jaca Book, Milano 1990, p. 161-183.

<sup>38</sup> Cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 66.92 ss.

<sup>39</sup> Il concetto potrebbe essere espresso più chiaramente attraverso un sillogismo in cui a) la premessa maggiore è: tutto ciò che è deve avere la ragion sufficiente del suo essere; b) la premessa minore è: la realtà che ci circonda non ha in sé la ragion sufficiente del suo essere; c) a cui segue la conclusione: dunque la realtà che ci circonda deve avere la propria ragion sufficiente in un altro essere.

<sup>40</sup> La negazione della contingenza del mondo e dell'uomo col conseguente rifiuto della necessità di un essere in cui esistenza ed essenza coincidono è la posizione dell'ateismo pratico, del materialismo e dell'idealismo immanentistico.

<sup>41</sup> *Somma Teologica*, I-II, q. 19, a. 4.

<sup>42</sup> Cfr. GIANCARLO COLACICCO, «*Omnis causa est principium*», in «*Revista Filosófica de Coimbra*», vol. 23 (2014), n. 46, p. 263-292.

Tutta la dimostrazione tomista, dunque, è imperniata sul teorema secondo cui «ogni effetto suppone una causa» giungendo così al concetto di *Esse per se subsistens*, alla nozione della Causa Prima incausata<sup>43</sup>, la Causa che ha in sé il proprio essere. “Essere sussistente” è infatti il concetto chiave per comprendere Dio nella filosofia (e non solo in quella tomista). Dalla riflessione intorno a questa proprietà divina, Tommaso ricaverà la necessità che ogni essere sia creato da Dio («rimane vero perciò che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere. Ed è quindi necessario che tutte le cose, le quali si differenziano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo essere, il quale perfettamente è»<sup>44</sup>) e che tutto dipende da Lui («la scienza di Dio è causa delle cose. Infatti la scienza di Dio sta alle cose create, come la scienza dell'artefice sta alle opere della sua arte»<sup>45</sup>).

Aristotele aveva distinto quattro tipi di cause (causa materiale, causa efficiente, causa formale, causa finale) e l'Aquinate, riprendendoli, si è attenuto a essi, in quanto esprimono gli aspetti fondamentali della realtà sensibile. I quattro tipi di causalità possono così essere facilmente ritrovati nella dimostrazione tomista:

1) l'analisi del mutamento e del divenire della realtà (nella prima via) è espressa con il dualismo «atto - potenza» che richiama la causa materiale;

2) l'analisi delle cause subordinate (nella seconda via) è espressa con i concetti di «causa» ed «effetto» che richiamano la causa efficiente;

3) l'analisi della realtà contingente (nella terza via) è espressa con la realtà necessaria e richiama la causa formale intrinseca;

4) l'analisi del rapporto dei gradi (nella quarta via) è espressa con la necessità di un valore sommo e ciò richiama la causalità formale estrinseca o causalità esemplare;

5) l'analisi dell'ordine e del fine della realtà (nella quinta via) è espressa con la necessità di un ordinatore e ciò richiama il concetto di causa finale.

Nonostante le serrate critiche da parte di una notevole parte del pensiero filosofico moderno, il principio di causalità non merita né di essere frettolosamente abbandonato<sup>46</sup> né tantomeno di essere screditato<sup>47</sup>; esso conserva tutto

<sup>43</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 3, a. 4; q. 13, a. 11.

<sup>44</sup> Ivi, I, q. 44, a. 1.

<sup>45</sup> Ivi, I, q. 14, a. 8.

<sup>46</sup> Circa le critiche al principio di causalità, cfr. TITO S. CENTI, Introduzione a TOMMASO D'AQUINO (SAN), *L'esistenza di Dio*, antologia a cura di Tito S. Centi, Cantagalli, Siena 1982, p. 9-21.

<sup>47</sup> Cfr. CORNELIO FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», anno 27 (1936), n. 2, p. 102-141.

il suo valore dimostrativo proprio in forza del ragionamento secondo cui «ripugna che possa esistere qualche cosa senza che si dia quello che è necessario e sufficiente perché possa esistere»<sup>48</sup>.

*Le “cinque vie”*

Per Tommaso – dicevamo già – l’esistenza di Dio non è una verità immediatamente evidente e, per questo, la dimostrazione non può che procedere muovendo dalle realtà sensibili. Il secondo momento del problema consiste, poi, nel manifestare la contingenza dell’intera realtà mondana per richiamare la necessità di una causa prima ed assoluta<sup>49</sup>.

L’argomento era stato presentato dall’Aquinata nella *Summa contra Gentiles*, ma in quest’opera il Dottore Angelico si era limitato a riportare i concetti dei filosofi greci<sup>50</sup>; solo più tardi, nella *Summa Theologica*, egli giunse a sistemare in modo compiuto la dimostrazione dell’esistenza di Dio attraverso cinque segni della contingenza del mondo. In sostanza, le cinque vie tomiste possono essere ridotte ad un unico argomento: l’esistenza di Dio è dimostrata perché il mondo da sé non si spiega e rimanda ad una causa prima ed assoluta. Questa “via” definitiva (che riassume ed unisce le cinque vie della *Summa Theologica*) è, quindi, la migliore riproposizione dell’argomento della contingenza del mondo, già esposto da Tommaso nel *De Ente ed Essentia*<sup>51</sup>. Tralasciando il pur interessante confronto con la *Summa contra Gentiles* e con il *De Ente et Essentia*, ci limitiamo solo all’analisi del testo della *Summa Theologica*.

È in quest’opera che Tommaso, rispondendo alle obiezioni circa l’esistenza di Dio, afferma che essa si può provare attraverso cinque vie<sup>52</sup>.

La *prima via* è desunta dal moto o dal mutamento degli enti: «la prima e la più evidente è quella che si desume dal moto. È certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da un altro. Infatti niente si trasmuta che non sia potenziale rispetto al termine del movimento; mentre chi muove, muove in quanto è in atto. Perché muovere non altro significa che trarre qualche cosa dalla potenza all’atto; e

<sup>48</sup> PAOLO DEZZA, *Filosofia*, Gregoriana, Roma 1977, p. 175.

<sup>49</sup> Cfr. FERNANDO FIORENTINO, *La probabilità delle cinque vie in S. Tommaso*, in «Idee», anno 19 (1992), p. 31-70; cfr. FILIPPO LIVERZIANI, *Esperienzialità delle “Cinque vie”*, in «Aquinas», anno 22 (1979), n. 3, p. 414-427.

<sup>50</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 81-91 (libro I, cap. 13).

<sup>51</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO (SAN), *Dell’Essere e dell’Essenza*, a cura di Primo Montanari, Edizioni Paoline, Roma 1959, cap. 5.

<sup>52</sup> Cfr. ENRICO NICOLETTI, *La struttura delle cinque vie di S. Tommaso*, in «Aquinas», anno 12 (1969), n. 1, p. 47-58.

niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non mediante un essere che è già in atto. Per esempio, il fuoco che è caldo attualmente rende caldo in atto il legno, che era caldo soltanto potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ma non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto ed in potenza: lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: così ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È dunque necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da un altro. Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri e tutti riconoscono che esso è Dio»<sup>53</sup>.

Tommaso diceva: «certum est aliqua moveri». Ma a quale moto si riferiva? Il termine latino *motus* può essere preso in due sensi: fisico e metafisico<sup>54</sup>. Il moto fisico è quello per il quale un soggetto passa da uno stato ad un altro. Il moto fisico, allora, va distinto perché vi sono almeno quattro specie di mutamento: a) il mutamento di corruzione e generazione (che segna la perdita o l'acquisto da parte del soggetto di una nuova natura specifica); b) il mutamento di alterazione con cui l'ente passa da una qualità ad un'altra; c) il mutamento di traslazione o moto locale con cui il soggetto si trasferisce da una posizione spaziale ad

<sup>53</sup> *Somma Teologica*, I, q. 2. a. 3 («Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, qui moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum»).

<sup>54</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Studio Domenicano, Bologna 1984, vol. 1, p. 81 (nota 4).

un'altra; d) il mutamento di aumento o di diminuzione attraverso cui l'ente passa a quantità diversa. L'altra accezione in cui il termine *motus* può essere inteso è quella metafisica; in questo senso si ha il mutamento quando vi è un passaggio dalla potenza all'atto.

Il divenire è, dunque, passaggio dal poter essere all'essere. E sia per il *motus* in senso fisico, sia per il *motus* in senso metafisico, è necessario che il passaggio dalla potenza all'atto sia determinato da un ente che è già in atto. Il divenire senza qualcosa che sia già in atto è semplicemente contraddittorio. La potenza è di per sé ordinata all'atto e si comprende solo in riferimento all'atto. È l'atto che ha il primato nell'universo perché senza un essere in atto la potenza non può passare all'essere.

Il perno di questa prima prova, dunque, è l'affermazione «*omne quod movetur ab alio movetur*» e dato che «*certum est aliqua moveri*», è necessario dunque pensare ad una causa prima distinta, un "motore immobile" con una sua mozione meccanica solo nell'effetto e non in se stessa perché si tratta di un essere senza mutamento, ma origine di tutti i mutamenti.

Ad analoga conclusione giunge così anche l'altro principio: «*hic autem non est procedere in infinitum*». Dato che l'ente in divenire non ha in sé la ragione del suo essere, se ci fosse una serie di cause infinite del divenire non si troverebbe mai la ragion sufficiente: nel diveniente resterebbe all'infinito la contraddizione. Ecco perché Tommaso rifiutava la serie infinita di cause *essendi* che siano ragion d'essere dei loro effetti.

La *seconda via* è tratta dalla considerazione della causalità efficiente. Sosteneva l'Aquinate: «troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile che una cosa sia causa efficiente di sé medesima; ch'è altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio»<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («*Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius. Quia sic esset prius seipso quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plu-*

Tommaso constatava il fatto dell'ordine di cause efficienti di cui noi abbiamo una certa esperienza. L'iniziare ad esistere è certamente uno degli aspetti, se non il principale, nei quali maggiormente appare la coerenza del principio: ciò che comincia ad esistere non può avere origine da sé perché prima di iniziare ad esistere è nulla e dal nulla non può venire se non il nulla. Ciò che prende esistenza deve dunque trarre questa esistenza da un altro.

Se è vero che non abbiamo l'esperienza diretta del cominciare in assoluto è vero, però, che anche per questa seconda via si può applicare il principio della improcedibilità all'infinito in base al ragionamento dell'Aquinate secondo cui «si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens»<sup>56</sup>. Si presenta così l'evidenza di una Causa Prima incausata, se si vuole evitare di supporre che tutte le cause siano sospese nel vuoto.

Questa seconda via se per alcuni aspetti è simile alla prima (ad esempio l'osservazione di serie concatenate), per altri però sembra mantenere un'ampiezza sua propria: dalla causalità efficiente dipende non solo il divenire, ma l'essere delle cose.

La *terza via* è desunta dall'analisi della realtà possibile e necessaria<sup>57</sup>. Scriveva Tommaso nella *Summa Theologica*: «tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuole dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose [esistenti in natura sono tali che] possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro essere oppure no. D'altra parte, negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti secondo che si è dimostrato. Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per

---

ra sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens et sic non erit nec effectus ultimus nec causa efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant»).

<sup>56</sup> *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3.

<sup>57</sup> Cfr. UMBERTO DEGL'INNOCENTI, *La validità della terza via*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 41-70.

sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio»<sup>58</sup>.

È opportuno dare uno sguardo sincronico al testo della *Summa contra Gentiles* (scritta intorno al 1259), che si presenta forse più semplice e probabilmente più chiaro: «vediamo nel mondo alcune cose che possono essere e non essere, ossia le cose generabili e corruttibili. Ora tutto ciò che ha un'esistenza solo possibile [e che, quindi, può essere e non essere, ndr] ha una causa; poiché, siccome per sé sta in egual rapporto all'essere e al non essere, se gli è attribuito l'essere, è necessario che ciò sia in virtù di una causa. Ma nelle cause non si può procedere all'infinito [...] dunque è necessario porre qualcosa che esista indefettibilmente. Ma ogni ente indefettibile o ha fuori di sé la causa della sua indefettibilità, oppure non l'ha fuori di sé, ma è indefettibile per se stesso, ossia è necessariamente. Ora non si può procedere all'infinito nella serie degli enti indefettibili che hanno fuori di sé la causa della loro indefettibilità. Dunque bisogna porre un primo ente indefettibile che è indefettibile per se stesso, ossia rigorosamente necessario. E questo è Dio»<sup>59</sup>.

In effetti, i testi non divergono negli aspetti fondamentali. Sia la *Summa Theologica* (che invece è del 1266 circa), sia la *Summa contra Gentiles* partono dall'affermazione che le realtà mondane iniziano ad esistere e terminano di esistere e quindi sono «possibilia esse et non esse».

<sup>58</sup> *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum (quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum»).

<sup>59</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 93-94 (libro I, cap. 15, n. 4: «Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruttibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum... Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquid primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium. Et hoc Deus est»).

La differenza tra i due brani è, invece, diversamente puntualizzabile. Mentre nella *Summa Theologica* il Dottore Angelico intendeva dimostrare che non ogni ente è corruttibile, nella *Contra Gentiles* Tommaso affermava che ciò che è generato esige una causa ingenerabile che possieda l'essere («quod sit necesse esse»). Ma la divergenza è solo apparente perché, mentre nella *Contra Gentiles* si concludeva ritenendo il nulla l'unico esito ad una realtà indifferente all'essere e al non essere (perché niente potrebbe ricevere l'esistenza), nella *Summa Theologica* si deduceva che, a causa della corruzione, se tutte le cose non avessero l'esistenza da un ente necessario ingenerabile ed incorruttibile già avrebbero dovuto perdere l'esistenza. E, quindi, come le realtà “generabili” sono indifferenti all'essere e al non essere, è opportuno ammettere un ente necessario («*necessarium per se*»). La conclusione dunque è la stessa, ma le strade usate per giungervi sono diverse: entrambe rimangono valide perché complementari.

Ora precisiamo l'argomento della *Summa Theologica*. Quando l'Aquinate parla di «possibilia esse et non esse» intende le realtà generabili e corruttibili. “Generabile” e “corruttibile” sono aspetti opposti: il “generabile” è sinonimo di inizio e tende all'essere, il “corruttibile”, invece, è indice di fine e tende al non-essere. In queste due categorie, per Tommaso, rientra ogni cosa («omnia quae sunt»); dunque è impossibile pensare che ci sia qualcosa che non sia generabile e corruttibile. L'Aquinate tralascia l'aspetto concernente il “generabile” (affrontato nella *Summa contra Gentiles*) e si sofferma sull'analisi del “corruttibile”. Il “corruttibile”, proprio in quanto tale, è destinato a non esistere più ed è caratteristica sua propria l'aver in sé la tendenza all'annichilamento. Se tutte le cose sono corruttibili «aliquando nihil fuit in rebus», affermare che un ente corruttibile non finisca sarebbe sinonimo di contraddizione. Ma ciò che è destinato alla corruzione, dunque, può non corrompersi solo se un ente incorruttibile faccia verificare ciò.

A chi ha fatto forza sull'assioma «*corruptio unius est generatio alterius*», i seguaci di Tommaso hanno provato a rispondere in questo modo: «1. Io so che la mia esistenza è precaria e sento e sperimento questa mia precarietà. Se, quando guardo questa bella famiglia di erbe e di animali, posso lasciarmi illudere che il loro nascere e morire non sia che il diverso atteggiarsi di un unico tutto, quando guardo in me stesso mi accorgo che io non sono affatto l'atteggiarsi di un tutto impersonale, ma sono una persona distinta da ciò che mi circonda. E appunto perché sono una persona, si dirà, anche immortale. Vero: ma non sono immortale perché io stesso abbia la forza di perseverare nell'essere; se avessi questa forza, persevererei nel mio essere umano completo: anima e corpo. Ora so che questa mia sostanza umana è corruttibile: lo so non solo e non tanto perché vedo gli altri morire, ma perché questo mio divenire, questo non essere ancora tutto quel che posso essere, è già un continuo morire; perché cer-

ti sentimenti come il timore, l'angoscia, non potrebbero affiorare in me se il mio essere non fosse continuamente minacciato e non mi potesse sempre venir tolto. 2. Anche se le corruzioni non fossero che trasformazioni di un'unica sostanza, questa trasformazioni sarebbero pure una forma di divenire e la terza via si risolverebbe nella prima»<sup>60</sup>.

Conclusione della dimostrazione della terza via è l'affermazione che se tutte le cose possono non esistere, in un dato momento, niente ci fu nella realtà – «si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum». Su quest'ultima frase è fondata la necessità di una realtà eterna che non è mai iniziata ad esistere e che dà esistenza all'universo contingente.

La *quarta via* prende le mosse dai gradi di perfezione riscontrabili nella realtà. L'argomento detto appunto "dei gradi" era già stato esposto da Aristotele, da Dionigi, da Agostino e dallo stesso Anselmo. Tommaso così lo presentava: «la quarta via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose. È un fatto che nelle cose si trova il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore si attribuisce alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto; così più caldo è ciò che maggiormente si accosta al sommamente caldo. Vi è dunque una qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e nobilissimo, e di conseguenza qualche cosa che è il supremo ente; perché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero, è tale anche in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è cagione di ogni calore, come dice il medesimo Aristotele. Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio»<sup>61</sup>.

Il punto da cui parte la quarta via è la constatazione di una gradazione reale della perfezione delle cose e non il fatto che noi pensiamo le cose come più o meno perfette (in questo caso cadremmo facilmente nell'errore anselmiano).

<sup>60</sup> VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 108.

<sup>61</sup> *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. [c. 1, lect. 2]. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur [Ibid.]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum»).

Anticipando la conclusione a cui Tommaso giunse, diremo che la massima perfezione non è solo l'idea dell'Essere perfettissimo, ma la ragion d'essere di quella gradazione riscontrabile nelle cose. Così la quarta via parte dalla considerazione di una gerarchia di valori in vari modi presenti nelle cose<sup>62</sup>. Questa gradazione si presenta a noi come un dato immediato dal quale però bisogna ricavare la nozione di limitatezza e di contingenza; tali nozioni non sono dati immediati.

Il ragionamento tomista si articola in questo modo: la ragion sufficiente della perfezione presente in gradazioni differenti non può essere natura dell'ente (difatti ciò che forma la natura di una cosa deve appartenergli totalmente). Ora, dato che le perfezioni non formano la natura delle cose – nelle quali sono presenti queste perfezioni – allora significa che queste realtà partecipano della perfezione che ricevono da un altro. Se quest'altro essere non avesse la perfezione per sua propria natura, l'avrebbe allora ricevuta anch'egli per partecipazione da un altro e dato che il procedimento all'infinito non si giustifica, bisogna pensare ad un ente perfettissimo che spieghi la perfezione variamente partecipata alle cose.

Tommaso insisteva, dunque, sul principio di partecipazione<sup>63</sup>: il finito, il limitato, l'imperfetto, il composto sono caratteristiche proprie degli enti che ricevono l'essere per partecipazione: «allo stesso modo che quanto è infocato e non è fuoco, è infocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere, è ente per partecipazione. Ora, Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo [atto di] essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il Primo Ente; ciò è assurdo affermare. Dunque Dio è il suo essere è non soltanto la sua essenza»<sup>64</sup>. Gli enti che ricevono l'essere per partecipazione esigono l'essere per essenza quale loro causa unica adeguata.

Felice applicazione della quarta via è la considerazione del valore morale. Anche tale prova, chiamata appunto "morale", è stata più volte proposta nel pensiero filosofico con diverse sfumature ed applicazioni. L'esperienza ci dice che il bene che dobbiamo attuare nella vita è in certo modo estraneo alla nostra natura (se così non fosse, già dovremmo possederlo totalmente). Dato che non

---

<sup>62</sup> Cfr. CORNELIO FABRO, *Sviluppi, significato e validità della "IV via"*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 71-109.

<sup>63</sup> Cfr. CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950.

<sup>64</sup> *Somma Teologica*, I, q. 3, a. 4 («Quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est [a. praec.]. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia»).

lo possediamo, bisogna ricercare la ragione sufficiente del valore morale in chi lo possiede in modo sommo, nell'ente cioè che si identifica con il bene stesso. Pertanto, la quarta via si potrebbe riassumere in queste poche parole: c'è del bene a questo mondo; se questo mondo fosse l'assoluto, non si capirebbe perché non vi sia *tutto* il bene; se non ci fosse, da qualche parte, un bene assoluto, non si capirebbe perché vi sia del bene<sup>65</sup>.

La *quinta via* è tratta dalla finalità e dall'ordine del mondo. Ciò che Tommaso sintetizzava in poche righe era stato oggetto di accurate dimostrazioni da parte di Platone, di Aristotele e di altri filosofi che avevano chiamato questo argomento "teleologico". È la dimostrazione che abbiamo già presentato come la più antica (l'argomento "fisico-teleologico", secondo il quale l'ordine del cosmo rimanda ad un fine ultimo) e, forse, quella intorno alla quale si è concentrata maggiore convergenza di opinioni.

Scrivendo l'Aquinate: «la quinta via si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come apparisce dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine. Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio»<sup>66</sup>.

Il testo della *Summa* presuppone un "finalismo cosmico" sottolineando la presenza di leggi costanti, che operano verso un fine<sup>67</sup>. Per l'Aquinate tutta la realtà è qualcosa di ordinato ad un fine, la stessa diversità di forme è fondata dall'ordine dell'universo.

Anche l'argomento della quinta via (come il ragionamento di tutte le altre "vie") può quindi essere facilmente semplificato in un sillogismo in cui la premessa maggiore è la constatazione che nell'universo vi è tendenza ad un fine

<sup>65</sup> Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 117 («c'è del bene a questo mondo; non si capirebbe perché non ci fosse *tutto* il bene, se questo mondo fosse l'assoluto; non si capirebbe perché ci fosse del bene, se non ci fosse, da qualche parte, un bene assoluto»).

<sup>66</sup> *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum»).

<sup>67</sup> Cfr. FRANCESCA RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Jaca Book, Milano 1990, p. 172-175.

(che è l'agire costante per il meglio); la premessa minore è costituita dall'impossibilità che la realtà si muova costantemente verso un fine senza un'Intelligenza ordinatrice; e la conclusione non può se non portare all'affermazione dell'esistenza di un supremo Ordinatore.

Per meglio dimostrare la costanza delle leggi è sufficiente concentrare l'attenzione su un solo ente che valga come prova per tutti. L'ente che meglio si presta a questa analisi, allora, non sarà l'essere ragionevole – che in qualche maniera è capace di osservare un ordine –, ma l'ente irrazionale, come tale incapace di mantenere un fine e quindi incapace di un giudizio razionale che richiede l'esercizio di una volontà. Il Dottore Angelico coglie, così, due momenti di un unico principio che regola le cause seconde<sup>68</sup>: a) la costanza dell'azione («semper aut frequentius eodem modo operantur»), b) la tendenza al meglio («ut consequantur id quod est optimum»). I due aspetti che rivelano una “finalità intenzionale” («ex intentione perveniunt ad finem») negano decisamente il caso («unde patet quod non a casu»).

La «visione ottimistica del mondo»<sup>69</sup> che appare in Tommaso è giustificata da constatazione dell'ordine che spinge l'azione degli enti al raggiungimento della perfezione (col passaggio dalla potenza all'atto) anche in quegli elementi che hanno l'essere in grado minimo. Ed anche l'effetto – più che la mera conseguenza delle cause (a cui collaborano anche le creature) – è la realizzazione del fine designato: il bene stabilito da un Essere intelligente<sup>70</sup>.

### *Valutazioni conclusive*

Dal punto di vista filosofico (ma anche teologico) ci si può chiedere che senso abbia dimostrare la deducibilità di un Dio trascendente, quindi irraggiungibile ed incomprensibile, che solo la sua auto-rivelazione ci permette di conoscere.

Nel 1998, Giovanni Paolo II dedicò un'enciclica ai rapporti tra fede e ragione. A proposito del nostro tema, il Papa scriveva: «alcuni testi importanti, che gettano ulteriore luce su questo argomento, sono contenuti nel Libro della Sapienza. In essi l'Autore sacro parla di Dio che si fa conoscere anche attraverso la natura. Per gli antichi, lo studio delle scienze naturali coincideva in gran parte con il sapere filosofico. Dopo aver affermato che con la sua intelligenza l'uomo è in grado di “comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi [...] il ciclo degli anni e la posizione degli astri, la natura degli animali e l'istinto

<sup>68</sup> Cfr. PIETRO PARENTE, *La V via di S. Tommaso*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 120.

<sup>69</sup> Ivi, p. 121-122.

<sup>70</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

delle fiere” (Sap 7,17.19-20), in una parola, che è capace di filosofare, il testo sacro compie un passo in avanti di grande rilievo. Ricuperando il pensiero della filosofia greca, a cui sembra riferirsi in questo contesto, l’Autore afferma che, proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore: “Dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia si conosce l’autore” (Sap 13,5). Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso “libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore. Se l’uomo con la sua intelligenza non arriva a riconoscere Dio creatore di tutto, ciò non è dovuto tanto alla mancanza di un mezzo adeguato, quanto piuttosto all’impedimento frapposto dalla sua libera volontà e dal suo peccato»<sup>71</sup>.

Il rapporto tra conoscenza naturale di Dio e sua rivelazione soprannaturale è stato trattato da Tommaso nella *Quaestio* dodicesima; è lì che l’Aquinata spiegava quale conoscenza abbiamo di Dio<sup>72</sup>. Forse è opportuno, quasi come appendice alla spiegazione delle cinque vie, accennare al tema dell’analogia.

Il problema era già stato posto nell’articolo precedente a quello del nostro tema, quando il Dottore Angelico aveva presentato le difficoltà circa la dimostrabilità di Dio: «se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l’infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproorzionato, ne segue che non si possa dimostrare l’esistenza di Dio»<sup>73</sup>.

A chi volesse obiettare che effetti finiti non possono condurci alla causa infinita, Tommaso riaffermava la legittimità del passaggio: dagli effetti, anche se non proporzionati alla causa, si può giungere alla causa, sebbene dagli effetti di Dio non si possa avere una conoscenza perfetta della sua essenza<sup>74</sup>. L’essenza di Dio, infatti, trascende ogni nostra capacità cognitiva ed è impossibile, a tal livello, un’esperienza adeguata. Ma nella considerazione della creazione non si tarda a scorgere tra Dio e il mondo un rapporto non solo di origine, ma anche

<sup>71</sup> GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica apostolica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 19; cfr. anche BENEDETTO XVI, *Le vie che portano alla conoscenza di Dio*, Udienza Generale, 14.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 587-591.

<sup>72</sup> *Somma Teologica*, I, q. 12.

<sup>73</sup> *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 2, 3 *praeterea* («Si demonstraretur Deum esse hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari»).

<sup>74</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 2, *ad tertium*.

– in un certo qual modo – di somiglianza<sup>75</sup>. Il concetto di *analogia* ci aiuta a comprendere il significato di ciò. Il rapporto è di analogia anche tra l'essere di Dio e l'essere delle creature; l'analogia si distingue dalla *univocità* o omogeneità (per non cadere in forme di panteismo) e dalla *equivocità* o eterogeneità (da cui sorgerebbe l'impossibilità di ogni conoscenza, posizione che sfocia nell'agnosticismo).

Si tratta, quindi, di una conoscenza «certa, propria, ma non adeguata, cioè di una conoscenza analogica»<sup>76</sup>, appunto. Tale conoscenza non può non includere un elemento negativo: la sostanziale differenza tra la causa e l'effetto per cui la perfezione di Dio non è quella delle cose, ma è a noi ignota. Tuttavia, la conoscenza razionale di Dio, per quanto imperfetta, mantiene tutto il suo valore, sebbene si presenti la necessità di integrare la *via causalitatis* e la *via excellantiae* con la *via remotionis* o *via negationis*<sup>77</sup>. Validità mantiene così anche la dottrina dell'analogia degli enti che, se utile per tutto il campo dell'essere, tanto più lo sarà riguardo a Dio, *analogatum princeps*.

Il diffuso scetticismo odierno nei confronti delle prove tomiste<sup>78</sup> ci induce ad una conclusione che tenga presente anche le difficoltà che più comunemente vengono presentate alla dimostrazione dell'Aquinate. Anche se molto spesso queste obiezioni sono frutto solo di prevenzioni, è però opportuno individuare i motivi principali di tali ragionamenti per meglio comprendere tutti gli aspetti dell'argomentazione della *Summa Theologica* ed anche quelli che prestano il fianco a facili critiche. Questi ragionamenti possono essere riassunti in tre obiezioni<sup>79</sup>.

La prima obiezione che generalmente è portata alle “cinque vie” nasce dal confondere il valore logico dell'argomentazione con l'efficacia persuasiva della stessa. Non si tratta, in altri termini, di credere che una dimostrazione filosofica sia di per sé capace di far giungere gli uomini a Dio, quanto piuttosto di avvalersi di un'argomentazione logicamente corretta per dare adeguata giustificazione razionale alla fede in Dio<sup>80</sup>. La fede in Dio non può essere una conclusione meramente matematica, ma neanche qualcosa di estraneo alla capacità ra-

<sup>75</sup> Cfr. RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, cit., p. 182; cfr. GIUSEPPE RICCIOTTI, *Dio nella ricerca umana*, Coletti, Roma 1950, p. 157-159.

<sup>76</sup> RICCIOTTI, *Dio nella ricerca umana*, cit., p. 158.

<sup>77</sup> Cfr. RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, cit., p. 182-183; cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit., p. 169-171.

<sup>78</sup> Circa le obiezioni della scienza contemporanea, cfr. *Sulle cinque vie di S. Tommaso*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 125-130.

<sup>79</sup> Cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI, *Perenne validità delle “cinque vie” di S. Tommaso*, in «Aquinas», anno 3 (1960), n. 1-3, p. 198-213.

<sup>80</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *La ragionevolezza della fede in Dio*, Udienza Generale, 21.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 615-619.

zionale dell'uomo. Rivolgendosi ai fideisti del suo tempo, Tommaso scriveva: «essi infatti dicono che non è possibile scoprire con la ragione che Dio esiste, ma che questa è una verità accettata per via di fede e di rivelazione»<sup>81</sup>.

La seconda obiezione trae origine dal fatto che spesso la spiegazione tomista della conoscenza di Dio è ridotta ad un teorema matematico dimenticando che le “cinque vie” sono solo un'esplicitazione filosofica capace di rendere conto sul piano prettamente razionale della dimensione religiosa dell'uomo.

La terza obiezione è rivolta alle concezioni scientifiche presenti nel discorso dell'Aquinate, concezioni scientifiche superate e ridicolizzate dalla scienza moderna<sup>82</sup>. La fisica a cui Tommaso rimaneva ancorato (che ha la massima espressione nella prova del moto) è una fisica per noi inaccettabile. Ma far leva su questi aspetti secondari significa non valutare a fondo la dimostrazione che è e rimane una dimostrazione metafisica e non fisica. Un'argomentazione metafisica fondata su chiarezza logica e che permette facilmente una trasposizione moderna delle concezioni aristoteliche<sup>83</sup>.

La critica più netta, a questo riguardo, viene da chi nega ostinatamente ogni valore alla metafisica, e da chi nega il principio di causalità e la contingenza del mondo: è, dunque, contro i pregiudizi di una mentalità anti-metafisica<sup>84</sup> che bisogna confrontarsi per riaffermare il valore della dimostrazione e dell'inferenza.

Da tutte queste considerazioni ci sembra, in conclusione, di poter affermare che, nonostante l'atteggiamento di critica di molta parte della cultura filosofica nei confronti delle prove tomiste, la speculazione dell'Aquinate rimane metafisicamente valida e «allontanarsi sostanzialmente dalla sua metafisica (a parte la bardatura storica medioevale sotto cui si presenta) implica abbandonare l'aderenza obiettiva alla visione dell'essere, che fu più chiara e più profonda nella sua grande intelligenza: significa rompere l'armonia tra i due ordini di verità che s'importano e s'illuminano a vicenda (pur essendo essenzialmente distinti) perché derivano, benché in modo diverso, dalla stessa divina Sorgente. Donde segue, non illusorio, ma reale, il pericolo di mancare di fedeltà all'essere, che solo può condurci a Dio»<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 79 (libro I, cap. 12: «Dicunt quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solum viam fidei et revelationis est acceptus»).

<sup>82</sup> Cfr. TITO S. CENTI, Introduzione a TOMMASO D'AQUINO (SAN), *L'esistenza di Dio*, antologia a cura di Tito S. Centi, Cantagalli, Siena 1982, p. 7-21.

<sup>83</sup> Cfr. LUCIANO CAPRILE, *Validità della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1966.

<sup>84</sup> Cfr. HORST SEIDL, *Metafisica e realismo. Dibattito su critiche moderne alla metafisica tradizionale e al suo realismo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

<sup>85</sup> TOMMASO D'AQUINO (SAN), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Studio Domenicano, Bologna 1984, vol. 1, p. 35.

BENEDETTO XVI

Le vie che portano alla conoscenza di Dio<sup>1</sup>

Cari fratelli e sorelle,

mercoledì scorso abbiamo riflettuto sul desiderio di Dio che l'essere umano porta nel profondo di se stesso. Oggi vorrei continuare ad approfondire questo aspetto meditando brevemente con voi su alcune vie per arrivare alla conoscenza di Dio. Vorrei ricordare, però, che l'iniziativa di Dio precede sempre ogni iniziativa dell'uomo e, anche nel cammino verso di Lui, è Lui per primo che ci illumina, ci orienta e ci guida, rispettando sempre la nostra libertà. Ed è sempre Lui che ci fa entrare nella sua intimità, rivelandosi e donandoci la grazia per poter accogliere questa rivelazione nella fede. Non dimentichiamo mai l'esperienza di sant'Agostino: non siamo noi a possedere la Verità dopo averla cercata, ma è la Verità che ci cerca e ci possiede.

Tuttavia ci sono delle vie che possono aprire il cuore dell'uomo alla conoscenza di Dio, ci sono dei segni che conducono verso Dio. Certo, spesso rischiamo di essere abbagliati dai luccichii della mondanità, che ci rendono meno capaci di percorrere tali vie o di leggere tali segni. Dio, però, non si stanca di cercarci, è fedele all'uomo che ha creato e redento, rimane vicino alla nostra vita, perché ci ama. È questa una certezza che ci deve accompagnare ogni giorno, anche se certe mentalità diffuse rendono più difficile alla Chiesa e al cristiano comunicare la gioia del Vangelo ad ogni creatura e condurre tutti all'incontro con Gesù, unico Salvatore del mondo. Questa, però, è la nostra missione, è la missione della Chiesa e ogni credente deve viverla gioiosamente, sentendola come propria, attraverso un'esistenza animata veramente dalla fede, segnata dalla carità, dal servizio a Dio e agli altri, e capace di irradiare speranza. Questa missione splende soprattutto nella santità a cui tutti siamo chiamati.

Oggi – lo sappiamo – non mancano le difficoltà e le prove per la fede, spesso poco compresa, contestata, rifiutata. San Pietro diceva ai suoi cristiani: «Siate

---

<sup>1</sup> Udienza Generale, 14.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 587-591.

sempre pronti a rispondere, ma con dolcezza e rispetto, a chiunque vi chiede conto della speranza che è nei vostri cuori» (1Pt 3, 15). Nel passato, in Occidente, in una società ritenuta cristiana, la fede era l'ambiente in cui si muoveva; il riferimento e l'adesione a Dio erano, per la maggioranza della gente, parte della vita quotidiana. Piuttosto era colui che non credeva a dover giustificare la propria incredulità. Nel nostro mondo, la situazione è cambiata e sempre di più il credente deve essere capace di dare ragione della sua fede. Il beato Giovanni Paolo II, nell'Enciclica *Fides et ratio*, sottolineava come la fede sia messa alla prova anche nell'epoca contemporanea, attraversata da forme sottili e capziose di ateismo teorico e pratico (cfr. nn. 46-47). Dall'Illuminismo in poi, la critica alla religione si è intensificata; la storia è stata segnata anche dalla presenza di sistemi atei, nei quali Dio era considerato una mera proiezione dell'animo umano, un'illusione e il prodotto di una società già falsata da tante alienazioni. Il secolo scorso poi ha conosciuto un forte processo di secolarismo, all'insegna dell'autonomia assoluta dell'uomo, considerato come misura e artefice della realtà, ma impoverito del suo essere creatura «a immagine e somiglianza di Dio». Nei nostri tempi si è verificato un fenomeno particolarmente pericoloso per la fede: c'è infatti una forma di ateismo che definiamo, appunto, «pratico», nel quale non si negano le verità della fede o i riti religiosi, ma semplicemente si ritengono irrilevanti per l'esistenza quotidiana, staccati dalla vita, inutili. Spesso, allora, si crede in Dio in modo superficiale, e si vive «come se Dio non esistesse» (*etsi Deus non daretur*). Alla fine, però, questo modo di vivere risulta ancora più distruttivo, perché porta all'indifferenza verso la fede e verso la questione di Dio.

In realtà, l'uomo, separato da Dio, è ridotto a una sola dimensione, quella orizzontale, e proprio questo riduzionismo è una delle cause fondamentali dei totalitarismi che hanno avuto conseguenze tragiche nel secolo scorso, come pure della crisi di valori che vediamo nella realtà attuale. Oscurando il riferimento a Dio, si è oscurato anche l'orizzonte etico, per lasciare spazio al relativismo e ad una concezione ambigua della libertà, che invece di essere liberante finisce per legare l'uomo a degli idoli. Le tentazioni che Gesù ha affrontato nel deserto prima della sua missione pubblica, rappresentano bene quegli «idoli» che affasciano l'uomo, quando non va oltre se stesso. Se Dio perde la centralità, l'uomo perde il suo posto giusto, non trova più la sua collocazione nel creato, nelle relazioni con gli altri. Non è tramontato ciò che la saggezza antica evoca con il mito di Prometeo: l'uomo pensa di poter diventare egli stesso «dio», padrone della vita e della morte.

Di fronte a questo quadro, la Chiesa, fedele al mandato di Cristo, non cessa mai di affermare la verità sull'uomo e sul suo destino. Il Concilio Vaticano II afferma sinteticamente così: «La ragione più alta della dignità dell'uomo consi-

ste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da Lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore» (Cost. *Gaudium et spes*, 19).

Quali risposte, allora è chiamata a dare la fede, con «dolcezza e rispetto», all'ateismo, allo scetticismo, all'indifferenza verso la dimensione verticale, affinché l'uomo del nostro tempo possa continuare ad interrogarsi sull'esistenza di Dio e a percorrere le vie che conducono a Lui? Vorrei accennare ad alcune vie, che derivano sia dalla riflessione naturale, sia dalla stessa forza della fede. Le vorrei molto sinteticamente riassumere in tre parole: il mondo, l'uomo, la fede.

La prima: il mondo. Sant'Agostino, che nella sua vita ha cercato lungamente la Verità ed è stato afferrato dalla Verità, ha una bellissima e celebre pagina, in cui afferma così: «Interroga la bellezza della terra, del mare, dell'aria rarefatta e dovunque espansa; interroga la bellezza del cielo..., interroga tutte queste realtà. Tutte ti risponderanno: guardaci pure e osserva come siamo belle. La loro bellezza è come un loro inno di lode. Ora queste creature così belle, ma pur mutevoli, chi le ha fatte se non uno che è la bellezza in modo immutabile?» (*Sermo 241*, 2: PL 38, 1134). Penso che dobbiamo recuperare e far recuperare all'uomo d'oggi la capacità di contemplare la creazione, la sua bellezza, la sua struttura. Il mondo non è un magma informe, ma più lo conosciamo e più ne scopriamo i meravigliosi meccanismi, più vediamo un disegno, vediamo che c'è un'intelligenza creatrice. Albert Einstein disse che nelle leggi della natura «si rivela una ragione così superiore che tutta la razionalità del pensiero e degli ordinamenti umani è al confronto un riflesso assolutamente insignificante» (*Il Mondo come lo vedo io*, Roma 2005). Una prima via, quindi, che conduce alla scoperta di Dio è il contemplare con occhi attenti la creazione.

La seconda parola: l'uomo. Sempre sant'Agostino, poi, ha una celebre frase in cui dice che Dio è più intimo a me di quanto lo sia io a me stesso (cfr. *Confessioni* III, 6, 11). Da qui egli formula l'invito: «Non andare fuori di te, rientra in te stesso: nell'uomo interiore abita la verità» (*De vera religione*, 39, 72). Questo è un altro aspetto che noi rischiamo di smarrire nel mondo rumoroso e dispersivo in cui viviamo: la capacità di fermarci e di guardare in profondità in noi stessi e leggere quella sete di infinito che portiamo dentro, che ci spinge ad andare oltre e rinvia a Qualcuno che la possa colmare. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma così: «Con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità, l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio» (n. 33).

La terza parola: la fede. Soprattutto nella realtà del nostro tempo, non dobbiamo dimenticare che una via che conduce alla conoscenza e all'incontro con Dio è la vita della fede. Chi crede è unito a Dio, è aperto alla sua grazia, alla forza della carità. Così la sua esistenza diventa testimonianza non di se stesso, ma del Risorto, e la sua fede non ha timore di mostrarsi nella vita quotidiana, è aperta al dialogo che esprime profonda amicizia per il cammino di ogni uomo, e sa aprire luci di speranza al bisogno di riscatto, di felicità, di futuro. La fede, infatti, è incontro con Dio che parla e opera nella storia e che converte la nostra vita quotidiana, trasformando in noi mentalità, giudizi di valore, scelte e azioni concrete. Non è illusione, fuga dalla realtà, comodo rifugio, sentimentalismo, ma è coinvolgimento di tutta la vita ed è annuncio del Vangelo, Buona Notizia capace di liberare tutto l'uomo. Un cristiano, una comunità che siano operosi e fedeli al progetto di Dio che ci ha amati per primo, costituiscono una via privilegiata per quanti sono nell'indifferenza o nel dubbio circa la sua esistenza e la sua azione. Questo, però, chiede a ciascuno di rendere sempre più trasparente la propria testimonianza di fede, purificando la propria vita perché sia conforme a Cristo. Oggi molti hanno una concezione limitata della fede cristiana, perché la identificano con un mero sistema di credenze e di valori e non tanto con la verità di un Dio rivelatosi nella storia, desideroso di comunicare con l'uomo a tu per tu, in un rapporto d'amore con lui. In realtà, a fondamento di ogni dottrina o valore c'è l'evento dell'incontro tra l'uomo e Dio in Cristo Gesù. Il Cristianesimo, prima che una morale o un'etica, è avvenimento dell'amore, è l'accogliere la persona di Gesù. Per questo, il cristiano e le comunità cristiane devono anzitutto guardare e far guardare a Cristo, vera Via che conduce a Dio.

BENEDETTO XVI

La ragionevolezza della fede in Dio<sup>1</sup>

Cari fratelli e sorelle,

avanziamo in quest'Anno della fede, portando nel nostro cuore la speranza di riscoprire quanta gioia c'è nel credere e di ritrovare l'entusiasmo di comunicare a tutti le verità della fede. Queste verità non sono un semplice messaggio su Dio, una particolare informazione su di Lui. Esprimono invece l'evento dell'incontro di Dio con gli uomini, incontro salvifico e liberante, che realizza le aspirazioni più profonde dell'uomo, i suoi aneliti di pace, di fraternità, di amore. La fede porta a scoprire che l'incontro con Dio valorizza, perfeziona ed eleva quanto di vero, di buono e di bello c'è nell'uomo. Accade così che, mentre Dio si rivela e si lascia conoscere, l'uomo viene a sapere chi è Dio e, conoscendolo, scopre se stesso, la propria origine, il proprio destino, la grandezza e la dignità della vita umana.

La fede permette un sapere autentico su Dio che coinvolge tutta la persona umana: è un "sàpere", cioè un conoscere che dona sapore alla vita, un gusto nuovo d'esistere, un modo gioioso di stare al mondo. La fede si esprime nel dono di sé per gli altri, nella fraternità che rende solidali, capaci di amare, vincendo la solitudine che rende tristi. Questa conoscenza di Dio attraverso la fede non è perciò solo intellettuale, ma vitale. È la conoscenza di Dio-Amore, grazie al suo stesso amore. L'amore di Dio poi fa vedere, apre gli occhi, permette di conoscere tutta la realtà, oltre le prospettive anguste dell'individualismo e del soggettivismo che disorientano le coscienze. La conoscenza di Dio è perciò esperienza di fede e implica, nel contempo, un cammino intellettuale e morale: toccati nel profondo dalla presenza dello Spirito di Gesù in noi, superiamo gli orizzonti dei nostri egoismi e ci apriamo ai veri valori dell'esistenza.

---

<sup>1</sup> Udienza Generale, 21.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 615-619.

Oggi in questa catechesi vorrei soffermarmi sulla ragionevolezza della fede in Dio. La tradizione cattolica sin dall'inizio ha rigettato il cosiddetto fideismo, che è la volontà di credere contro la ragione. *Credo quia absurdum* (credo perché è assurdo) non è formula che interpreti la fede cattolica. Dio, infatti, non è assurdo, semmai è mistero. Il mistero, a sua volta, non è irrazionale, ma sovrabbondanza di senso, di significato, di verità. Se, guardando al mistero, la ragione vede buio, non è perché nel mistero non ci sia luce, ma piuttosto perché ce n'è troppa. Così come quando gli occhi dell'uomo si dirigono direttamente al sole per guardarlo, vedono solo tenebra; ma chi direbbe che il sole non è luminoso, anzi la fonte della luce? La fede permette di guardare il «sole», Dio, perché è accoglienza della sua rivelazione nella storia e, per così dire, riceve veramente tutta la luminosità del mistero di Dio, riconoscendo il grande miracolo: Dio si è avvicinato all'uomo, si è offerto alla sua conoscenza, accondiscendendo al limite creaturale della sua ragione (cfr. Conc. Ec. Vat. II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, 13). Allo stesso tempo, Dio, con la sua grazia, illumina la ragione, le apre orizzonti nuovi, incommensurabili e infiniti. Per questo, la fede costituisce uno stimolo a cercare sempre, a non fermarsi mai e a mai quietarsi nella scoperta inesausta della verità e della realtà. È falso il pregiudizio di certi pensatori moderni, secondo i quali la ragione umana verrebbe come bloccata dai dogmi della fede. È vero esattamente il contrario, come i grandi maestri della tradizione cattolica hanno dimostrato. Sant'Agostino, prima della sua conversione, cerca con tanta inquietudine la verità, attraverso tutte le filosofie disponibili, trovandole tutte insoddisfacenti. La sua faticosa ricerca razionale è per lui una significativa pedagogia per l'incontro con la Verità di Cristo. Quando dice: «comprendi per credere e credi per comprendere» (*Discorso 43*, 9: PL 38, 258), è come se raccontasse la propria esperienza di vita. Intelletto e fede, dinanzi alla divina Rivelazione non sono estranei o antagonisti, ma sono ambedue condizioni per comprenderne il senso, per recepirne il messaggio autentico, accostandosi alla soglia del mistero. Sant'Agostino, insieme a tanti altri autori cristiani, è testimone di una fede che si esercita con la ragione, che pensa e invita a pensare. Su questa scia, Sant'Anselmo dirà nel suo *Proslogion* che la fede cattolica è *fides quaerens intellectum*, dove il cercare l'intelligenza è atto interiore al credere. Sarà soprattutto San Tommaso d'Aquino – forte di questa tradizione – a confrontarsi con la ragione dei filosofi, mostrando quanta nuova feconda vitalità razionale deriva al pensiero umano dall'innesto dei principi e delle verità della fede cristiana.

La fede cattolica è dunque ragionevole e nutre fiducia anche nella ragione umana. Il Concilio Vaticano I, nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*, ha affermato che la ragione è in grado di conoscere con certezza l'esistenza di Dio attraverso la via della creazione, mentre solo alla fede appartiene la possibilità

di conoscere «facilmente, con assoluta certezza e senza errore» (DS 3005) le verità che riguardano Dio, alla luce della grazia. La conoscenza della fede, inoltre, non è contro la retta ragione. Il Beato Papa Giovanni Paolo II, infatti, nell'Enciclica *Fides et ratio*, sintetizza così: «La ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole» (n. 43). Nell'irresistibile desiderio di verità, solo un armonico rapporto tra fede e ragione è la strada giusta che conduce a Dio e al pieno compimento di sé.

Questa dottrina è facilmente riconoscibile in tutto il Nuovo Testamento. San Paolo, scrivendo ai cristiani di Corinto, sostiene, come abbiamo sentito: «Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani» (1Cor 1, 22-23). Dio, infatti, ha salvato il mondo non con un atto di potenza, ma mediante l'umiliazione del suo Figlio unigenito: secondo i parametri umani, l'insolita modalità attuata da Dio stride con le esigenze della sapienza greca. Eppure, la Croce di Cristo ha una sua ragione, che San Paolo chiama: *ho lōgos tou staurou*, "la parola della croce" (1Cor 1, 18). Qui, il termine *lōgos* indica tanto la parola quanto la ragione e, se allude alla parola, è perché esprime verbalmente ciò che la ragione elabora. Dunque, Paolo vede nella Croce non un avvenimento irrazionale, ma un fatto salvifico che possiede una propria ragionevolezza riconoscibile alla luce della fede. Allo stesso tempo, egli ha talmente fiducia nella ragione umana, al punto da meravigliarsi per il fatto che molti, pur vedendo le opere compiute da Dio, si ostinano a non credere in Lui. Dice nella Lettera ai Romani: «Infatti le [...] perfezioni invisibili [di Dio], ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (1, 20). Così, anche S. Pietro esorta i cristiani della diaspora ad adorare «il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3, 15). In un clima di persecuzione e di forte esigenza di testimoniare la fede, ai credenti viene chiesto di giustificare con motivazioni fondate la loro adesione alla parola del Vangelo, di dare la ragione della nostra speranza.

Su queste premesse circa il nesso fecondo tra comprendere e credere, si fonda anche il rapporto virtuoso fra scienza e fede. La ricerca scientifica porta alla conoscenza di verità sempre nuove sull'uomo e sul cosmo, lo vediamo. Il vero bene dell'umanità, accessibile nella fede, apre l'orizzonte nel quale si deve muovere il suo cammino di scoperta. Vanno pertanto incoraggiate, ad esempio, le ricerche poste a servizio della vita e miranti a debellare le malattie. Importanti sono anche le indagini volte a scoprire i segreti del nostro pianeta e dell'universo, nella consapevolezza che l'uomo è al vertice della creazione non per sfruttarla insensatamente, ma per custodirla e renderla abitabile. Così la fe-

de, vissuta realmente, non entra in conflitto con la scienza, piuttosto coopera con essa, offrendo criteri basilari perché promuova il bene di tutti, chiedendole di rinunciare solo a quei tentativi che – opponendosi al progetto originario di Dio – possono produrre effetti che si ritorcono contro l'uomo stesso. Anche per questo è ragionevole credere: se la scienza è una preziosa alleata della fede per la comprensione del disegno di Dio nell'universo, la fede permette al progresso scientifico di realizzarsi sempre per il bene e per la verità dell'uomo, restando fedele a questo stesso disegno.

Ecco perché è decisivo per l'uomo aprirsi alla fede e conoscere Dio e il suo progetto di salvezza in Gesù Cristo. Nel Vangelo viene inaugurato un nuovo umanesimo, un'autentica «grammatica» dell'uomo e di tutta la realtà. Afferma il Catechismo della Chiesa Cattolica: «La verità di Dio è la sua sapienza che regge l'ordine della creazione e del governo del mondo. Dio che, da solo, «ha fatto cielo e terra» (Sal 115, 15), può donare, egli solo, la vera conoscenza di ogni cosa creata nella relazione con lui» (n. 216).

Confidiamo allora che il nostro impegno nell'evangelizzazione aiuti a ridare nuova centralità al Vangelo nella vita di tanti uomini e donne del nostro tempo. E preghiamo perché tutti ritrovino in Cristo il senso dell'esistenza e il fondamento della vera libertà: senza Dio, infatti, l'uomo smarrisce se stesso. Le testimonianze di quanti ci hanno preceduto e hanno dedicato la loro vita al Vangelo lo confermano per sempre. È ragionevole credere, è in gioco la nostra esistenza. Vale la pena di spendersi per Cristo, Lui solo appaga i desideri di verità e di bene radicati nell'anima di ogni uomo: ora, nel tempo che passa, e nel giorno senza fine dell'Eternità beata.

FOCA ACCETTA

## Un milanese nella Calabria vicereale: Filippo Visconti, Vescovo di Catanzaro (1657-1664)

### *Introduzione*

Nel secolo XVII, la selezione episcopale, pur se inserita nelle complesse strategie di governo spirituale, potere politico e favori clientelari della Curia pontificia<sup>1</sup>, teneva conto della capacità dei candidati di operare in contesti storico-ambientali difficili, e dell'abnegazione con la quale avrebbero difeso l'immunità giurisdizionale e fiscale della Chiesa dagli abusi interni e soprattutto dalle ingerenze esterne.

La fedeltà al papa, lo zelo religioso e la preparazione dottrinale che assicuravano nel governo delle diocesi erano alcuni dei motivi che spingevano le autorità pontificie a servirsi di soggetti provenienti dagli Ordini religiosi per portare avanti i principi di riforma sanciti dal Concilio di Trento e per difendere le franchigie ecclesiastiche contro il potere politico, centrale e locale. Scrive, infatti, Claudio Donati che nel Seicento «laddove la potestà vescovile riuscì a difendere meglio le posizioni acquisite nell'età post-tridentina, ciò fu dovuto spesso all'azione di uomini provenienti da Ordini e Congregazioni Regolari»<sup>2</sup>.

L'elezione nel 1657 di Filippo Visconti, ex priore generale dell'Ordine agostiniano, alla diocesi di Catanzaro, città sede del «Preside» della Provincia di Calabria Ultra, deve essere considerata una scelta dettata, oltre che dalla capacità di eliminare gli ostacoli interni all'azione pastorale (occasionalità, opposizioni, mediocrità e insensibilità del clero), anche dalla necessità di contrapporre ai funzionari regi un elemento di provata fedeltà alla Sede Apostolica, capace di difendere il principio dell'immunità ecclesiastica.

---

<sup>1</sup> MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA, «La giusta statera de' porporati». *Sulla composizione e rappresentazione del sacro Collegio nella prima metà del Seicento*, «Roma moderna e contemporanea», a. IV, 1/1996, pp. 167-221.  
1996, pp. 167-221.

<sup>2</sup> CLAUDIO DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in MARIO ROSA, *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1995, p. 351.

Lo scopo di questo intervento non è di realizzare un «medaglione» di Filippo Visconti vescovo di Catanzaro, ma quello di collocare la sua nomina e la successiva attività pastorale nell'ambito dei rapporti tra Stato/Chiesa, combinate con il contesto storico della Calabria del secolo XVII, il rapporto conflittuale tra propositi pastorali, inadeguata preparazione del clero, salvaguardia dell'immunità ecclesiastica e rispetto delle prerogative laiche, per di cogliere le difficoltà e i condizionamenti ambientali e soprattutto per meglio intendere il modo in cui «peso» del vescovato fu percepito da questo presule «forestiero», distante per formazione e cultura dalla società meridionale e da quella calabrese in particolare. A tal fine più che le fonti seriali vescovili (l'archivio diocesano di Catanzaro non conserva quasi nulla del vescovo Visconti), un valido contributo è stato offerto dal suo epistolario, relativo agli anni 1657-1661, custodito nel codice *CC 13* dell'Archivio Generale Agostiniano in Roma<sup>3</sup>.

Per quale circostanza si trova in quell'archivio?

È una domanda a cui è difficile rispondere se non si tiene conto del rapporto esistente tra l'Ordine agostiniano e il presule Visconti. Probabilmente, quando egli nel 1661 ritornò a Roma per ottemperare all'obbligo della visita *ad limina*, lasciò il codice contenente la sua privata corrispondenza nel convento di Sant'Agostino affinché fosse conservato insieme a tutta la documentazione che lo riguardava e prodotta durante il suo generalato (1649-1655). Inconsistente appare l'ipotesi che il codice sia stato consegnato dalle autorità diocesane dopo la morte del Visconti, in quanto considerato e censito tra gli effetti personali del defunto vescovo, perché la corrispondenza non copre l'intero arco dell'episcopato. Infatti, interessa il periodo compreso fra l'arrivo in diocesi e la partenza per la visita *ad limina* – 1661.

Nonostante i limiti temporali l'epistolario è sufficiente per ricostruire tutte le problematiche che si sovrapposero, condizionarono e inibirono il programma di riforma concepito, e cioè le miserrime condizioni sociali ed economiche della diocesi, l'indisciplina del clero, il numero pletorico di chierici, la mancanza del seminario, e di riflesso le difficoltà storico-ambientali della regione.

---

<sup>3</sup> ARCHIVIO GENERALE AGOSTINIANO, ROMA (AGA), Cc 13, *Epistolae R.mi Episc. Vicecomitis Catacensis, an. 1658-1661*. Si tratta di un volume manoscritto di 533 fogli, che al momento della consultazione – 1998 – versava in uno stato di non buona conservazione. Successivamente il p. archivista, Fernando Rojo Martinez, ha provveduto al restauro. La collocazione delle lettere non risponde a un rigido criterio cronologico. Le lettere scritte da Catanzaro erano, nell'originaria segnatura, collocate fra i ff. 57-533, e contrassegnate dal titolo: *Gennaro 1659 – Lettere da Catanzaro*. Non tutte furono spedite, in margine spesso compare la dicitura *non fu spedita*. La scrittura utilizzata nella stesura è un corsivo di uso corrente quotidiano ricco di abbreviazioni che presentano non poche difficoltà d'interpretazione.

È noto infatti che nel corso del Seicento e nei primi decenni del Settecento la vita economica e sociale del Regno di Napoli era caratterizzata da una profonda depressione socio-economica e demografica, conseguenza della grave crisi europea, della dominazione politica spagnola, delle calamità naturali<sup>4</sup>. Inoltre, nel secolo XVII le campagne meridionali sostenevano un gravoso carico d'imposte che aumentava la contrapposizione tra baroni e comunità contadine<sup>5</sup>.

Riflesso dell'esosità feudale e del disordine sociale del Viceregno fu l'espandersi del brigantaggio nelle campagne. Tale fenomeno tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento, in Calabria, era cresciuto come mai nei tempi passati. Gruppi di briganti e malviventi, a cui non erano estranei elementi del basso clero, rendevano insicure le poche strade di comunicazioni all'epoca esistenti e difficile il vissuto quotidiano. In questo contesto anche l'azione pastorale dei vescovi e l'attuazione dei principi tridentini (residenza e visite pastorali) erano condizionate.

Nella corrispondenza del Visconti i frequenti accenni al banditismo rappresentano, unitamente ai diversi problemi pastorali riscontrati, le private «confessioni» e le intime «confusioni» del presule per il disordine sociale esistente:

Qui siamo attornati da banditi per l'una e l'altra Provincia Calabria, se si può praticare senza pericolo di vita la composizione, come il fratello del barone di Santa Severina è composto in 10 mila scudi, non si perdona a vescovi, come occorre pochi anni sono a mons. Ferrari vescovo dell'Isola [Capo Rizzuto] composto in 8 mila scudi e poi morto di travaglio, e per essere li soldati del Preside a Reggio resta il paese in mano de' malviventi, senza speranza di soccorso, maggior flagello del terremoto per li nostri peccati e qui raccomando alla protezione di V.E.<sup>6</sup>

L'azione dei vescovi nel tentativo di rimuovere gli ostacoli frapposti al normale svolgimento dell'azione pastorale<sup>7</sup> raramente poteva contare sull'effettivo appoggio della Santa Sede, perché non era garantita l'effettiva disponibilità delle rendite delle mense episcopali, gravate da pensioni riservate a favore di taluni

<sup>4</sup> ROSARIO VILLARI, *La rivolta antispagnola a Napoli. le origini 1585-1647*, Laterza, Bari 1994.

<sup>5</sup> SILVIO GIUSEPPE MERCATI, *Calabria e Calabresi in un manoscritto del XVII sec.*, «Archivio storico per la Calabria e Lucania», XII, 1942, p.164.

<sup>6</sup> AGA, Cc 13, lettera senza destinatario del 1 settembre 1660, f. 420.

<sup>7</sup> PASQUALE SPOSATO, *Aspetti e figure della riforma cattolico-tridentina in Calabria*, F. Fiorentino, Napoli 1964; MARIA MARIOTTI, *Problemi di lingua e di cultura nell'azione pastorale dei vescovi calabresi in età moderna*, La Gogliardica editrice, Roma 1980; EADEM, *Istituzioni e vita della chiesa nella Calabria moderna e contemporanea*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1994; MARIO ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Laterza, Bari 1976; *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, in *Atti del convegno di Maratea 19-21 giugno 1986*, voll. I-II, a cura di Gabriele De Rosa – Antonio Cestaro, Osanna, Venosa 1988.

prelati della Curia pontificia. Quello della pensione è uno dei problemi che inciderà sul proposito del Visconti di aprire il seminario e condizionerà il piano di riforma elaborato. Ma nonostante ciò sembra che l'onere della pensione, eccessivo se rapportato alla rendita diocesana, non abbia avuto nessuna influenza sulla concezione che egli aveva dell'impegno episcopale, inteso come servizio reso al pontefice e alla Sede Apostolica: «mi pesa la pensione perché il vescovato è incapace di mille scudi, pure mi contento vivere come posso in qualunque stato per servire la Sede Apostolica»<sup>8</sup>.

L'epistolario indica ancora i rapporti del Visconti con le alte gerarchie ecclesiastiche, per difendersi da false accuse o per definire vertenze giurisdizionali con le autorità laiche. Consente di conoscere i referenti romani, le amicizie godute in seno alla Curia pontificia, in particolare quella con il cardinale Bernardino Spada<sup>9</sup>, uno dei più ascoltati collaboratori del pontefice. Le lettere inviate a persone intime, o che gli erano state vicine durante il periodo in cui ricoprì la carica di priore generale, rivelano, invece, l'aspetto umano del vescovo, come visse nel suo animo i vari momenti dell'episcopato a Catanzaro. Infine, un altro aspetto che emerge dal *corpus* dell'epistolario è la reazione del clero e del popolo alla nomina del Visconti a vescovo di Catanzaro e al suo piano di riforma. Il Visconti si pose subito come obiettivo la moralizzazione del clero, la riduzione del numero pletorico dei chierici, l'istituzione del seminario. Tuttavia, i provvedimenti episcopali sulle ordinazioni crearono tensioni in molte direzioni: tra vescovo e autorità laiche, ma soprattutto tra vescovo e clero. Arroccato a difendere privilegi e prerogative il clero ostacola, interrompe e tenta di neutralizzare ogni tentativo di riforma, provoca frequenti contrasti con il potere laico. Tuttavia, pur sottoposto a pressioni diverse, il Visconti respinse qualsiasi condizionamento, interno o esterno che fosse, nel reprimere gli abusi dei chierici e nel difendere con determinazione il principio dell'immunità ecclesiastica.

L'uso bifronte dell'autorità vescovile, nello scontro con le autorità laiche, non era fine a se stesso, ma esprimeva una «ideologia della concertazione», fondamento di una concezione moderna del rapporto Stato/Chiesa<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> AGA, Cc 13, f.15v.

<sup>9</sup> Sulla personalità del cardinale Spada Cfr. RENATA AGO, *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Laterza, Bari 1990.

<sup>10</sup> ANGELO TORRE, *Il vescovo di antico regime: un approccio configurazionale*, «Quaderni Storici», 91, XXXI, n. 1, aprile 1996, pp. 199-216.

*Dallo studio di S. Agostino al governo dell'Ordine agostiniano*

Chi era Filippo Visconti? Nato a Milano il 9 agosto 1596, rappresentava, nella prima metà del Seicento, una delle personalità di spicco dell'Ordine agostiniano che sapeva ben coniugare gli studi teologici con cariche di governo e responsabilità, sia fuori che all'interno dell'Ordine<sup>11</sup>.

Innocenzo VIII, con il breve *De religiosorum* del 6 agosto 1640, lo nominò vicario generale della Congregazione di Lecceto al fine di ripristinare la *regularis observantia*<sup>12</sup>. Procuratore generale dell'Ordine nel 1648, fu dal Capitolo generale, celebrato il 29 maggio 1649, eletto priore generale, carica che tenne fino al 1655.

Per il governo dell'Ordine agostiniano, il Visconti, secondo quanto si legge nel documento programmatico *Scriber hucusque* del giugno 1649<sup>13</sup>, si propose d'introdurre una riforma religiosa su modello di quella realizzata nelle province spagnole. Conseguentemente tutte le iniziative intraprese e i provvedimenti emanati<sup>14</sup> sono indirizzati al ripristino della *regularis observantia*, perché, scrive in una lettera del 19 febbraio 1655, «siamo così gelosi dell'honor di Dio, et osservanza religiosa dei nostri conventi, che ad ogni minimo avviso siamo obbligati a dare ordini che stimiamo proporzionati al buon governo, e se bene tal volta vengono lettere false non di meno servono per tenere li superiori vigilantissimi»<sup>15</sup>.

La statura intellettuale, l'autonomia di giudizio e la capacità di governo del Visconti si palesano in modo chiaro nelle vicende che nel corso del XVII secolo s'intersecano per un verso con le principali dispute teologiche e per l'altro con il tentativo della Chiesa di ripristinare l'osservanza religiosa nei piccoli insediamenti regolari.

Nel primo caso, il Visconti, chiamato a far parte della commissione esaminatrice dell'*Augustinus* di Giansenio<sup>16</sup>, nel valutare dal punto di vista esclusivamente teologico le «cinque proposizioni» sulla grazia, giunse a delle conclusioni che non coincidevano con quelle di altri membri della commissione e per questo fu oggetto di velate e sotterranee invettive, soprattutto da parte gesuiti. Nel-

<sup>11</sup> Nel 1640, Innocenzo VIII, con il breve *De religiosorum*, lo nominò vicario generale della Congregazione di Lecceto al fine di ripristinare la *regularis observantia*. Procuratore generale dell'Ordine nel 1648, fu dal Capitolo generale, celebrato il 29 maggio 1649, eletto priore generale dell'Ordine, carica che tenne fino al 1655.

<sup>12</sup> BENIGNO VAN LUIJK, *L'Ordine agostiniano e la riforma monastica*, «Augustiniana», XIX, 1969, p. 377.

<sup>13</sup> BENIGNO VAN LUIJK, *L'Ordine agostiniano e la riforma monastica*, «Augustiniana», XX, 1970, p. 650.

<sup>14</sup> AGA, Dd 84-89, *Regesta rev.mi Philippi Vicecomitis*, 1649-1655; Cc, 2-7.

<sup>15</sup> AGA, Cc 24, lettera al p. Domenico di Cosenza, f. 249.

<sup>16</sup> BENIGNO VAN LUIJK, *L'Ordine agostiniano ... cit.*

lo stesso tempo il Visconti in qualità di priore generale degli agostiniani, sotto la pressione della Santa Sede e del Nunzio, affrontò i problemi scaturiti dall'accoglienza favorevole che l'opera di Giansenio ebbe tra gli agostiniani del Belgio, che avevano stretti rapporti con l'università di Lovanio e che si erano schierati contro il molinismo<sup>17</sup>. Preoccupato dall'atteggiamento ostile del Nunzio Apostolico e per salvaguardare l'Ordine da ogni insinuazione giansenistica<sup>18</sup>, il Visconti invitò gli agostiniani belgi a sottoscrivere una dichiarazione di accettazione della bolla *In eminenti*<sup>19</sup>.

Nel secondo caso, pur consapevole della necessità di un intervento per ripristinare la *Regularis Observantia* nei conventi, considerava la soppressione dei piccoli insediamenti un rimedio troppo radicale per eliminare gli abusi<sup>20</sup>; infatti, nel dibattito che si sviluppò nel corso dell'inchiesta innocenziana del 1650, il Visconti, in qualità di priore generale degli agostiniani, si dichiarò disponibile a rinunciare a quelle sedi dove non esisteva una congruità fra risorse economiche e consistenza demografica. Tale apertura, non condivisa dagli altri Ordini Mendicanti, voleva essere non solo un segnale di buona volontà – rivolto al pontefice e alla Congregazione sullo Stato dei Regolari – verso il ripristino dell'osservanza religiosa e la razionalizzazione della rete insediativa, ma anche il tentativo di non esporre l'Ordine Agostiniano ad una soppressione indiscriminata, che non tenesse conto delle esigenze delle popolazioni locali. La bolla *In-staurandae regularis disciplinae* del 1652, interessò il 45,5% degli insediamenti agostiniani, provocando nelle varie province dell'Ordine la spontanea opposizione

<sup>17</sup> Il capofila del molinismo è il gesuita Luis de Molina (1535-1600), insegnò teologia a Coimbra ed a Evora. Per il Molina, Dio dona all'uomo ciò che è necessario per fare il bene solo che l'uomo lo voglia col suo libero arbitrio, questo dono è la grazia.

<sup>18</sup> la richiesta, contenuta in una lettera del 26 febbraio 1653, è giustificata nei termini: «Etiam omnem maculam, rugam et umbram suspectae doctrinae Jansenii auferendam esse. In hac materia etiam leves suspiciones ponderari debent. Tenearis oboedire ut verus filius Ecclesiae et S. Sedis», AGA, Dd 87, f. 163v.

<sup>19</sup> La bolla emanata il 6 marzo 1642, censurava l'*Augustinus* e tutte le opere scritte sia per sostenerlo che per combatterlo, ma la sua redazione poco chiara indusse i giansenisti a sospettarla di falso. Cfr. FRANÇOISE HILDESHEIMER-MARTA PIERONI FRANCINI, *Il giansenismo*, San Paolo Edizioni, Cinesello Balsamo 1994.

<sup>20</sup> Era questa un'idea che circolava negli ambienti agostiniani già prima dell'inchiesta promossa dalla Congregazione sullo Stato dei Regolari. Cfr. Tomas DE HERRERA, *Alphabetum Augustinianum*, Madrid, 1644, p. 427; FOCA ACCETTA, *La congregazione agostiniana del ven. Francesco da Zuppano in Calabria (secc. XV-XVII)*, «Analecta Augustiniana», LX, 1997, pp. 81-130; IDEM, *L'Ordine agostiniano e le congregazioni d'osservanza in Calabria (secc. XV-XIX)*, «Analecta Augustiniana», LXVII, 2004, pp. 183-254. Sulla figura del De Herrera Cfr. BLANDINO RANO, *El maestro Agustino Fray Tomás de Herrera, principal historiador de la Orden de San Agustín*, «Archivo Agustiniانو», vol. LXXIV, 1990, pp. 3-81.

dei frati<sup>21</sup>, sanzionata dalla Congregazione pontificia con provvedimenti coercitivi nei confronti dei religiosi ribelli.

*La non desiderata elezione episcopale*

Nel 1653, nonostante le incomprensioni di cui il Visconti era stato vittima nelle vicende menzionate, in particolare prima con i gesuiti e poi con Prospero Fagnani, potente segretario della Congregazione sullo Stato dei Regolari, venne a prefigurarsi per lui una nomina episcopale. Pare, infatti, che Alessandro VII volesse destinarlo a reggere il vescovato di Tortona, ma oppose un suo rifiuto, giustificato, in una missiva del 22 marzo 1653 indirizzata al fratello Alessandro, nei termini:

Non posso in alcun modo ascendere al vescovato di Tortona, ancorché onorevole e vicino alla patria, perché non voglio ne devo abbandonare la mia Religione in tempo di tanto bisogno. [...] Non è tempo questo di cercare la propria quiete, honore e comodo ché, quando fossi anco in questa dignità, dovrei uscire in campo aperto per soccorrere a zelo bisogni e sollevare una sorte di tanto merito, così il Signore et il P.S. Agostino mi diano spirito<sup>22</sup>.

La nomina episcopale era comunque nell'aria; infatti, nel 1655, al termine del suo generalato, in forma riservata giunse la notizia che il pontefice avrebbe voluto destinarlo alla sede di Nardò in Puglia. L'eventuale nomina lascia indifferente il diretto interessato e non trova alcun entusiasmo tra le persone a lui più vicine, come il fratello Alessandro Visconti. Questi gli consiglia di rifiutare l'offerta, di preferire o un'altra sede più prestigiosa oppure un beneficio gratificante sotto il profilo economico. Il Visconti respinse tutti i fraterni «consigli», soprattutto perché contrastavano con la propria etica di religioso; infatti, nella missiva di riscontro afferma di non ambire ad alcuna carica episcopale, ma nell'eventualità, indipendentemente dalle condizioni economiche e ambientali della diocesi, l'avrebbe accettata e vissuta con spirito

---

<sup>21</sup> Nota è quella verificatasi in Calabria dove, dietro istigazione di uno dei definitori e contro il parere del provinciale, si arrivò a riunire il definitorio allo scopo di nominare i superiori dei conventi soppressi, non ritenendoli come tali. Nella vicenda intervenne il Visconti, che udito il parere della Congregazione sullo Stato dei Regolari, dichiarò nulla l'elezione così avvenuta e privò i responsabili della voce attiva e passiva. Ma il religioso che recava l'ordine del priore generale, giunto in Calabria, venne malmenato. Episodi simili si temono anche nella Provincia di Romagna; infatti, il 5 aprile 1653, il Visconti scrive al provinciale che in occasione del capitolo, "per mettere in exequantur con ogni diligenza la bolla di N. S.re", non doveva permettere l'intervento di "alcuno de'priori soppressi con voce, ne altri frati, quali non siano chiamati o di necessità, per le fationi del capitolo, sapendo quanto disturbo, scandalo e spese sia la moltitudine de'frati alli capitoli", AGA, Cc 6, f. 355v.

<sup>22</sup> AGA, Cc 13, lettera al fratello Alessandro Visconti del 22 marzo 1653, f. 371v.

di servizio alla Chiesa, non nel senso di una disgrazia politica o interruzione di un'ascesa. Più specificatamente nella citata lettera – non datata, ma certamente del 1655 – si legge:

Se io havessi cercato il vescovato di Nardò o altra chiesa delle migliori, mi spaventerebbe l'avviso che mi date di quel paese; ma essendomi stato offerto quattro volte e non havendo data alcuna risposta, solo resto subordinato alla volontà di N. S., non posso che fermarmi in questo sentimento. Tanto più che essendo stato dato a N. S. et havendo la medesima circostanza [...] egli non lo ruscò, ma stimò gratia singolare d'accettarlo, e di mandarci poi il nipote quando fu fatto cardinale. Et hora per meglio provvedere il suo vescovato di persona stimata da esso idonea, non devo, quando ciò sia, ricusarlo, ancorché fosse tra Sciti e Braemanni.

Si hora io non ho dato alcun assenso, perché di parte di N. S. non mi è stato parlato, ancorché mi fosse fatto grave istanza e sia da più parti assicurato della inclinazione di N.S. Solo, come vi scrissi, Sua Santità si compiacque di dirmi che non voleva partissi, e che bisognava affaticare; cui io soggiunsi ciò che vi scrissi. Se poi vorrà che io vada non devo ricusarlo; uso bene diligenza acciò si sappi che io non bramo ne ambisco vescovado, contento della mia cella, e di servire la Religione. Quanto alle abbatie del card. Montalto sono da tanti adocchiate, che molto meno ardirei di chiederle.

Resterò sempre più contento nel stato religioso e non di minor servitio; e se altro non riceverò o non haverò meritato, o mi si riserberà nell'altra vita, che mi sarà più caro, ne per questo mi raffredderò mai di servire sino alla morte la sede apostolica, essendo premio il servirla et honore morire bisognando per lei. Sicché non vi affannate per me se sarà volontà di Dio anderò volentieri, e quanto per la lontananza non potrà essere alla patria ci ritroveremo in paradiso<sup>23</sup>.

Due anni dopo – 1657 – il Visconti venne eletto alla cattedra di Catanzaro, sede di una minuscola diocesi nella Calabria Ultra, e città notevole per peso politico-amministrativo.

#### *La nomina a vescovo di Catanzaro*

A seguito della morte di Fabio Olivadisio (1646-1656), il clero e il Capitolo della diocesi di Catanzaro supplicarono Alessandro VII affinché nominasse un successore di sperimentata capacità sia nel governo della chiesa che nella difesa delle prerogative ecclesiastiche. A tal fine fu proposta la traslazione di Giovan Tommaso Perrone vescovo di Nicastro (1639-1677), ma la Santa Sede, indicando l'ex priore generale degli agostiniani Filippo Visconti: «persona grave, prudente et habilissimo ad ogni governo, come ha mostrato di governare una religione di Sant'Agostino con tanto applauso [...] et piacesse a Dio, che tutti i vescovi havessero la sua dottrina»<sup>24</sup>, operò una scelta diversa adeguata ai propri disegni pastorali e strategie politiche.

<sup>23</sup> AGA, Cc 24, ff. 272 rv.

<sup>24</sup> Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Processo Conc.* 54, f. 485.

L'orientamento della Santa Sede probabilmente deluse le aspettative locali, ma si colloca in una logica di designazione episcopale che nella minuscola diocesi calabrese era stata già sperimentata.

*Criteri di selezione episcopale per la diocesi catanzarese (1587-1657)*

Un rapido esame della fisionomia dell'episcopato, che, nell'arco di tempo compreso tra la fine del secolo XVI e il 1657, si è avvicinato sulla cattedra di Catanzaro, consente di precisare meglio la scelta operata dalla Santa Sede.

Nonostante la diversa personalità e provenienza geografica dei singoli vescovi<sup>25</sup>, la fisionomia dell'episcopato catanzarese è caratterizzata da un implicito principio d'alternanza tra vescovi secolari e vescovi regolari, personaggi che avevano avuto esperienze di governo e pastorali. Si nota, infatti, che la successione dei quattro presuli secolari è intervallata da uno dei tre vescovi provenienti dalle file degli Ordini religiosi. Nel 1606 a Nicolò Orazi, che era stato vicario generale del cardinale Gabriele Paleotti a Bologna, succede Giuseppe Pasculli, generale dei conventuali. A questi nel 1619 subentra Fabrizio Caracciolo, presbitero napoletano, che, rassegnate le dimissioni, nel 1629 viene sostituito da Luca Castellini, vicario generale dei domenicani. Dal 1633 al 1656 la diocesi è governata da Consalvo Caputo e Fabio Olivadisio, trasferiti a Catanzaro rispettivamente dalle diocesi di S. Marco e di Bova. Nel 1657, la cattedra di Catanzaro viene di nuovo assegnata ad un religioso cioè a Filippo Visconti.

Sono, comunque, rilievi e particolarità che vanno considerati nella logica di selezione che la Santa Sede seguiva per l'episcopato calabrese e meridionale. Sulla tipologia delle nomine avvenute nelle diocesi delle due province storiche della Calabria, nel periodo 1563-1647, si dispone di una recente sintesi redatta dal p. Rocco Benvenuto sui dati raccolti dall'*Hierarchia Catholica*<sup>26</sup>.

Il primo dato che emerge da tale studio è che quasi la totalità delle nomine viene dal pontefice. Infatti, su 24 diocesi solo 4 (Tropea, Reggio, Cassano e Crotona) erano di presentazione regia<sup>27</sup>. L'altro dato è che, in quest'arco di

---

<sup>25</sup> Dei sei eletti quattro sono regnicoli, tra questi due napoletani (Caracciolo e Caputo), un calabrese (Olivadisio) e un lucano (Pasculli), mentre gli altri provengono dallo Stato Pontificio (Orazi da Bologna, Castellini da Faenza).

<sup>26</sup> ROCCO BENVENUTO, *I vescovi in Calabria nell'età post-tridentina*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo* a cura di Antonio Cestaro, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, pp. 39- 82.

<sup>27</sup> In base al trattato di Barcellona del 1529 tra Clemente VII e Carlo V erano di presentazione regia gli ordinari di Cassano, Crotona, Reggio e Tropea. Cfr. GIUSEPPE CONIGLIO, *I benefici ecclesiastici di presentazione regia nel Regno di Napoli nel secolo XVI*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», V, 1951, pp. 269-274; MARIO SPEDICATO, *Il mercato della mitra: episcopato regio e privilegio*

tempo, sulle cattedre vescovili calabresi si avvicendano 38 vescovi regolari, pari al 18,1% delle 209 nomine effettuate. Il fenomeno è più evidente se si considerano le singole province: nelle diocesi di Calabria Ultra i presuli provenienti da Ordini religiosi costituivano il 20%, mentre in quelle di Calabria Citra il 15,4%.

Se nel complesso la preferenza nel '600 e primo '700 di vescovi provenienti da Ordini e Congregazioni religiosi deve essere interpretata come un chiaro orientamento pastorale, per lo zelo religioso e la preparazione dottrinale che i presuli regolari assicuravano nel governo delle diocesi, nel particolare non può essere trascurata – come suggerisce Claudio Donati<sup>28</sup> – la funzione *politica* che il vescovo veniva a svolgere all'interno della città di Catanzaro, sede del Governatore della Provincia di Calabria Ultra. Si tratta, quindi, di scelte dettate anche dalla necessità di contrapporre ai funzionari regi elementi di provata fedeltà alla Sede Apostolica, capaci di far fronte alle pressioni, interferenze politiche e nello stesso tempo di eliminare gli ostacoli interni all'azione pastorale (occasionalità opposizioni, mediocrità e insensibilità del clero).

Un altro elemento, che dimostra l'importanza non solo religiosa, ma anche politica del vescovato di Catanzaro, è che esso, al contrario di quanto avvenne per altre diocesi della regione, non è stato mai affidato ad ordinari reclutati nell'ambito della curia pontificia, che un volta eletti mantenevano i propri uffici o ne assumevano degli altri. In questo caso le autorità pontificie cercarono di mantenere una netta separazione tra vescovo e personale di curia, e di non distogliere i presuli dal loro impegno pastorale con altri eventuali incarichi.

Nel Visconti la diocesi trovò una guida accorta, non legata a clientelismi locali e situazioni conflittuali e solerte sia nel volere individuare i problemi che nel cercare di risolverli.

#### *Autonomia pastorale e reazione del clero locale*

Giunto in diocesi tra la fine del 1658 e gli inizi del 1659, il Visconti si vede costretto in un luogo che, lontano dall'ambiente in cui fino a quel momento era vissuto, per mentalità, cultura e condizioni socio-economiche, gli suggeriva tanta nostalgia. sentimento questo che trapela in una lettera, non datata e diretta ancora al fratello Alessandro, dove si legge:

---

*dell'alternativa nel regno di Napoli in età spagnola (1529-1714)*, Cacucci, Bari 1996; IDEM, *Il giuspatronato nelle chiese meridionali del Cinquecento. Diocesi e vescovi di presentazione regia prima e dopo il Concilio di Trento*, in *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo*, a cura di Antonio Cestaro, Atti del convegno di Salerno 14-16 ottobre 1994, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 119-160.

<sup>28</sup> CLAUDIO DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia ... cit.*

E, se bene sono lontanissime le mie da quelle sante fatiche apostoliche, non di meno confesso che alle mie spalle è molto grave il peso, et ogni giorno sospiro la quiete della mia Religione, piaccia a Dio consolarmi acciò possa morire tra i chiostr<sup>29</sup>.

Effettuata la prima visita pastorale lo scoraggiamento aumentò ulteriormente, soprattutto per la consapevolezza di dover operare in un territorio socialmente pericoloso, reggere una diocesi economicamente misera e rapportarsi con un clero culturalmente povero e indisciplinato, fonte di gravi disordini sociali e di un generale lassismo religioso.

Come agire? È la domanda che il Visconti probabilmente si pose. E dopo aver valutato tutte le possibili soluzioni, anche quella drastica della rinuncia, scelse la strada più difficile, ma coerente con la sua concezione episcopale, che gli procurerà delusioni e amarezze, cioè quella di operare attivamente nella diocesi al servizio della Sede Apostolica.

Il primo pensiero del presule fu quello di correggere le diffuse inadempienze del clero. Nel suo programma di rinnovamento della vita diocesana gli ecclesiastici, soprattutto quelli a più stretto contatto con i fedeli, erano considerati il nesso fra la chiesa e il popolo, e in quanto tali dovevano operare in modo adeguato al proprio *status*, evitare comportamenti equivoci che suscitavano scandalo, di divenire stimolo ed esempio per i fedeli. Da questa concezione scaturiva una serie di raccomandazioni in cui, con un dosaggio ben studiato, la determinazione a reprimere gli abusi si alternava ai paterni richiami all'autodisciplinamento.

Convinto che «il servizio di Dio non consiste solo in fare orationi, né in vendicare ingiurie fatte al Creatore», bensì nel combattere la *mediocrità*<sup>30</sup>, il Visconti esortava i parroci a prestare attenzione alle esigenze spirituali delle popolazioni, a curare la preparazione catechistica, ad approfondire lo studio dei testi sacri, ad eliminare il fanatismo religioso e la credulità popolare, a dimostrare sufficiente zelo.

Inoltre, spronava il clero a prevenire gli scandali, provocati dalla pietà popolare e in particolare dalla rappresentazione della passione di Cristo, la quale «se bene spirituale suole essere accompagnata da diverse cose le quali molto distraggono dalla dovuta devotione e meditatione», e che ad essa doveva preferirsi «la predica pura historiale, conforme l'hevangelo», cioè priva di «notitie, apparenze, verisimilitudini le quali sogliono cagionare molti inconvenienti»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> AGA, Cc 13, lettera al fratello Alessandro senza data, f. 429.

<sup>30</sup> *Ivi*, al vicario foraneo di Taverna, 16 agosto 1660, f. 414.

<sup>31</sup> *Ivi*, al vicario di Simeri, 27 marzo 1659, f. 153. Nelle sacre rappresentazioni della passione di Cristo e nelle processioni della Settimana Santa erano drappelli di giovani vestiti di soldati romani e cortei di giudei, che con la loro mimica suscitavano risi e lazzi più che devozione. E' comunque un problema quello del *risus pascalis* sempre richiamato nelle disposizioni sinodali

L'autonomia dell'azione pastorale, la chiusura a pressioni e condizionamenti esterni, e soprattutto la determinazione a punire il clero inadempiente contribuirono, con il passare del tempo, a rendere i rapporti tra il presule e il clero locale sempre più conflittuali. La reazione degli ecclesiastici inquisiti, i frequenti ricorsi a Roma, per aggirare o bloccare le sanzioni, procurarono al vescovo amarezze e difficoltà, che se per un verso lo condussero all'isolamento, per l'altro aumentarono il suo impegno nel combattere il mal costume imperante.

*Rapporti con le autorità laiche: pletora clericale e immunità ecclesiastica*

Il Visconti con le autorità laiche venne ad instaurare un rapporto di collaborazione e di rispetto. Contrario ad esasperare i conflitti, che conducevano il potere ecclesiastico e quello civile verso un'irreversibile incomunicabilità, ricercò sempre soluzioni di equità, che in qualche modo rendevano i due poteri convergenti su alcuni problemi giurisdizionali e fiscali<sup>32</sup>.

Il diritto d'asilo svolse un ruolo non secondario nei rapporti di collaborazione fra il vescovo e le autorità civili. Non erano i giudici laici ad accusare il Visconti di negare l'arresto di quanti si rifugiavano nelle chiese. Ma ad incolpare il presule di scarso impegno nella difesa dell'immunità ecclesiastica erano le persone che commettevano reati e vivevano d'espediti, i loro fiancheggiatori e seguaci, siano essi laici o ecclesiastici.

I motivi che spingevano il presule ad auspicare una riduzione dell'immunità erano diversi, ma convergenti sulla necessità d'eliminare gli ostacoli all'azione pastorale e di ripristinare la disciplina ecclesiastica. Banditi e fuorilegge, a cui non erano estranei elementi del clero, non si limitavano a rifugiarsi nelle chiese per sfuggire al «braccio secolare», ma, superando i limiti della tolleranza, sfruttavano la riconosciuta immunità del luogo per compiere altri reati. Una situazione di degrado questa che è descritta dal Visconti in una lettera non datata e indirizzata al suo confratello e amico Girolamo Valvassori. Nella citata missiva si legge:

vivono in modo che le chiese sono fatti postriboli e lupanari, non vergognandosi di tenervi letti e donne impudiche con molta offesa del Creatore [...]. La immunità stessa li fa più insolenti perciocché quivi, armati e dalla porta o poco longi dalla chiesa, oprano molti scandali e necessitano li nemici a star lontano, ancorché per loro negotio fossero necessitati passarvi. Tralascio li continuovi giochi, bagordi e crapule, cantilene oscene et

---

dei secoli XVI-XVIII. Cfr. GIUSEPPE VISCARDI, *La religiosità popolare nel Cilento fra XVI e XIX secolo*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», n.s., 44, luglio-dicembre 1993, pp. 7-45; MARIA MARIOTTI, *Istituzioni e vita della chiesa nella Calabria ... cit.*, pp. 433-567.

<sup>32</sup> Sui rapporti tra potere laico e potere ecclesiastico nel Mezzogiorno Cfr. VITTORIO DE MARCO, *L'immunità ecclesiastica nel Regno di Napoli durante il XVII secolo. Il caso delle diocesi di Puglia*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», n. s., n. 36, luglio-dicembre 1989, pp. 123-158.

altri inconvenienti che ne seguono, rifugiandosi non come in loco dedicato a Dio, ma in casa propria, dimorandovi qui anni et anni con operare in esse ciò che non farebbero nelle loro case<sup>33</sup>.

Se in determinate circostanze era opportuno «tacere e dissimulare per non offendere la veneranda immunità»<sup>34</sup>, a consigliare la rigida applicazione del principio *privilegio privatur qui privilegio abitur*, erano le proporzioni raggiunte dal fenomeno della clericalizzazione e la difficoltà di provare, per omertà, paura o semplicemente connivenza, i reati compiuti dai chierici<sup>35</sup>. Per superare ed eliminare questi ostacoli, il Visconti si appellò al segretario della Congregazione dell'Immunità, chiedendo di non riconoscere i privilegi dello stato clericale a coloro che non rispettavano le proibizioni fissate nel *De vita et honestate clericorum*; la richiesta, contenuta in una lettera del 28 febbraio 1659, è provocatoriamente articolata nei termini:

La più certa sarebbe che V. S. Ill.ma persuadesse a N. S. che facesse dichiarazione che li clerici senza habito e senza clerica et invece con zazzara e con armi ritrovati non godessero [l'immunità], perché se bene parrebbe dare autorità al laico, questa sarebbe sempre dependente dal Sovrano pontefice che ciò dichiara [...]. Perché poco decoro risulta alla Chiesa che habbi sopra di essi giurisditione e non la possa esercitare, dove li regij hanno braccio grande e sono temuti.<sup>36</sup>

Il fenomeno della clericalizzazione, effetto non solo delle strategie patrimoniali delle famiglie più agiate, ma anche conseguenza della possibilità di essere esentati dai tributi e di godere del foro ecclesiastico, interessava nel secolo XVII un numero crescente di soggetti, spesso sprovvisti dei requisiti morali e culturali necessari ad intraprendere la carriera ecclesiastica<sup>37</sup>. L'incontrollato

<sup>33</sup> AGA, Cc 13, al p. Girolamo Valvassori, senza data, f. 225.

<sup>34</sup> *Ivi*.

<sup>35</sup> *A tal proposito, in una lettera non datata e inviata a p. Girolamo Valvassori, il Visconti scrive: «vitio frequentissimo in queste parti è che non si può provare ne meno li pubblici delitti, non volendo alcuno deporre in giudizio, [...] non vogliono mettersi a rischio, [...] et essi [cioè i chierici] in tanto vivono in libertà»* AGA, f. 225. *Il problema di non poter istruire processi per punire e sospendere a divinis il clero indisciplinato, per la mancanza di testimoni o comunque inattendibili, superava la realtà diocesana di Catanzaro e quella regionale. I medesimi inconvenienti sono stati riscontrati da Gabriele De Rosa nel Cilento, diocesi di Satriano-Campagna. Cfr. GABRIELE DE ROSA, Vescovi popolo e magia nel sud, Guida, Napoli, 1983, pp. 7-93.*

<sup>36</sup> AGA, Cc 13, a mons. Bernardino Rocci, 28 febbraio 1659, cit.

<sup>37</sup> Nella diocesi di Catanzaro, secondo i dati forniti dal vescovo Consalvo Caputo (1633-1646) nella relazione *ad limina* del 1636, a fronte di una popolazione di 29.416 abitanti, il clero secolare era costituito da 933 unità (3,1%), e cioè 369 sacerdoti (1,2%) e 564 chierici (1,9%) Archivio Segreto Vaticano, Congregazione del Concilio, *Relationes*, 205. Cfr. PASQUALE SPOSATO, *Dati statistici sulla popolazione civile ed ecclesiastica nel Vicereame di Napoli tra la prima e la seconda metà del Seicento*, «Annali della scuola di specializzazione per archivisti bibliotecari dell'Università di Roma», V-VI, 1965-1966, pp. 115-176; 33-109.

aumento della popolazione ecclesiastica secolare era costantemente fonte di preoccupazione, non solo per i vescovi, ma anche per le autorità civili, poiché in un periodo di crisi economica e regresso demografico la condizione di privilegiaria fiscale del clero si rifletteva sulle loro inadempienze fiscali nei confronti dello Stato e di baroni<sup>38</sup>. Per mettere un freno alla pletera clericale, il Visconti, in sintonia con Sede Apostolica e le autorità laiche ridusse al minimo la creazione di nuovi chierici:

et essendo poi arrivato alla residenza et havendo veduto il soverchio numero, non essendo casa che non habbia uno o due clerici, io stimai conveniente al servizio di Dio e quiete di questa città di non farne pur uno [...]. Tanto più che mi sono confermato in questa opinione quanto non havendo forma di fare il seminario si per mancamento di casa come d'entrata sufficiente non possono allevarsi con la dovuta disciplina onde resta questa chiesa priva de'dovuti servitij al culto divino. [...] Se si da questo esempio, che tutti in una casa siano parimenti [chierici], si pone sottosopra il mondo per ottendersi simil gratia con perturbatione del publico con fraude delle gabelle, stando la maggior parte de'clerici già sono inanzi coll'età godendo solo li privilegi, non servendo ad altro, che a mettere in obligatione un povero vescovo di diffenderli contro il giudice laico, e non potendo poi nemeno provarsi li suoi frequenti delitti restano non solo impuniti, ma assicurati di operare impuni maggior scandali. E stimano così poco il clericato che per essere sindaci, gabellotti et havere laici officij lasciano il clericato, poi lo ripigliano con pagare certa somma, il che però io mai permisi<sup>39</sup>.

Egli era consapevole che, ad orientare le strategie familiari verso l'ordinazione sacra, fossero i privilegi fiscali e penali connessi alla condizione clericale, piuttosto che un'intima vocazione religiosa di coloro che erano stati prescelti ad intraprendere la carriera ecclesiastica. Infatti, assegnare ad chierico, con una donazione fittizia, una consistente quota del patrimonio familiare significava avere, rispetto a coloro che non godevano di alcun privilegio, un minor carico fiscale. Tale strategia patrimoniale, che aggravava la tensione sociale e provocava un'aspra conflittualità fra autorità laiche e vescovi, è descritta in maniera dettagliata dal Visconti in una lettera inviata alla Congregazione dei Vescovi, dove si legge:

Non vi è casa che non habbi clerico, non vi è clerico che non habbi donatione, non vi è donatione che non sia finta, non vi è fintione che non generi travagli con i regij, con la comunità e con i parenti vedendo il tutto dovuto al clerico. Onde se si ha da pagare una contributione al Re, alla Città o Gabella si passa strumento di donatione; se si fa mandato di sequestro per qualche debito si porta l'instrumento di donatione del clerico; se si porta grano alla macina si mostra essere del clerico; in modo che quanto c'è tutto

<sup>38</sup> PIETRO STELLA, *Strategie familiari e celibato sacro in Italia tra '600 e '700*, «Salasianum», 41, 1979, pp. 73-109.

<sup>39</sup> AGA, Cc 13, lettera alla Congregazione dei Vescovi, senza data, f. 213.

appare essere del clerico, d'onde ne nascono perturbazioni grandi et al vescovo tocca difenderli<sup>40</sup>.

Disponibile a ricercare soluzioni meno drastiche il Visconti si dimostrò anche quando le autorità laiche, per risanare le debilitate finanze della città e pagare i carichi fiscali, tentarono di intaccare le franchigie ecclesiastiche. Il vescovo non intese sottostare alle pressioni del clero, che avrebbe voluto una difesa più energica dell'immunità ecclesiastica e la promulgazione di un decreto di scomunica. Scelse la strada della trattativa, non per paura di ritorsioni, ma per l'intima convinzione che il recupero della funzione episcopale nelle diocesi dovesse passare attraverso una politica concordataria tra Santa Sede e Monarchia spagnola, evitando così i conflitti giurisdizionali che imbrigliavano nei meandri burocratici l'azione pastorale:

[...] l'unico antidoto di tanto male, che libererebbe li vescovi da tante angustie, [è] che fossero di concerto li regij con Roma. Si leverebbero tante controversie, che confondono il temporale con lo spirituale e tengono inquieti gli animi de' superiori ecclesiastici dovendo ferire con un'arma [la scomunica], la quale quanto [è] più spirituale tanto più penetra, e tanto più percuote invisibilmente tanto fa maggior piaga, e non veduta e non curata genera insensibilmente tanto putridume che ammorba il mondo. Io confesso che non ho desiderato mai altro: solo che una volta si congiungessero le due Sovrane Potenze a sciogliere questi nodi gordiani, quali si possono rompere con la spada di Alessandro, per acquietare li tribunali, e ognuno sapendo ciò che fare non metterebbe tanto facilmente le falci nelle messe altrui. Io non posso se non pregare Iddio benedetto di vedere questo giorno per quiete della Chiesa sua perché, in altra maniera, confondendosi gli ordini nella casa di Salomone non resta Iddio ben servito, et i popoli vivono in molta confusione<sup>41</sup>.

Naturalmente la posizione del vescovo non fu condivisa dal clero locale che ancora una volta lo accusò di scarso impegno nella difesa delle prerogative ecclesiastiche, presso la Congregazione dell'Immunità. La reazione del Visconti fu di difendere ad oltranza la sua posizione nelle sedi opportune. In particolare alla citata Congregazione dell'Immunità scrisse di

credere che non ho mancato punto di diligenza, ne ho impegnato la Sede Apostolica, ma havendo ottenuto l'intento tra termini soavi e ragionevoli mi è parso havere oprato assai, e quanti scrivono per livore e malignità meritano molto castigo non dovendosi permettere da simili denigrarsi la fama d'un povero vescovo<sup>42</sup>.

È in questo frangente che il Visconti fu assalito da dubbi e intime incertezze; e ancora una volta all'amico Girolamo Valvassori, Assistente d'Italia dell'Ordine agostiniano, confidò:

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> *Ivi*, a Carlo Mannarino, senza data, f. 435.

<sup>42</sup> *Ivi*, alla congregazione dell'Immunità, 1661, ff. 507-508.

in questo stato [di cose] non posso ritirare la mano, ho tardato quanto ho potuto, ho esortato, ho pregato, ho [am]monito, ho promulgato la censura, era l'ultimo ripiego. [...] Se mi impediranno di stare nel Regno non mi escluderanno dal Regno del Cielo. A me rincresce solo essere vecchio e che la partenza sia per essere in Hierusalemme. Questi sono colpi prevenuti, ma per fare il debito dell'ufficio non si sono potuti scanzare, spero non saranno colpi mortali<sup>43</sup>.

La conclusione positiva della vertenza fiscale rafforzerà la convinzione del presule che in alcune circostanze, per ottenere un utile risultato, era necessario preferire il dialogo allo scontro frontale.

*Il decreto "Della multiplicatione de' clerici" e le difficoltà ad erigere il seminario*

Il problema del reclutamento del clero fu affrontato tenendo presente come obiettivi il raggiungimento del grado sacerdotale, e l'eliminazione della possibilità di sfruttare l'abito ecclesiastico per acquisire l'esenzione fiscale e il privilegio del foro.

Il relativo provvedimento intitolato *della multiplicatione de' clerici*, oltre a riprendere le norme fissate nel *De vita et honestate clericorum*, prevedeva una verifica attenta del bagaglio culturale del candidato; l'obbligo di entrare in seminario fino alla consacrazione sacerdotale, pena la perdita dei privilegi fiscali; la dimostrazione da parte dell'ordinando di avere il reale e legittimo possesso del patrimonio. Infine, per colpire le strategie familiari, stabiliva che il numero degli ecclesiastici fosse uno per famiglia<sup>44</sup>.

Il decreto, basato su principi di selezione qualitativa e quantitativa, rispondeva alle esigenze locali e s'inseriva in quella «stagione di riformismo disciplinare» descritta da Gabriele De Rosa che caratterizzò nel corso Seicento altre diocesi meridionali (Napoli, Taranto, Benevento, Marsico ecc.).

Tuttavia, il decreto, nella sua pratica applicazione, venne a scontrarsi con la difficoltà di aprire il Seminario: i mezzi finanziari disponibili erano insufficienti per provvedere al sostentamento degli alunni e del personale docente.

Nonostante fosse intimamente convinto che «poca è la speranza di erigerlo», il presule si adoperò per assicurare all'istituto una base economica solida; infatti, chiese alla Santa Sede l'applicazione di un beneficio ecclesiastico resosi vacante, l'autorizzazione ad alienare i beni dei conventi della diocesi soppressi da Innocenzo X e di riconvertire il denaro in investimenti immobiliari in città<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Ivi*, a Girolamo Valvassori, f. 449 v.

<sup>44</sup> AGA, Cc 13, ff. 75v-76.

<sup>45</sup> *Ivi*, ff. 62-63; 280; 339-340.

Non è dato sapere la risposta e l'atteggiamento della Santa Sede. Certo è che i propositi di aprire il seminario furono momentaneamente accantonati per far fronte a vecchie e nuove emergenze: il pagamento della pensione e il terremoto del 1659.

La pensione sulle esigue rendite della mensa vescovile dovuta ai cardinali Farnese e Paolucci, era l'altro problema che angustiava il presule, tanto da pensare alle dimissioni in segno di dissenso verso la fiscalità pontificia. Infatti, al p. Girolamo Valvassori, Assistente d'Italia dell'Ordine agostiniano e suo personale amico, scrisse:

Faccio questo sforzo per non haver liti che del resto io non ho da vivere non che soccorrere la mia chiesa bisognissima e poveri numerosissimi [...]. Qui non si trovano danari, ho il grano passato e presente e non trovo a venderlo. Se così vada presto ritornerò al pane della mia Religione, Dio mi perdoni, che non feci come il nostro S.Thomaso quali si ritenne la chiave della sua cella quale havea sempre a lato. Io rinunciai le camere di Milano per la pace di quel convento, ma in ogni evento non mi mancheranno quelle di V.P. contentandomi di una camera sotto a tetti. E piacesse a Dio havessi un giorno questa consolazione di morire nella mia amatissima Religione se non fosse per non disgustare la Santità di N.S. forse l'havrei fatto<sup>46</sup>.

Il sisma del 1659, del quale nella corrispondenza c'è un'ampia e particolareggiata testimonianza<sup>47</sup>, fu l'occasione di avvicinare ancora di più il presule alla città e alla popolazione, non solo dal punto di vista pastorale, ma soprattutto da quello umano. Rifiutò con ironia la proposta del fratello Alessandro di lasciare temporaneamente la sede e di ritirarsi a Roma: «da ogni loco si more [...] e da ogni loco sta egual distanza dal cielo»<sup>48</sup>. Da questo momento in poi nella corrispondenza, pur ricorrendo motivi di sconforto e di scoraggiamento, non si trova il rimpianto della tranquillità del chiostro. Il proposito di lasciare tutto e di rassegnare le dimissioni sembra essere accantonato per operare attivamente alla ricostruzione morale e materiale della diocesi.

#### *Visita ad limina e bilancio pastorale*

Impegno e tenacia segnano l'azione del Visconti nel suo intento di rinnovamento culturale e morale del clero, e caratterizzano tutti i suoi interventi a favore dei fedeli della diocesi, soprattutto verso i poveri e gli emarginati. Ma le innovazioni introdotte si scontravano con inveterate consuetudini, lassismo, di-

<sup>46</sup> *Ivi*, a Girolamo Valvassori, 12 agosto 1659, f. 193 v.

<sup>47</sup> FOCA ACCETTA, *Il terremoto del 1659 nella corrispondenza di Filippo Visconti vescovo di Catanzaro*, «Rogerius», XIII, n. 1 gennaio-giugno 2010, p. 5-23.

<sup>48</sup> AGA, Cc13, lettera ad Alessandro Visconti, 22 gennaio 1660, f. 320.

sinteresse e abusi da parte di coloro che erano proposti alla gestione degli enti assistenziali<sup>49</sup>.

Nel maggio 1661, il Visconti lasciò temporaneamente la sede per intraprendere il viaggio per Roma al fine di effettuare la visita ad limina. La relazione consegnata alla Congregazione del Concilio è concisa, limitata a pochi ed essenziali richiami d'ordine istituzionale; i toni sono rassicuranti e manifestano un disagio solo quando indicano la difficoltà di erigere il seminario per le precarie condizioni socio-economiche della diocesi. Da questo momento non è possibile, allo stato attuale, seguire lo sviluppo della sua attività pastorale sempre incline a riformare la diocesi secondo i canoni tridentini, a riaffermare l'autorità vescovile sul clero e le istituzioni caritativo-assistenziali, a sostenere la separazione giurisdizionale tra Chiesa e Stato. Il bilancio che si può fare circa l'esperienza episcopale di Filippo Visconti, sulla scorta della documentazione superstite, è indicato in una sua lettera al fratello Alessandro, nella quale si legge:

Nelli molti miei travagli senza alcun riposo nel governo di questa mia Chiesa ho ben sperimentato quel opus bonum di S. Paolo «qui episcopatum desiderat opus bonum hoc est laboriosum», che volgarmente si suole dire: «ho fatto una bona fatica»<sup>50</sup>.

Filippo Visconti morì a Catanzaro nel 1664.

---

<sup>49</sup> GABRIELE DE ROSA, *Vescovi popolo e magia nel sud*, Guida, Napoli, 1983, pp. 257-283; LUCIA VALENZI, *Poveri, ospizi e potere a Napoli (XVIII-XIX sec.)*, Franco Angeli, Milano 1995; ALBERTO MONTICONE, *Poveri in cammino*, Franco Angeli, Milano 1993; FOCA ACCETTA, *Assistenza ospedaliera in Calabria. L'ospedale del Santo Spirito in Monteleone (sec. XVI-XVIII)*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno, Studi in onore di Maria Mariotti*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, vol. I, pp. 647-664.

<sup>50</sup> AGA, Cc13, f. 429.

## Recensioni

GIOVANNI TURCO, *Valori e deontologia. L'assiologia di Nicola Petruzzellis*, Studium, Roma 2015, p. 154, € 13,50

Lo studio di Giovanni Turco parte dal presupposto che il termine «valori» ingeneri un apprezzamento pressoché generale, ma «valori» vuole dire tutto (là dove essi sono condivisi perché frutto di una medesima linea di pensiero) e vuole dire niente (là dove essi non coincidono con la propria misura di pensiero). La loro interpretazione, dunque, è fondamentale per orientarsi nei valori autentici e per difendersi dai disvalori.

Il problema valoriale è uno dei più insidiosi, sia per la molteplicità delle semantizzazioni del lemma, sia per lo studio filosofico della questione. Su questo tema si è soffermata la filosofia dei valori sorta nell'alveo del neocriticismo, ma anche la sociologia di Max Weber e quella filosofico-giuridica di Carl Schmitt, oltre ai rappresentativi riferimenti dell'età contemporanea di Nietzsche e di Heidegger.

Le differenti strade percorse hanno portato ad approdi diversificati: dai valori come forme a priori, ai valori come posizioni del volere, fino alle analisi del «politeismo dei valori» e della «tirannia dei valori».

Il saggio di Turco si avvale del realismo assiologico di Nicola Petruzzellis

(1910-1988), filosofo di grande levatura speculativa, di generosa produzione filosofica e fedele tomista. Contro il moderno relativismo e lo scientismo, nella visione filosofica di Petruzzellis, viene rivendicato e riaffermato l'autentico valore della scienza e del suo progresso, che si realizza pienamente solo in quanto elemento del progresso intellettuale e morale dell'uomo.

Compito di questo filosofo fu quello di fondare una valida critica dell'assiologia (in filosofia, «dottrina dei valori», cioè ogni teoria che consideri quanto nel mondo è o ha valore); da qui prese avvio una seria indagine sul concetto di valore come principio della validità delle cose e delle azioni: come è sul tronco ontologico che nascono e si dipartono i vari rami della metafisica, analogamente è sulla base assiologia che si dispongono i vari piani dei valori.

Dalla critica dell'idealismo Petruzzellis pervenne ad una concezione afferente, da una parte, la realtà ontologica dell'uomo e, dall'altra, la realtà dei valori, i quali, anche se originariamente radicati nell'«essere», assumono, nel processo spirituale dell'uomo, il ruolo del «dover essere».

Egli guidò per due volte, nel 1971 e nel 1973, la delegazione italiana alla Conferenza internazionale dell'educazione, organizzata dall'UNESCO a Ginevra;

dopo la relazione tenuta già alla Conferenza del 1971, gli fu consigliato di adeguarsi al comune modo di pensare e di sentire, se desiderava continuare a frequentare quell'ambito consesso. Così, dopo il 1973, non seguendo l'«accorto consiglio», non ottenne designazioni successive.

Giovanni Turco oggi ripresenta l'assio-logia di Petruzzellis ponendo l'attenzione sul problema filosofico-deontologico dei valori, considerando le diverse alternative, la questione della fondazione dei valori e la connessione con le istanze della filosofia pratica (morale, diritto, politica).

Da tutto ciò emerge un sano e salubre realismo, e il valore viene presentato come «ciò per cui qualcosa vale». I valori si profilano in ogni regione dell'essere, come perfezioni proprie, ed in ogni ambito dell'agire come mete qualificanti: la razionalità e la libertà incontrano l'ontologia ed il finalismo dei valori; da qui l'esigenza imprescindibile di una oggettività, e non soggettività, dei valori, nonché di un'obiettività nella responsabilità di decifrarli e di perseguirli.

Secondo Nietzsche «il mondo gira intorno agli inventori di nuovi valori», il valore deriva dalla valutazione, non viceversa e valutare, secondo il nichilismo sul quale si fonda gran parte della filosofia europeista, «è creare»: «Dall'umana valutazione-creazione deriva il bene e il male (non viceversa): tanto l'uno quanto l'altro costituiscono un'invenzione. Il significato delle cose è dato da una attribuzione (puramente) estrinseca. I valori, pertanto, sono mutevoli: una creazione di nuovi valori comporta la distruzione di quelli che li

precedono. Il valore sorge, quindi, dal volere e ne è un effetto. Il volere ne è l'unica misura» (p. 31).

Il valore, secondo questi parametri, corrisponde ad un punto di vista, posto dalla volontà come autodeterminazione di se medesima e rispetto ad essa «non vi sono che oggetti di dominio. Sotto questo orizzonte, il valore esprime il punto di vista delle condizioni di conservazione e di crescita, ovvero di autoaffermazione. Esso presuppone di identificare il dover essere con l'immanenza dell'essere, così che possa essere vissuto il desiderio» (pp. 31-32).

Tutto diventa chiaro, compresa la confusione odierna, così, anche ciò che va contro natura (desideri contro natura), viene a far parte di presunti valori, perché il valore viene posto al fine di ottenere un risultato misurato dall'effetto e non dalla verità che lo trascende. Con questa impostazione di libertà autoreferenziale il valore si fa azione e di tale falsa libertà ordinamenti e governi e talvolta la stessa Chiesa, come accade ai nostri giorni, ne sono strumento.

Scrisse al Duca di Norfolk il Beato John Henry Newman, araldo contro il liberalismo di quell'Inghilterra che oggi ha dato l'addio all'Unione Europea: «Senza dubbio, se fossi obbligato a introdurre la religione nei brindisi dopo un pranzo [...], brinderò, se volete, al Papa; tuttavia prima alla Coscienza, poi al Papa», alla Coscienza intesa come soffio della verità impressa da Dio nell'anima, dalla quale discendono i valori.

*Cristina Siccardi*

STEFANO MANFERLOTTI, *Cristianesimo ed ebraismo in Joyce*, Bulzoni, Roma 2014, pp. 130, € 12

Il presente studio intende rintracciare, nel *corpus* delle opere joyciane, i punti di contatto tra le due religioni, mettendo in luce come sia possibile ricostruire il rapporto tra Joyce e la sua opera sviluppando un tema specifico, appunto l'elemento religioso. Stefano Manferlotti, professore ordinario di letteratura inglese presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, si inserisce nel dibattito riguardante l'influenza religiosa, in particolare del cristianesimo, sugli scritti di Joyce con un lavoro che analizza e disamina puntualmente testi tratti da essi, soprattutto da *Ulysses* (1922). Questo è sicuramente il suo più grande pregio: infatti, in un romanzo molto complesso come *Ulysses*, che si propone di essere una «summa dei riti e miti della cultura occidentale» (p. 11), scegliere un determinato punto di vista e un'univoca chiave di lettura, focalizzandosi su quei passi nei quali si fa esplicito riferimento alla tematica in questione, permette di far emergere in modo chiaro quale rapporto sussiste tra Joyce e la religione. Inoltre, la scelta di seguire analiticamente i passi delle opere consente di sottolineare anche in che modo operi Joyce e così di indagare la «messa in scena» del romanzo, attraverso le parole e le azioni dei protagonisti, evitando di arrivare a conclusioni superficiali e astratte dal testo. Il tema religioso nelle opere di Joyce è centrale e onnipresente e rimanda inequivocabilmente alla sua biografia: Joyce «era stato negli anni decisivi della formazione figlio adottivo dei gesuiti e partecipe di una

cultura, quella irlandese, in cui le pratiche devote scandivano *de facto* modi e ritmi della vita collettiva» (p. 14). Per Manferlotti Joyce non è affatto un cattolico problematico, in quanto un deciso rifiuto della fede cattolica, assorbita dal punto di vista dottrinario in modo completo, gli permette di analizzarla e anatomizzarla nei suoi punti più critici, soprattutto a livello politico-sociale, ma anche prendendosi gioco, ironizzando, in modo talvolta blasfemo, su riti, culti, dogmi e questioni squisitamente teologiche.

L'errore da evitare è di sovrapporre l'autore con uno dei suoi personaggi, in particolare Stephen Dedalus che, in *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), rappresentando il suo alter-ego, ripercorre proprio le fasi dell'assorbimento della religione cattolica, mossa a un certo punto da una spiccata vocazione e confluita in un deciso diniego finale. Il personaggio Stephen, ritornando come co-protagonista di Leopold Bloom in *Ulysses*, su cui Manferlotti e la critica in generale si focalizzano di più, e in cui il tema religioso assume toni parodistici molto accentuati, può suggerire che anche in questo romanzo il coinvolgimento di Joyce sia tale che l'autore assume come suo compito precipuo quello di dissacrare la sua formazione religiosa. Infatti, una linea ermeneutica, sostenuta ad esempio da Francesco Flora, assume come premessa programmatica nell'analizzare *Ulysses* che «soprattutto sul carattere anticattolico e in generale antireligioso di questo libro bisognerà esser chiari, perché molti equivoci sono nati in proposito presso la critica, che considerando l'educazione gesuitica dell'au-

tore ha preteso dichiarar cattolico un libro che è la più spietata negazione del cattolicesimo» (*Poesia e impoesia nell'Ulisse di Joyce*, Nuova Accademia, Milano 1962, p. 129). Confutare questa prospettiva permette di leggere in modo genuino *Ulysses* e chiarire se l'innegabile rapporto tra Joyce e la religione sia mediato da un distacco tra l'autore e la sua opera, come Manferlotti intende, oppure se nell'opera ci sia un pieno coinvolgimento di Joyce, intento a sbeffeggiare la religione, come una certa critica vuole sottolineare.

Manferlotti dimostra, attraverso l'esame di testi selezionati, il completo distacco di Joyce dalla sua opera, analizzando gli strumenti che lo scrittore irlandese utilizza nella stesura del suo romanzo e soprattutto nella caratterizzazione dei suoi personaggi. In primo luogo, viene messa in evidenza la scelta di far emergere le figure dei protagonisti, dell'apostata e del non credente, come li etichetta Manferlotti nel titolo del primo capitoletto dedicato a *Ulysses* nel saggio, attraverso un gioco di chiaroscuro, cioè in modo indiretto, delineandoli tramite la loro relazione con gli altri personaggi, con la città di Dublino e con la società in cui vivono. Il gioco delle prospettive segna l'intero cammino del romanzo: infatti, ad es., «Joyce non mette mai a punto una prosopografia di Leopold, preferendo che la sua figura acquisti un qualche spessore somatico dagli indizi disseminati nel testo dagli altri personaggi o dal narratore» (p. 29). Leopold Bloom, agente pubblicitario ebreo di mezza età, che nel fatidico 16 giugno 1904, giorno di ambientazione del romanzo, vaga incessantemente per Dublino, è

mediato nella narrazione dalla percezione che di lui hanno i suoi concittadini, cioè come l'archetipo del «vetusto cliché politico-sociale dell'ebreo come uomo senza patria, come apolide, come sradicato per antonomasia» (p. 67), e, in secondo luogo, dagli accenti sprezzanti e dissacratori del narratore, fedele per l'intero romanzo a una forma spiccata di antisemitismo.

Sono i personaggi secondari a ricevere il vero ruolo di attori nel romanzo, ed è Joyce stesso a denominarli «clown», poiché sono portatori dei più popolari stereotipi antisemiti e, con i loro modi beffardi e sacrileghi, rivelano l'interiorità dei protagonisti, nel confronto con essi. Una pantomimica dissacrazione della funzione sacerdotale apre il romanzo e a metterla in atto è proprio il coinquilino di Stephen Dedalus, l'iconoclasta Buck Mulligan, che trasforma gli strumenti della tolettatura mattutina in oggetti della liturgia, intonando una messa profana e ricca di storture che si spingono fino alla blasfemia. Buck nel dialogo con lo spettatore Stephen che, fortemente segnato da un'educazione gesuitica, lo guarda con disappunto, definendolo "*equine in its length*", componente zomorfica che Joyce riserva ai suoi personaggi più rozzi, lo etichetta "*fearful jesuit*" e gli rammenta di come si sia rifiutato di prostrarsi al capezzale della madre morente, che lo supplicava di inginocchiarsi. In questa piccola scenetta iniziale si compone già una serie di tracce che man mano nel testo andranno a caratterizzare Stephen, e che Manferlotti attraverso tutti i testi selezionati riesce a ricomporre e a mostrare come un primo schizzo diventi un

disegno ben definito. Stephen l'apostata, infatti, è un intellettuale che fa vanto di «formule avvizzite, funzionali a saltuari sfoggi di erudizione e a esegesi sospinte fino al bizantinismo» (p. 54), caustico e distaccato, fermo nella sua negazione del credo cattolico, anche di fronte alla madre morente. Eppure, la madre è il suo incubo più ricorrente, compare spesso nei suoi pensieri, siano essi monologhi interiori o fantasmagorie, e gli fanno compiere profonde riflessioni sulla morte in generale, soprattutto sul contrasto tra la solitudine di un apostata o un miscredente e di chi si addormenta tra le braccia del Signore: il giovane poeta «subisce ancora un forte fascino della Chiesa come comunità per eccellenza» (p. 45), come si evinceva chiaramente dal suo disprezzo per la «messa nera» di Buck Mulligan.

Anche Leopold indugia, come Manferlotti scrive nel capitolo *A messa con Leopold*, sul carattere inclusivo della Chiesa e di essa subisce il fascino. E proprio questa dinamica di inclusione/esclusione che percorre tutto il romanzo offre e trova nello scontro tra un altro personaggio secondario, il gretto Cittadino, paladino grottesco del cristianesimo, e Leopold, la sua punta epigrammatica: il primo si ripromette di crocifiggere, dopo aver bestemmiato, il secondo, per avergli ricordato le radici ebraiche del Cristo, mentre il suo cane Garryowen, che prende il nome da un quartiere di Limerick, teatro nel 1904 di episodi di antisemitismo, non fa altro che annunciare l'arrivo di Leopold sulla scena del XII capitolo, sentendone l'odore, il "*fetor judaicus*", e rincorrere la sua carroz-

za alla fine della discussione. Ancora una volta il villano trova una sua propria proiezione zoomorfa, e la maestria di Joyce consiste proprio nell'unire in modo indissolubile l'infimo e il sublime: citazioni e rimandi colti si uniscono a uno stile ironico e parodistico, funzionali a caratterizzare i personaggi, accumulati proprio da questa altalena estenuante di profonde riflessioni e irriverenti parodie.

Proprio mettendo a punto queste tecniche di scrittura e di caratterizzazione dei personaggi si può constatare che l'intento joyciano, come Manferlotti suggerisce, non mira affatto a negare una data religione o un dato credo all'interno della narrazione, ma a disegnare le figure dei personaggi proprio attraverso la loro relazione con l'elemento religioso, che fa emergere la loro interiorità e la loro posizione sociale. Per questo Joyce non è affatto coinvolto in prima persona nella sua opera: egli è una mano invisibile che fa emergere dallo sfondo di una vorticoso dinamica relazionale, tutta da ricostruire, il suo romanzo e i suoi personaggi. Le varie parodie, gli accenti blasfemi sparsi in lungo e in largo nel testo, più che far capo ad un attacco serrato nei confronti della religione, sono invece il più chiaro emblema del cattolicesimo di Joyce, di chi ha abbandonato la fede, ma è perseguitato dalla sua ossessione. Esigua, tuttavia, in questo saggio è l'attenzione per la grande cultura teologica che Joyce non manca di proporre nei suoi romanzi, in forma simbolica, ad esempio, come «il triangolo Stephen-Bloom-Molly diventa figura della Trinità» (UMBERTO ECO, *Le poetiche di Joyce*, Bompiani, Milano 1989, p. 15) oppure

la grande influenza esercitata da Tommaso d'Aquino: *Ritratto del tomista da giovane* è, ad es., il titolo di un paragrafo del saggio di Eco (*op. cit.*, p. 25), che fa chiaramente il verso al titolo del romanzo di Joyce (*A Portrait of the Artist as a Young Man*), in cui si ribadisce la connessione tra la teoria estetica che Stephen espone alla fine del romanzo, in un dialogo col suo amico Cranly, e l'estetica di Tommaso. Dunque, la profonda importanza che l'Aquinate riveste nella formazione dello scrittore irlandese coinvolge il suo modo di pensare e di scrivere, tant'è che «una tendenza all'astrazione ci ricorda continuamente che Joyce giunse all'estetica tramite la teologia» (HARRY LEVIN, *James Joyce. A critical introduction*, New Directions books, New York 1941, p. 25).

In conclusione, il saggio di Manferlotti chiarisce in modo inequivocabile almeno un punto focale e imprescindibile per una rilettura di *Ulysses*: il completo distacco di Joyce dalla sua opera, dal narratore e dai suoi personaggi. Questa dimostrazione acquisisce maggior valore in quanto fa sì che l'elemento religioso, tutt'altro che semplicemente messo in scena per essere negato, assuma, anzi, un ruolo centrale nell'architettura e nella composizione del testo. Come già segnalato, tale tesi è confortata dal continuo e incessante riferimento ai brani opportunamente citati nel presente studio che non solo forniscono una prova tangibile di quanto da Manferlotti proposto, ma offrono anche l'occasione di misurarsi non con una sterile critica, bensì con l'opera di un autore che non smette mai di affascinare e, talvolta, divertire il lettore.

Ippazio Carbone

MATTEO LIBERATORE, *Il naturalismo politico*, Ripostes, Giffoni Valle Piana (Salerno) 2016, p. 108, € 12

Il padre Liberatore (1810-1892) è stato uno dei più illustri gesuiti italiani dell'800; nato a Salerno ed entrato a far parte della provincia napoletana della Compagnia di Gesù nel 1826, già nel '48, durante la Rivoluzione napoletana, sarebbe stato incluso tra i padri da sopprimere. Riparato a Malta insieme ai confratelli e quindi tornato a Napoli dopo che il re Ferdinando II ebbe sedato la rivolta, si segnalò ben presto tra i protagonisti della c. d. *rinascita tomista* cioè dello studio del pensiero di S. Tommaso d'Aquino, di cui era stato iniziatore il suo confratello e maestro il p. Luigi Prospero Taparelli d'Azeglio s. j.

Prolifico scrittore di saggi filosofici, il p. Liberatore si occupò molto anche di questioni giuridiche ed economiche. Per dare un'idea del rilievo del personaggio, basti ricordare che i suoi principali manuali di filosofia (*Institutiones logicae et metaphysicae, Ethicae et iuris naturae elementa* ed *Institutiones Philosophicae*, delle quali ultime correva anche una riduzione in italiano), nell'anno della sua morte, avevano oltrepassato le 30 edizioni. Fu inoltre tra i principali collaboratori del pontefice Leone XIII nell'elaborazione di alcune delle sue encicliche di maggior rilievo: *Aeterni patris* (1879) diretta a favorire la ripresa nella Chiesa dello studio di S. Tommaso; *Immortale Dei* (1885) sulla costituzione cristiana degli stati e *Rerum novarum* (1891), di cui gli fu affidata la prima stesura e che avrebbe poi costituito per decenni la pietra miliare della dottrina sociale della Chiesa.

A partire dall'anno della sua fondazione (1850), il nome del p. Liberatore è però principalmente legato alla *Civiltà cattolica*, la rivista dei gesuiti nata a Napoli e poi, dopo l'arrivo dei risorgimentali, trasferita a Roma, della quale egli fu l'animatore insieme al p. Tapparelli d'Azeglio, al p. Carlo Maria Curci - poi allontanatosi dell'ordine - ed al p. Antonio Bresciani. Nei decenni in cui vi collaborò, il p. Liberatore si distinse - tra l'altro - per la sua polemica contro il liberalismo.

È in tale ambito che si collocano tre saggi, aventi la lunghezza consueta (allora come oggi) di tutti quelli della rivista, cioè di circa una decina di pagine l'uno che, nel corso del 1883, egli dedicò al 'modernismo'. La parola, a tale momento, non poteva certo riferirsi a quel movimento teologico-culturale che successivamente sarebbe poi stato bollato come eretico (ma nel 1907) dal papa S. Pio X con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* ed il decreto *Lamentabili*, entrambi del 1907.

Per *modernismo*, il p. Liberatore intende piuttosto «lo spirito che avviva l'odierna rivoluzione. Esso consiste nella così detta autonomia dell'uomo, nella emancipazione della sua volontà da ogni legge positiva o naturale divina, nella sostituzione dell'uomo a Dio nel governo della società umana» (p. 59). I tre saggi sono stati raccolti con il titolo *Il naturalismo politico* da Giovanni Turco, che li ha fatti precedere da una lunga introduzione volta ad inserirli nel contesto dell'opera dall'autore e delle polemiche del suo tempo. Lo spunto per la loro stesura derivò dalla pubblicazione, avvenuta lo stesso anno, di una raccolta di scritti di politica

ed economia di Charles Périn (1815-1905), docente all'università cattolica di Lovanio (Belgio) ed eminente figura del cattolicesimo sociale di quella nazione. Tra i saggi che la compongono, l'attenzione del p. Liberatore è però dedicata a quello dal titolo *Il modernismo nella Chiesa nelle lettere inedite di La Mennais*: illustrandone il contenuto, il nostro autore ha così modo di esporre anche le sue riflessioni.

Più che riassumere il contenuto dei tre articoli, servirà qui richiamarne i punti di maggior interesse, quelli cioè che, a distanza di oltre 130 anni, ne hanno suggerito la ristampa.

Anzitutto, secondo il p. Liberatore, l'errore di fondo del *modernismo* (inteso nel senso che si è detto) risiede nel fatto che «tolto Dio e la sua legge, non resta che l'uomo mutabile, soggetto a tutti gli errori della sua fallibile ragione, e a tutte le corruzioni della sua fragile volontà. Una società, formata con tali elementi, non può avere né stabilità di principii che accordi le menti, né amore di bene che leghi gli affetti. Essa naturalmente deve scindersi in partiti: ciascun dei quali cerchi di prevalere, ed agitarsi in cerca di un ignoto avvenire, che non serve ad altro che a fargli odiare il presente. Sempre malcontenta, sempre bramata, sempre in lotta intestina, una società cosiffatta finirà collo sciogliersi e perdere la stessa effimera unità che tien congiunte le morte membra di un corpo separato dall'anima» (p. 61). Si tratta di un'analisi che troverà puntuale conferma nelle vicende dei decenni successivi ed in particolare, per venire ad anni assai più recenti, nelle rivolte del '68, quando apparirà chiaro a molti

come la *modernità*, al di là dei suoi splendori tecnologici, costituisce in realtà la causa di un'inarrestabile decadenza della civiltà occidentale e cioè della dissoluzione della società ed *in primis* della famiglia.

Il p. Liberatore mostra poi la falsità dell'argomento cardine di tale *modernismo* secondo cui, in una società dove l'uomo è libero di scegliere tra la verità e l'errore, la prima finirà senz'altro per imporsi: «ciò avverrebbe, se la verità e l'errore combattessero nell'ordine astratto come due forme platoniche, per sé sussistenti. Ma amendue combattono nell'ordine concreto, individuate entrambe nell'uomo; e bene spesso l'una senza il presidio della scienza, come accade nelle ignare moltitudini, ed osteggiata da furenti passioni; mentrèché l'altro oltre il potente aiuto di esse passioni, ha per sé il lenocinio della viva immaginazione, dell'accessibile sofisma e della seducente eloquenza. Se l'errore affrontasse la verità nella sola persona sona de' dotti ed adulti e morigerati, de' forti insomma; anche noi non dubiteremmo della vittoria di questa. Ma esso va ad assaltarla nella persona de' deboli, vale a dire de' popolani, de' giovani, de' magagnati dalle lusinghe del vizio. In costoro la verità, per difetto non suo ma del soggetto, non ha forze bastevoli da resistere, e soccomberà senza fallo, se non viene protetta dai poteri pubblici, il cui compito principale è appunto la protezione del debole».

A fronte di tale attacco che investe un po' tutti i principi dell'ordine sociale il p. Libratoro lamenta la presenza, all'interno del campo di chi ad esso dovrebbe opporsi, di pericolose ten-

denze al compromesso. Da qui, la critica serrata contro il "cattolicesimo liberale", quella tendenza cioè "a sempre cedere" sostituendo "ai principi, gli espedienti". Essa è la dottrina degli «opportunisti [...] che [...] si studiano di schivare il nemico [...] con [...] concessioni intese a placare l'avversario» mentre in realtà «finiscono per cadergli nelle mani» (p. 76).

Non meno incisive sono le critiche del p. Liberatore al moderno concetto di libertà. Con logica stringente, ricorrendo a san Tommaso, egli ricorda che si è veramente liberi solo quando si è padroni delle cause. Poiché invece vi sono molte cose di cui l'uomo non è affatto causa, a cominciare dal proprio essere, dal creato che lo circonda ecc. , anche la sua libertà non potrà che essere circoscritta. Invece, «lo spirito rivoluzionario de' tempi nostri ha pervertito il concetto di libertà [...] perché] ha voluto che s'intendesse in senso assoluto, quando essa doveva intendersi in senso relativo» (p. 80). Ha poi «trasferito la libertà dall'ordine individuale all'ordine politico e nell'uno e nell'altro l'ha concepita come fine a se stessa. Quindi la massima liberalesca che la libertà vuol piena balia (= potere) come pel bene così pel male. Massima che, al trar de' conti, viene a distruggere ogni distinzione tra il bene ed il male, e si fonda ultimamente nella negazione di Dio. L'uomo ateo, la società atea è il vero principio da cui quella massima discende» (p. 81).

Ne discende che «la libertà voluta dal modernismo è propriamente la libertà del male, l'oppressione del bene [...] e] la società sotto il dominio del modernismo, è una società irrazionale e con-

tro natura» (p. 86). Necessaria conseguenza di tutto ciò è la brutta legge del numero. Poiché infatti, il principio assoluto del “modernismo” non è altro «che la libertà stessa indipendente degli individui [...] che produce dissenso, non c'è altro mezzo per trovare in essa un principio di unità [e per] produrre un arbitrario consenso, [che ricorre] alla prevalenza del numero. [...] Ma il numero come tale non da che la forza [...]. La forza dunque e l'arbitrio, in luogo del diritto e della ragione debbono diventare il principio governativo della società» (p. 88). È questa dunque – e non altra – per il p. Liberatore la necessaria conseguenza di quella modernità che invece, a parole, affermava di voler rivendicare la massima dignità dell'uomo.

Per chiudere, si può solo aggiungere che il p. Liberatore ebbe anche il dono di uno stile piano, facile e ragionato, per cui, al di là di certi inevitabili arcaismi, le sue pagine scorrono agevolmente e rendono gustosa la lettura.

*Andrea Gasperini*

JEAN OUSSET, *L'azione. Manuale per una riconquista cattolica politica e sociale*, Editoriale Il Giglio, Napoli 2016, p. 232, € 15

«Se a Pietroburgo, nel 1917, ci fossero state solo poche migliaia di uomini ben certi di quello che volevano, non avremmo avuto mai potuto prendere il potere in Russia». Questa frase di Lenin, posta in esergo al capitolo *Gli uomini* del saggio di Ousset, che scritto nel 1961 e ampiamente riveduto nel 1968, è tuttora validissimo, sintetizza il concetto della necessità di formare una

*élite* che sappia concretamente opporsi al processo rivoluzionario. Gli uomini della controrivoluzione esistono, ma sono portati ad agire separatamente; manca cioè quasi totalmente una organizzazione in grado di valorizzare e concretizzare i loro sforzi: un concetto che Ousset esprime con il nome di *rete*, intesa come ambiente nel quale il singolo si muove. «[È nelle] *reti*, ossia nei loro ambienti, che normalmente gli uomini sono nelle condizioni più favorevoli per espandere, per produrre, per essere efficaci nel modo migliore e più sicuro» (p. 72). Le reti possono essere di diverso tipo, struttura e peso specifico sociale: reti sono sia la magistratura che il sindacato, un gruppo di ex allievi o le forze armate, i giornalisti e i professori o gli studenti universitari. Naturalmente, vi sono alcune reti più influenti di altre: è bene vigilare affinché le prime non cadano in mano all'avversario. Di queste le principali sono rappresentate – oltre che dal clero – dagli intellettuali (docenti, scrittori, giornalisti), dai politici, dai capi d'impresa e dai giovani.

Fondamentale è la formazione dottrina dei singoli ed il loro impegno nel quotidiano: altrimenti il pericolo è di avere tecnocrati senza ideologia o ideologi separati dalla realtà.

«La sciagura non sta nell'assenza o inconsistenza dei cristiani nella società, ma nella loro tiepidezza, nella superficialità del loro sapere, nella loro mollezza e pusillanimità» (p. 75). Una soluzione – precisa Ousset – verrebbe dalla conoscenza approfondita della Dottrina sociale della Chiesa, uno studio necessario a tutti.

Ma in cosa consiste precisamente l'azione su cui si dilunga Ousset? Essa varia a seconda dei soggetti: in generale – e ciò è evidente per gli intellettuali – deve trasformare ogni singola attività da mero solipsismo in capacità di armonizzarsi con gli altri individui che operano in senso controrivoluzionario. Per i giovani – rappresentando essi il futuro – deve essere indirizzata non solo ai bassi lavori manuali (attaccinaggio, volantinaggio, raccolta firme, etc.) ma anche – laddove ce ne siano capacità – a compiti più importanti affinché essi, una volta giunta l'età matura, non considerino l'azione politica come bassa manovalanza da "ragazzini", dedicandosi a tutt'altro, ma proseguano nel loro impegno.

All'azione personale, sulle reti, va affiancata quella verso la massa, l'opinione pubblica: in questo, sottolinea Ousset, la Chiesa può svolgere un ruolo fondamentale.

Dopo aver parlato degli uomini, Ousset analizza gli *strumenti* destinati a facilitare il loro lavoro: fondamentale è evitare la *negligenza*, ossia l'inclinazione «ad adottare lo strumento casuale e le formule abitudinarie», anziché adottare «una bella coordinazione di opere ben adeguate alle necessità della nostra lotta» (p. 111). Gli strumenti vanno ben preparati, non scelti casualmente, di slancio. I due principali strumenti sono la dottrina e le risorse economiche. A tali *strumenti* si affiancano i *mezzi*, suddivisi dalla semplice ma efficace formula «vedere-udire-incontrarsi». Il *vedere* comprende le forme d'influenza fornite dalla lettura (corrispondenza, stampa, arte visiva, librerie...); l'*udire* riguarda conferenze, sermoni, corsi

formativi, trasmissioni radiotelevisive, cinema, teatro, concerti...; l'*incontrarsi* va dal colloquio al dibattito, dalla veglia di preghiera al pellegrinaggio, dal club al partito. L'essenza di questi elementi ed i loro rapporti reciproci sono sintetizzati in nove formule-test o nozioni: 1) nozione fondamentale dell'unità dottrinale e strategica; 2) nozione di armonia sociale; 3) di continuità (frequenza); 4) di mutuo sostegno; 5) di facilità relativa nella comprensione di ciò che bisogna dire e fare nel funzionamento dello strumento; 6) di economia; 7) di sicurezza e sopravvivenza; 8) di continuo perfezionamento; 9) di obbligo morale.

Per quanto riguarda la stampa, l'importanza della buona scrittura va di pari passo con quella della sua diffusione: è quindi necessaria una rete di sostegno per evitare che pubblicazioni valide rimangano nel dimenticatoio.

È possibile (e legittimo) non limitarsi alla propaganda, ma passare all'azione fisica? Il ricorso alla forza, pur essendo pienamente legittimo, è però possibile solo in quei casi (come ad esempio quello della Spagna dell'*Alzamiento*) laddove lo spirito rivoluzionario è penetrato solo superficialmente, altrimenti risulta inutile e destinato a fallire in breve: «quando un Paese, nei suoi strati profondi, ha preso gusto delle falsità che l'uccidono, è vano immaginare che lo si possa salvare mediante un colpo di forza, per quanto riuscito. Ci vuole ben più di questo!» (p. 160). E quindi, citando Blanc de Sain-Bonnet, prosegue: «Se prima l'educazione non ha ristabilito la giusta concezione dell'uomo, cosa mai si spera di ristabi-

lire politicamente? [...] La società crollerà nonostante le baionette» (*ibid.*).

È invece vietato il ricorso alle società segrete, proibite espressamente dalla Chiesa già dal 1830, che condanna tutte le associazioni che formino una società segreta confermata dal giuramento, anche se essa professi di non cospirare in nulla contro la Religione. Ciò non riguarda, ovviamente, la clandestinità occasionale, ad esempio in caso di persecuzione: il divieto è per la segretezza “istituzionale”, che di per se stessa spinge ad utilizzare strumenti di tipo rivoluzionario (e, va ricordato, la controrivoluzione deve essere il “contrario della rivoluzione”, non una “rivoluzione contraria”!). Infine una raccomandazione: i “figli della luce” devono saper «usare tutto, ma nell’ordine»; devono cioè rispettare la massima di Pio XII, che ammoniva: «Far sì che le esigenze siano ben definite, i fini ben chiari, le forze disponibili ben elencate, in modo che, fin dall’inizio, le risorse disponibili non siano trascurate per mancanza di conoscenza, né usate in modo disordinato, né sprecate in attività secondarie» (p. 165).

Dopo aver affrontato il problema degli *uomini* e quello degli *strumenti*, Ousset conclude il proprio saggio parlando delle *circostanze*, terzo elemento costitutivo della *trilogia dell’azione* e, come gli altri due, anch’esso indispensabile. In questo campo è necessario evitare l’opportunismo privo di principi, caratteristico della mentalità da “cronista” attenta solo alla quotidianità; bisogna tener conto di tutti gli avvenimenti (locali, nazionali, internazionali) che possono dar luogo, un domani, al «trionfo della Verità» (p. 178) (e – ricorda

l’autore – l’aver Luigi XVI sottovalutato un fatto apparentemente banale come la presa della Bastiglia portò a un disastro senza precedenti).

Il saggio si conclude sintetizzando la proposta teorica sulla creazione di un *élite* di veri controrivoluzionari ed indicando alcuni mezzi concreti per renderla operativa, divisi per i tre livelli dell’azione (individuale, organica e approfondita).

Per cercare il pelo nell’uovo, due sono i limiti di questo testo, entrambi dovuti al periodo in cui il saggio venne elaborato: la mancanza – è ovvio – di riferimenti specifici al mondo di internet; per contro, compensano ampiamente alcune puntuali considerazioni generali sull’azione nei confronti della massa ed in particolare nel capitolo dedicato al *vedere*: si può considerare come una “lettera aperta” ciò che viene scritto su un “blog” o su una pagina di un “social network”. Parimenti, per quanto riguarda l’ascolto, i vari video che si trovano su internet – che siano riproduzioni di conferenze effettuate davanti ad un pubblico o messaggi appositamente registrati per la diffusione su rete telematica – si affiancano ai classici sermoni, discorsi, lezioni, corsi, etc., pur essendo deficitari, ovviamente, dal punto di vista del dibattito. Lo stesso *incontro* può avvenire non di persona, ma attraverso le “conferenze telematiche”.

L’altro limite va individuato nella forse eccessiva fiducia nella Chiesa quale strumento di azione controrivoluzionaria, decennio dopo decennio sempre più vittima del modernismo.

Ma, nonostante i presupposti sconfortanti, bisogna scrollarsi dall’abulia ed *agire* nella società, anziché chiudersi in

uno sterile isolazionismo, per riuscire a «riconduurre al vero mediante il Buono e soprattutto mediante il Bello», come ricorda nell'introduzione Guido Vignelli, a cui si deve il complesso lavoro di traduzione dell'opera e la presentazione al pubblico italiano di un pensatore di alto livello, ma ben poco conosciuto.

Il testo di Ousset, comunque, non è un'opera semplicemente da leggere, quanto piuttosto da studiare. E, possibilmente, da applicare.

Gianandrea de Antonellis

LO TROVATORE, *Ernesto il disingannato*, Vincenzo D'Amico, Nocera Superiore 2016, p. 220, € 15

Il giornale *Lo Trovatore* (nato come *Lu Trovatore* e poi divenuto prima *Lo* e poi *Il Trovatore*, con un mutamento di articolo che seguiva una ben precisa linea editoriale) vide la luce nel 1866 come pubblicazione satirica, nella (delusa) speranza di poter criticare il governo sabauda evitando gli strali della censura, che invece non mancarono. Caratterizzandosi, nel corso degli anni, in maniera sempre più esplicitamente cattolica e legittimista, mutuò dalla rivista dei Gesuiti «La Civiltà cattolica» l'idea di pubblicare in ogni numero un romanzo "morale". Così, tra il 1873 ed il 1874 dette alle stampe *Il passato e il presente ovvero Ernesto il disingannato*, il primo romanzo "borbonico" italiano.

La trama inizia nel 1858 e segue le vicende di Ernesto, un giovane perbene ma in gravi ristrettezze finanziarie, cui viene offerto un impiego da parte di una società affiliata alla massoneria: egli lavorerà a lungo come agente filo-unitario per preparare il terreno affin-

ché l'invasione garibaldina, anziché essere gettata immediatamente a mare dall'esercito napoletano, divenga la nota passeggiata che farà cadere in pochi mesi il più antico Regno italiano. Ernesto agisce in buona fede per gli ideali di "unità e libertà" che ha sentito propalare dal Quarantotto in poi, rimanendo però invischiato in una serie di truffe, corruzioni e ruberie; essendo comunque un giovane cristianamente educato, quando si rende conto che alle belle parole di "unità e libertà" non corrispondono i fatti, ma che tutti i "martiri" della rivoluzione italiana vogliono in realtà solamente arricchirsi a spese dei "fratelli" che hanno contribuito a "liberare", decide di accusare quelli che crede i pochi elementi traditori. Si ritrova però subito di fronte alla "consorteria", cioè all'unione dei camorristi e dei liberali, che ha preso il potere e non intende rinunciarvi. Ernesto denuncia quindi le ruberie, ma viene zittito ed anzi a sua volta ingiustamente incriminato, finendo in carcere e disingannandosi completamente rispetto alle aspettative preunitarie.

A tale aperto *j'accuse!* sulla situazione amministrativa post-unitaria, nella seconda parte del romanzo si aggiunge una visione politica – anzi, politologica – che va molto al di là dei confini duosiciliani: la restaurazione del Re legittimo deve essere soprattutto lotta alla rivoluzione, non semplice restituzione del Trono al Re scacciato. Ecco perché i legittimisti di tutta Europa si devono riunire sotto le bandiere di Carlo VII di Spagna, il pretendente al trono carlista, perché dalla sua vittoria dipenderanno il ritorno in Francia di Enrico V e a Napoli di Francesco II.

Il romanzo fu pensato come arma per la battaglia culturale: come accennato, il giornale *Lo Trovatore* aveva una impostazione molto vicina a quella della rivista «La Civiltà cattolica», con le notizie di politica nazionale ed internazionale, i commenti in vernacolo – scherzosi, ma non troppo – e il romanzo di appendice, solitamente di argomento sociale (sullo stile di Mastrostriani) o direttamente politico, come le due parti di *Ernesto*. I redattori – tra le mille difficoltà imposte loro dalla censura sabauda e che si riflettono nei numerosi errori di stampa, dovuti alla fretta nel comporre e nello stampare prima che arrivasse il sempre incombente sequestro del foglio di opposizione – avevano però ben chiaro il ruolo della letteratura nella battaglia politica: lungi dall'essere un semplice intrattenimento, era un mezzo fondamentale per convincere il maggior numero di lettori, in ogni tempo sicuramente più attratti da un romanzo (o da un'opera teatrale, lirica o, in anni più recenti, cinematografica) che non da un "fondo" di analisi politica.

Chi ne fu l'autore? È arduo dirlo: forse si può pensare all'opera di più mani e, in particolare, a quelle dell'editore-direttore Pasquale Tomas, che affrontava coraggiosamente i continui attacchi della censura (pagando anche con il carcere) e che era subentrato alla guida del giornale a "Don Saverio" (al secolo Giovanni Gagliardi [1837-1908], prolifico autore dialettale) nel marzo 1869, dopo una carcerazione *preventiva* di ben 32 giorni! Di Tomas, "tipografo-editore" che aveva la propria amministrazione al Largo del Mercatello (odierna piazza Dante), non si hanno

molte notizie: di certo, dopo il suo passaggio da semplice proprietario a direttore responsabile della testata, il *Trovatore* non solo cambiò la lingua del proprio articolo determinativo (da *Lo a Il*), ma con essa anche l'impostazione generale, divenendo apertamente un giornale di lotta politica legittimista. Scrive Gianandrea de Antonellis nell'introduzione: «Il passaggio dal dialetto alla lingua (pur mantenendo fino al settembre 1877, due mesi prima della chiusura, una rubrica dialettale, la dialogica *Chiacchiarata dint'a lo Cafè dell'Allegria*) fu dovuto all'intento di dare maggior peso culturale al giornale, che altrimenti poteva essere creduto "un giornale da buffoni, o per lo meno una gazzetta teatrale"» (p. VI). Parimenti il sottotitolo passò da "Giornale spassatempo" a "Giornale politico pel popolo". *Il Trovatore* si definiva apertamente "legittimista", "cattolico", "borbonico" e un suo memorabile editoriale (4 gennaio 1873) si chiudeva traducendo fedelmente il motto carlista «*Dios, Patria, Fueros, Rey*»: «Quindi riepilogando diciamo, che noi saremo la vigile sentinella del popolo napoletano, propugneremo la integrità della Fede de' nostri padri, e saremo apostoli della verità, sfolgorando la menzogna, sinanche detta da grandi o da re: borbonici legittimisti per convinzione e per principi, propugneremo anche a costo di qualsiasi sacrificio il dritto della legittimità. In una parola, sulla nostra bandiera è scritto: *Per Dio, per la Patria, per la Giustizia e pel Diritto legittimo!!!*» (p. XXII).

Nel 1873 il giornale (usciva – quando non era sequestrato – tre volte alla settimana) iniziò la pubblicazione del ro-

manzo a puntate *Ernesto il disingannato*: come nelle intenzioni si trattava di uno scritto popolare, che apprezzava i colpi di scena e andava alla ricerca di emozioni forti, che badava più alla sostanza che all'eleganza della forma.

Ciononostante, pur non essendo un capolavoro letterario, come detto *Ernesto* ha il primato di essere il primo romanzo "borbonico" della letteratura italiana, il primo romanzo carlista italiano e, in fin dei conti, un buon romanzo cattolico, che risente delle influenze dell'*Ebreo di Verona* di padre Antonio Bresciani (la vicenda seguita dal punto di vista del liberale pentito; l'ingombrante presenza della "setta"; il fosco personaggio della contessa Erminia, agente della setta, che richiama la spietata Babette d'Interlaken, «la Gran Vergine del comunismo elvetico») e che, nella sua ingenuità, ha comunque il pregio di farsi leggere tutto di un fiato e di ribadire alcuni imprescindibili valori della politica cristiana.

*Ernesto il disingannato* dunque non costituisce la semplice riscoperta di un testo finora completamente obliato (nelle biblioteche pubbliche non rimane più alcuna copia dell'edizione in volume stampata dallo stesso Tomas al termine della pubblicazione sul giornale): è anche un monito ad ampliare, al di là di ogni singolo nazionalismo, la visione della Restaurazione di una monarchia cattolica che sui principi del Carlismo ponga le basi imprescindibili per una nuova società cristiana.

Il romanzo, fortunatamente ritrovato dall'editore Vincenzo D'Amico e pubblicato a cura di Gianandrea de Antonellis (che ne ha curato la trascrizione e l'introduzione) è arricchito dalla prefazione di S.A.R. Don Sisto Enrico di Borbone, dalla post-fazione di Francesco Maurizio di Giovine, che sintetizza quasi due secoli di vicende del Carlismo, e da una serie di documenti inediti, tra cui una lettera-manifesto di Carlo VII e uno scritto programmatico di Francisco Elias de Tejada.

È quindi un ottimo strumento per portare a conoscenza del pubblico italiano l'ideologia carlista, che – forse non è inutile ricordarlo – si caratterizza *non* per mere questioni dinastiche (i discendenti di Don Carlos contro quelli di Isabella II), bensì perché contrappone la Monarchia tradizionale e cattolica a quella moderna di stampo liberale, di fatto anticristiana (pensiamo soltanto alla deriva omosessualista che si è avuta in Spagna durante la recente legislatura a guida socialista, deriva per nulla combattuta, anzi pienamente accettata, da quella che è stata acutamente definita una "Repubblica coronata", anziché una vera e propria "Monarchia" sia durante il governo Zapatero che durante quello del suo successore del Partito Popolare).

Il romanzo e gli scritti che lo accompagnano costituiscono dunque un valido e sintetico manualetto di politica cristiana.

Luigi Vinciguerra

## RIFLESSIONI

## Su Giuseppe Segalla

**L** BIBLISTA padovano Giuseppe Segalla (1932-2011) può essere ricordato per molti libri. La scelta di farlo con un suo contributo minore<sup>1</sup> è, però, dettata dal tema affrontato in questo articolo: il rapporto di Gesù e della Chiesa primitiva nei confronti dell'ordine giuridico politico.

La questione non è secondaria perché dalla soluzione di questo problema molto dipende nella vita della Chiesa dato che essa è chiamata ad essere lievito e fermento (cfr. Mt 10,33) nella compagine civile di cui fa parte, ma in questa la comunità dei credenti si sente anche straniera perché ha coscienza di essere anticipazione di un Regno che «non è di questa terra» (Gv 18,36). Il problema non è di facile soluzione perché i brani neotestamentari che ci aprono alla questione sembrano a volte in contrasto. Ciò ha dato luogo, nella storia della Chiesa, a visioni addirittura opposte.

Seguendo lo schema propostoci da Segalla possono distinguersi, in questo senso, due grandi correnti: un'interpretazione "tradizionale" secondo cui l'ordine giuridico e l'autorità derivano direttamente da Dio (su tale concezione si è basato l'ordine medioevale della ierocrazia e del cesaro-papismo e quello delle monarchie assolute fino alla rivoluzione francese) e un'interpretazione "rivoluzionaria" secondo la quale Gesù sarebbe contro ogni tipo di ordine sia politico sia religioso. La discordanza nasce dal fatto che, ben spesso, si è dato più spazio ai propri pregiudizi e preconcetti che ad un'analisi obiettiva dei testi in questione, del loro ambiente vitale, delle intenzioni di fondo per cui furono scritti.

In un equivoco cade certamente Segalla ed è bene richiamare questo limite (che non è solo del biblista padovano, ma che mostra le imprecisioni dei teologi quando si incamminano in campi in cui non hanno competenza): la confusione

---

<sup>1</sup> GIUSEPPE SEGALLA, *Regno di Dio e ordine giuridico nel Nuovo Testamento*, in *Ordine morale e ordine giuridico. Rapporto e distinzione tra diritto e morale (Atti del X Congresso nazionale dei teologi moralisti, Roma 24-27 aprile 1984)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, p. 109-172.

tra Stato e politica con l'adozione impropria dell'aggettivizzazione del primo termine al posto del secondo.

Ma veniamo allo studio di Segalla che l'autore divide in due parti. Nella prima tenta un'analisi dei brani neotestamentari organizzati in due categorie: quelli favorevoli all'ordine giuridico e quelli critici. Accosta poi ad essi una terza categoria: quei testi nei quali appare l'inizio di un ordine giuridico nella comunità cristiana. Nella seconda parte (che ha carattere più teorico), il nostro autore espone quale deve essere, a suo avviso, la responsabilità della Chiesa di fronte al mondo, alla luce dei dati che sono emersi dall'analisi scritturistica.

La prima parte ha per titolo «La distinzione e la tensione fra Regno di Dio e ordine giuridico nel mondo» e muove da un episodio-base del Nuovo Testamento per comprendere il rapporto di Gesù con l'ordine giudico mondano: il processo dinanzi a Pilato (cfr. Gv 18,33-36). Nel colloquio tra Gesù e Pilato risulta una differenza qualitativa tra il Regno di Dio (che è "dall'alto" e perciò escatologico) e il regno (o i regni) di questo mondo (che sono dal basso, cioè mondani). Tutto il problema è capire se il potere politico e il suo esercizio storico sono in contrasto con la realizzazione del Regno di Dio o se piuttosto tale potere rettamente compreso e rettamente esercitato rientri nel disegno della provvidenza divina. Dopo queste premesse Segalla passa all'esame dell'esame dei testi neotestamentari che mettono in rilievo il rapporto tra Regno di Dio e ordine politico analizzando prima quelli ad essi favorevoli e poi quelli ad esso critici.

Non sono molti i passi del Nuovo Testamento in cui appare l'accettazione dell'ordine giuridico politico nel suo aspetto di servizio sia di bene pubblico, sia di difesa dei diritti del singolo. Segalla li passa in esame raggruppandoli all'insegna de «L'ordine giuridico statale espressione di un ordine creato, voluto da Dio».

Tra i racconti evangelici ci interessa solo la controversia sul tributo a Cesare (cfr. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26). In essa Gesù un fa un riconoscimento ufficiale dell'impero romano, ma si milita semplicemente a risolvere il problema postogli dagli avversari: Gesù respinge sia il desiderio degli zeloti di rendere "mondano" il Regno di Dio, sia un diritto esagerato dall'impero che pretendesse di arrogare a sé prerogative che appartengono a Dio soltanto. Per Segalla queste due parti della sentenza sono in tensione fra loro.

Gli altri brani che ci riguardano sono tutti tratti dalle lettere apostoliche. Innanzitutto è bene ricordare – scrive Segalla – l'ambiente culturale nel quale essi vanno collocati. L'ambiente greco-romano sosteneva che la sovranità dello Stato derivava dal popolo (il concetto è ricordato anche dalla famosa sigla romana SPQR), erano quindi diffuse le teorie del contratto sociale, della rappresentanza e del consenso popolare (cfr. la famosa *Lex de imperio Vespasiani*). L'ambiente

culturale anticotestamentario giudaico considerava invece l'autorità politica come proveniente da Dio (cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *De bello iudaico*). Detto questo passiamo a quello che è considerato il testo più noto per il nostro argomento: il capitolo 13 della lettera di san Paolo ai cristiani di Roma. Lasciano alla verifica diretta sull'articolo circa le questioni di struttura e di esegesi, limitiamoci a riportare la motivazione che l'Apostolo dei gentili apporta a favore dell'obbedienza civile: è necessario essere sottomessi all'autorità non solo per favorire la pace politica, ma è doveroso sottomettersi per un motivo più profondo di carattere sia teologico (perché l'autorità politica deriva da Dio), sia etico (perché la subordinazione è un'esigenza della coscienza).

Così facendo Paolo "depoliticizza" l'organizzazione civile inserendola in un disegno divino; inoltre la "relativizza" sia in relazione all'uomo (perché essa è finalizzato solo all'individuo), sia in relazione a Dio (perché l'autorità politica è a lui subordinata).

Molte sono le affinità tra il capitolo 13 della lettera ai romani e il testo della lettera di san Pietro (1Pt 2,13-17). Esse sono sia di genere terminologico sia di principi teologici. Anche qui l'autorità è "depoliticizzata" e "relativizzata": il cristiano verso di essa deve prestare una lealtà relativa e critica. L'uomo di fede si sente pellegrino e straniero (cfr. 1Pt 2,11) perché consapevole che la sua patria non è di quaggiù. Tuttavia egli è cosciente che deve vivere nel "non ancora" con l'impegno derivante dal "già". Il contesto è quello della persecuzione; ciò rende più incisiva l'esortazione e la finalità apologetica è chiara: i cristiani comportandosi come cittadini modello non devono dar adito a nessuna accusa nei loro confronti (cfr. 1Pt 2,15).

Circa gli testi paolini (1Tm 2,1-14 e Tt 3,1-2), Segalla riporta l'opinione di Martin Dibelius (che vede in essi l'abbandono della tensione escatologica e l'inserimento di una morale "borghese" nella comunità), l'interpretazione di Karl Barth (secondo il quale la sottomissione all'autorità dello Stato è un'esigenza della missione universale della Chiesa, la quale deve conservare la buona reputazione pubblica) e infine il pensiero a riguardo di Pierre Le Fort. Quest'ultima opinione Segalla fa sua condividendo i tre temi caratteristici delle lettere pastorali: mantenere la buona reputazione presso tutti, perciò ai cristiani è chiesto di essere sudditi modello (cfr. 1Tm 3,116); l'amore sincero alla pace (cfr. Tt 3,3) che richiede la collaborazione con i responsabili della vita pubblica; il conflitto con chi all'interno della comunità rigettava il mondo e la storia in nome della discontinuità, mentre le lettere pastorali evidenziano la continuità (cfr. 1Tm 4,4) tra la creazione (che è buona perché è opera di Dio) e la redenzione, tra mondo e Regno di Dio in base al principio dell'Incarnazione.

Concludendo questo primo capitolo, a Segalla sembra opportuno ricordare che i brani a favore dell'autorità politica hanno sempre carattere generale e di principio senza impegno critico sulle situazioni storiche contingenti.

Il secondo capitolo della prima parte a per titolo «La distinzione e la distanza critica del potere teocratico e statale» e rivela l'atteggiamento critico di Gesù e della Chiesa primitiva nei confronti del potere "mondano" e del modo di esercitarlo. I brani neotestamentari che si orientano in questa direzione sono molto più numerosi. Li passeremo in rassegna velocemente rimandando all'articolo per un approccio più profondo. Gli episodi evangelici più significativi che, in coerenza con l'affermazione di Gesù dinanzi a Pilato (Gv 18,36: «il mio regno non è di questo mondo»), mostrano la diversità del Regno di Dio sono: la terza tentazione di Gesù nel deserto (Mt 4,3-10); il rifiuto da parte di Gesù di ogni interpretazione politica del suo messianismo (Gv 6,14-15; Lc 19,21); il rifiuto da parte di Gesù di entrare in contese di diritto (Lc 12,15-21); la cacciata dei venditori dal tempio (Mc 11,15s.); l'atteggiamento di Gesù nei confronti dell'autorità costituita (Lc 13,31-33); Gesù presenta il significato dell'autorità all'interno della Chiesa in modo totalmente diverso rispetto a come è inteso nei regni di questo mondo (Mt 20,25-28); Gesù rifiuta l'uso della forza (Gv 18,36); Gesù annuncia che i suoi discepoli saranno sempre perseguitati dall'autorità (Mt 10,16-20).

Interessanti per il nostro problema sono anche le esortazioni di san Paolo nella prima lettera ai corinti per quanto riguarda la proibizione del ricorso ai tribunali civili e l'indifferenza di fronte agli stati sociali. Il contrasto con la lettera ai romani è solo apparente: il cristiano rispetta l'ordine giuridico, ma adire ai tribunali civili è una contraddizione con la legge dell'amore. Da ciò il divieto di portare le contese tra i fratelli di fede dinanzi ai giudici pagani (cfr. 1Cor 6,6-7). Piuttosto l'apostolo suggerisce di risolvere i problemi che dovessero sorgere dinanzi ad un "saggio" della comunità. Per quanto riguarda la questione degli stati sociali (cfr. 1Cor 7,17-24), Paolo consiglia ai cristiani di non preoccuparsi della propria condizione sociale perché per il chiamato alla fede ciò che è essenziale è la libertà escatologica e non la libertà giuridica.

Nei testi della tradizione apocalittica troviamo il giudizio più duro (cfr. Ap 13,8; 14,9,11; 16,2; 19,20; 20,4) contro uno Stato che non tiene conto dei diritti di Dio (il riferimento è probabilmente all'imperatore Domiziano). In questo caso (e solo allora) i cristiani sono tenuti a disobbedire per non andare contro le esigenze della fede e contro i comandamenti di Dio.

Riassumendo i due diversi atteggiamenti nei confronti dell'autorità statale possiamo dire che mentre quello positivo (che è dettato dal principio della bontà della creazione e dal principio dell'incarnazione nel mondo) riguarda l'ordine giuridico obiettivo nascendo da un discorso di principio perché si riferisce

all'ordine politico in sé, quello critico (che è dettato dal principio escatologico del Regno di Dio) riguarda l'ordine giuridico in quanto storicamente gestito nascendo da un discorso storico in quanto si riferisce non all'ordine politico in sé ma, piuttosto, a coloro che lo gestisco ed al loro modo di gestirlo.

La possibilità dell'inserimento dell'ordine giuridico nella comunità escatologica (Segalla se ne occupa nel terzo capitolo della prima parte dell'articolo: «L'ordine giuridico nella comunità cristiana») ha dato vita a contrastanti opinioni. Alcuni (Sohm, Brunner, Käsemann, ecc.) hanno visto il diritto nella comunità cristiana come una specie "peccato originale" che ha segnato la fine della fase pneumatologica. Altri (Harnack, Barth, ecc.) riconoscono il diritto come un dato necessario nella comunità perché il problema del diritto è il problema dell'ordine. Il Nuovo Testamento certo non esclude la possibilità del diritto nella comunità; piuttosto si fa strada un nuovo modo di concepire sia l'autorità sia il diritto. Anche per Barth, il rifiuto dell'ordine nella Chiesa si basa su concezioni errate di Chiesa, tutta pneumatologica, «identificata col Regno di Dio senza tener conto del suo aspetto penultimo di incarnazione nel mondo». Ma allora qual è l'elemento di novità che caratterizza l'ordine nella Chiesa? Secondo lo studio di Siegfried Meurer tale elemento è la riconciliazione: «il compito di ogni prassi giuridica secondo Nuovo Testamento, consiste nel proteggere la comunità, non perdere mai di vista la salvezza del 'peccatore', mantenere o ripristinare la pace, che fosse stata ferita o distrutta poiché Dio è il Dio della pace». Segalla fa proprio l'approfondimento del Meurer e ne segue lo svolgimento per quanto riguarda la critica di Gesù al principio del taglione (cfr. Mt 5,32-42), il rifiuto del diritto penale romano in san Paolo sia all'interno della comunità (cfr. 1Cor 5,526) sia nel ricorso ai tribunali pagani (cfr. 1Cor 6,6), l'implicito plauso di Luca nei confronti del diritto romano e la sua critica a quello ebraico; infine le "misure di sicurezza" prese dalla comunità contro i cattivi pastori e gli erranti pertinaci.

Qual è l'ordine che il Regno di Dio viene a portare tra gli uomini? È l'armonia tra Dio e l'uomo, armonia sconvolta dal peccato, armonia indispensabile anche per la costruzione di un ordine sociale stabile. Il tema della seconda e ultima parte dell'articolo è esplicitato dal titolo: «Ordine e Regno di Dio: la responsabilità della Chiesa di fronte al mondo».

Dunque vi è uno stretto rapporto tra Regno di Dio e ordine. Ma vi è anche tensione tra Regno di Cristo e mondo. E questa tensione è facilmente estirpabile cedendo alla tentazione dello spiritualismo (eliminando cioè il polo dell'incarnazione nel mondo) o alla tentazione della "rivoluzione" (come la chiama Segalla e cioè l'eliminazione del polo trascendente ed escatologico). Tutta la teologia del Nuovo Testamento mantiene questa tensione e la comuni-

tà cristiana deve sapere che cedere ad una delle tentazioni suddette significa tradire, in qualche modo, la missione che le è stata affidata.

Anche la responsabilità che la Chiesa sente nel dover aiutare la comunità umana nella ricerca del vero ordine, della vera giustizia e della vera pace nasce dalla coscienza di essere sia anticipazione del Regno di Dio (e quindi di non appartenere a questo mondo), sia pienamente incarnata nella storia dell'uomo dovendo permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico. Tale responsabilità scaturisce dalla missione profetica della Chiesa che, «predicando la verità evangelica e illuminando tutti i settori dell'attività umana con la sua dottrina e con la testimonianza resa dai cristiani rispetta e promuove anche la libertà politica e la responsabilità dei cittadini» (costituzione *Gaudium et spes*, n. 76). Un'assoluta autonomia dei due regni, quindi, non è riscontrabile nel Nuovo Testamento perché l'autonomia dell'ordine temporale non significa che le realtà terrestri siano ordinate ad un fine estraneo al Regno di Dio (cfr. Col 1,18), ma, al contrario – seppure nelle distinzioni essenziali – l'ordine temporale è abbracciato dall'opera della redenzione di Gesù Cristo.

*Beniamino Di Martino*

## Gli Autori

Miguel Ayuso Torres

*Universidad Pontificia Comillas de Madrid  
Presidente dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici*

Foca Accetta

*Deputazione di Storia Patria per la Calabria*

Mauro Bontempi

*Istituto di Studi Politici "S. Pio V"*

Beniamino Di Martino

*Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali»  
Istituto Teologico "Claretianum" (Pontificia Università Lateranense), Roma*

Filippo Ramondino

*Istituto Teologico Calabro di Catanzaro  
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)  
Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea – Direttore*

Mariagrazia Rossi

*Università Telematica Pegaso*