

ISSN 2421-4736

# Veritatis diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e umanistiche*

2022

Anno VIII  
Numero 15

(Primavera 2022)



# 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 15, anno VIII

# Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino  
[info@StoriaLibera.it](mailto:info@StoriaLibera.it)

Beniamino Di Martino  
Concetta Di Bella  
Mauro Bontempi

Foca Accetta - *Deputazione di Storia  
Patria per la Calabria, Reggio Calabria*

Gaetano Currà - *Istituto Teologico  
Calabro di Catanzaro*

Gianni Fusco - *Libera Università  
Maria Ss.ma Assunta - LUMSA, Roma*

Emilio Salatino - *Istituto Superiore di  
Scienze Religiose "San Francesco di Sales"  
di Rende, Cosenza*

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 2022

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

## Indice

<i>Editoriale</i> .....	5
ANTONIO CARAGLIU	
<i>Il diritto di morire. Critica alla difesa filosofico-giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria di Giovanni Fornero</i> .....	9
GAETANO MASCIULLO	
<i>Rivoluzione politica e devozione al Sacro Cuore di Cristo</i> .....	33
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>A dieci anni dalla morte di Domenico Settembrini</i> <i>Un profilo dello storico marchigiano</i> .....	51
DOMENICO SETTEMBRINI (a cura di Beniamino Di Martino)	
<i>C'è un futuro per il socialismo? (1997)</i> .....	59
IVO MUSAJO SOMMA	
<i>Teologo e gentleman: il cardinale Newman</i> .....	73
RECENSIONI E SEGNALAZIONI.....	81
DANILO CASTELLANO, <i>Política natural, teología política y tentaciones antipolíticas contemporáneas</i> [Gianandrea de Antonellis]	
MIGUEL AYUSO, <i>La crisis de la cultura política católica</i> [G. de Antonellis]	
<i>La legittimità di esercizio</i> [Diego Benedetto Panetta]	
JUAN FERNANDO SEGOVIA, <i>Tolerancia religiosa y razón de Estado</i> [Iñigo Santander]	
JUAN FERNANDO SEGOVIA, <i>De modernidad a la posmodernidad. Una visión católica</i> [I. Santander]	
GIUSEPPE DI GIACOMO, <i>Richard Wagner. Una guida filosofica</i> [G. de Antonellis]	
FULVIO DELLE DONNE, GUIDO CAPPELLI, <i>Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno aragonese</i> [Luigi Vinciguerra]	
PAOLO MARTINUCCI, <i>Contro «lo spirito di disordine». Il conte Clemente Solaro della Margarita</i> [L. Vinciguerra]	

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Dante essoterico. Squarciando il “velame de li versi strani”* [Carlo Maria D’Amodio OFM]

MAXIMILIANO CATTANEO, *Il calzolaio di Finisterre* [G. de Antonellis]

HEINRICH INSTITOR (KRAMER), JAKOB SPRENGER, *Malleus maleficarum* e  
ELISEO MASINI, *Sacro arsenale* [Attilio Conte]

PIER LUIGI GUIDUCCI, *Un nuovo messaggio cristiano dal Colosseo?* [A. Conte]

«Fuego y Raya», n. 22 (2021/2) [I. S.]

FILIPPO RAMONDINO, *Preti, eremiti e biszocche nella Diocesi di Miletto tra ’700 e ’800* [Concetta Di Bella]

GUIDO VIGNELLI, *Gnosi contro Cristianesimo. Il vero conflitto di civiltà nella nostra epoca* [A. C.]

## Editoriale

È tempo di Sinodi, di Chiesa sinodale, si dice. Forse perché da un adagiamento *sin-donale* è urgente passare ad un cammino *sin-odale!!!* Usciamo dal sonno, dall'inerzia, dalla pigrizia, dalla passività, dall'ombra di morte che ci avvolge. Risuona il cristico grido: *Alzati! Svegliati, o tu che dormi!* È Lui ora che ci scioglie dai nostri legacci sepolcrali, ci rimette in posizione verticale, e ci lascia andare nella Verità che ci rende liberi. *Perché cercate il vivente tra i morti?* (Lc 14,1-12). Questa perenne domanda, sempre attuale, ci impone nel divenire del tempo di dire coraggiosamente *no* a quella “psicologia della tomba, che a poco a poco trasforma i cristiani in mummie da museo” (EG 83).

Andiamo *sinodando*, appunto, per dire che dobbiamo camminare insieme. *Sinodando*, per dire, che, strada facendo, stiamo sciogliendo vecchie e nuove nodosità, come quel paziente “riassettare le reti” (cfr. Mt 4,21) che coincide con la chiamata ad afferrare nuove reti. *Sinodando*, per dire che abbiamo scelto la *Via*, l'*Hodòs*, l'unica via della *Salvezza*, perché anche *Verità e Vita*, nella luce del Risorto.

Ci muoviamo così dentro le coordinate di una *geographia salutis, historia salutis, grammatica salutis, religio salutis*. Perché abbiamo bisogno di coordinate e di analisi, la cui lettura e interpretazione si rinnova, si deve rinnovare “in un mondo che cambia”, ma che non deve perdere l'orientamento, la sua vera prospettiva, cosciente che, anche questo mondo, “geme e soffre come nelle doglie di un parto” (Rm 8,22) e in esso non dobbiamo e possiamo accomodarci.

Dunque: arte del discernimento, arte della lettura dei segni dei tempi, arte che richiede *mens*, la *mens* di Cristo, e noi, infatti, “abbiamo il pensiero di Cristo” (cfr. 1 Cor 2,16). Un pensiero libero e liberante, anche da quelle sovrastrutture che pretendono di “mantenere” la nostra fede, costruite molte volte più dalle mani dell'uomo che dallo Spirito Santo. Liberi dai razionalismi nominalistici e dai devozionismi romantici, creazioni coreografiche, “apparati senz'anima, maschere di comunione” (NMI, 43). Liberi dalla tentazione o dalla pretesa di voler possedere senza camminare, di ottenere senza mendicare. Liberi dalla pigrizia di non voler più pensare profondamente e osservare altamente. Liberi dai condizionamenti ideologici di destra o di sinistra.

Ogni Sinodo deve essere veramente un *Itinerarium mentis in Deum e in corde Dei, dives in misericordia*, rivelato da Cristo. Quindi immersione piena, comunio-

nale, nel cammino che porta *a Dio*, che ci fa vivere *in Dio*, in quella dinamica evolutiva che parte dallo stare con Cristo, riposare nel suo cuore. Non abbiamo bisogno solo di regole, ma di senso: *tornare a Dio*.

Papa Benedetto XVI ha più volte ripetuto, in diversi modi, che una società nella quale Dio è assente, dove si vive come se Lui non esistesse, è una società che perde il suo criterio, il senso, la misura dell'umano. Gesù ci rivela pienamente l'immagine di Dio, invitandoci a compiere con lui un cammino. Lo stesso papa emerito ha scritto: «Del resto, sin dall'inizio il cristianesimo è stato descritto con la parola *hodòs*. La fede è un cammino, un modo di vivere. Nella Chiesa antica, rispetto a una cultura sempre più depravata, fu istituito il catecumenato come spazio di esistenza nel quale quel che era specifico e nuovo del modo di vivere cristiano veniva insegnato e anche salvaguardato rispetto al modo di vivere comune. Penso che anche oggi sia necessario qualcosa di simile a comunità catecumenali affinché la vita cristiana possa affermarsi nella sua peculiarità».

Ha detto padre Raniero Cantalamessa: «Prima di Cristo la profezia consisteva essenzialmente nell'annunciare una salvezza futura “negli ultimi giorni”, dopo di lui consiste nel rivelare al mondo la presenza di Cristo, un gridare con Giovanni Battista: “In mezzo a voi c'è uno che voi non conoscete”» (Gv 1,26).

Papa Francesco ci ripete che oggi siamo chiamati non solo a escogitare idee e progetti, con creatività e audacia, ma, soprattutto, come Maria SS., a “lottare per dare carne al Vangelo”. Il senso della nostra storia, il senso del nostro vivere.

Da religiosi occasionali e tradizionali, dobbiamo passare a credenti abituali e fattuali, nel significato di acquisire quegli *habitus*, corroborati da contenuti solidi, che permettono di agire coerentemente e attivamente nella quotidianità. Fare sinodo oggi significa riconoscere che ci sono vie da ristrutturare o del tutto da riscoprire. Non viaggiamo più sui binari consolidati della *societas christiana*, né sulle buone abitudini della *devotio christiana*, né sugli schemi catechetici immutabili delle *doctrina christiana*.

Provocati, forse maieuticamente, dagli slogan di moda ecclesiastica e teologica, come *la Chiesa che sogniamo*, c'è solo da capire che una Chiesa sempre “lieta di testimoniare il Vangelo”, resta quella fondata da Gesù: cioè quella fondata sulla “pietra” di Pietro (roccia), e non sui “sogni” di Pietro. Anzi, quelli, Gesù li smonta più volte, fino ad un *egressus foras flevit amare* (Lc 22,61-62). L'insoddisfazione del presente, l'inquietudine e la tensione verso il migliore e il perfetto, esprimono la nostra natura escatologica. Non cerchiamo una primavera stagionale, ma una “perenne primavera”. Non tendiamo le mani verso gli altri per avere dei doni, che sazino provvisoriamente ed episodicamente la nostra fame terrena, ma verso l'Altro, il Totalmente Altro e Totalmente Prossimo, per avere il Dono dei Doni. Urge certamente l'essenziale, perché c'è ricerca indifferibile

dell'autentico. Non cerchiamo la novità, ma la verità. Non cerchiamo l'antico, ma l'autentico. Non cerchiamo l'inedito, ma l'originale.

I contenuti restano. Cambiamo i metodi, inevitabilmente. Gesù parlava in parabole, oggi avrebbe utilizzato un cineforum. Papa Francesco, incontrando il clero, i religiosi e i seminaristi, nel 2018, a Palermo in occasione del venticinquesimo della morte del beato Pino Puglisi, ha detto: «Andiamo incontro alle persone con la semplicità di chi le vuole amare con Gesù nel cuore, senza progetti faraonici, senza cavalcare le mode del momento. Alla nostra età, ne abbiamo visti tanti di progetti pastorali faraonici... Cosa hanno fatto? Niente! I progetti pastorali, i piani pastorali sono necessari, ma come mezzo, un mezzo per aiutare la prossimità, la predicazione del Vangelo, ma di per sé stessi non servono. La via dell'incontro, dell'ascolto, della condivisione è la via della Chiesa».

Il mezzo non può essere confuso con il fine della nostra pastorale, che resta, nella prospettiva del Regno veniente, la signoria sociale di Gesù Cristo, la pietà autentica, la verità evangelica come la risposta alle inquietudini dell'uomo, mediante la Chiesa, madre e maestra.

Ecco perché un cammino sinodale, oggi, procedendo tra sogni e realtà, ricordi e speranze, rugiate mattutine e tempeste pomeridiane, ha come essenziali punti di riferimento, a nostro modesto giudizio, tre dimensioni, che brevemente enunciamo, contenuti da attualizzare non obliare, da ricontestualizzare non emarginare, da promuovere non da sopprimere, per l'uomo del nostro tempo:

Primo: *Identità*. Siamo luce e sale della terra, per “fare di Cristo il cuore del mondo”. «Il mondo diventa tanto più *indifferente* quanto più i cattolici rifiutano di essere *differenti*» (Joseph Vandrissé).

Secondo: *Spiritualità*. L'insopprimibile umana e spirituale necessità della *devotio*, *pietas*, *admiratio*, *contemplatio* nell'*iter* della vita. Escatologia in atto. Scriveva il beato Francesco Mottola: «E' la preghiera che ci darà delle cose la visione più vera: vedremo tutto in Dio e conseguentemente ameremo tutto in Lui».

Terzo: *Dialogicità*. Comunicare la vita, ha bisogno di “principi e fondamenti”, di parole vitali, che echeggiano il vagito della nascita, il lamento dell'agonia, il grido della risurrezione, parole che si sono fatte carne. «Una Chiesa più povera di dottrina non è più pastorale, è solo più ignorante, e quindi più soggetta alle pressioni del potente di turno» (card. Carlo Caffarra).

*Il Direttore*



ANTONIO CARAGLIU

## Il diritto di morire

## Critica alla difesa filosofico-giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria di Giovanni Fornero

«Se uno osserva le mie parole non vedrà mai la morte»

Gv 8:51

*Introduzione*

Nel suo ultimo saggio, *Indisponibilità e disponibilità della vita. Una difesa filosofico-giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria* (Utet, Torino 2020, pp. 812)<sup>1</sup>, Giovanni Fornero realizza in maniera veramente brillante gli ideali di documentazione, rigore concettuale e chiarezza espositiva che dichiara nella Prefazione. La sua capacità di trattare in maniera perspicua e mai pedante questioni di indubbia complessità è ammirevole. Come ammirevoli sono la precisione e la completezza con le quali egli illustra tutte le posizioni teoriche in campo, offrendo in tal modo al lettore la possibilità di maturare una posizione personale.

Fornero identifica due modelli teorici di riferimento circa la questione del rapporto tra il soggetto e la propria vita:

- il modello indisponibilista, secondo il quale l'individuo può disporre liberamente dei propri *modi d'essere*, ma è privo della disponibilità del proprio *essere* o *non essere*, ovvero della facoltà morale di procurarsi la morte;
- il modello disponibilista, secondo il quale il diritto alla vita, concepito unitamente a quello di autodeterminazione, è comprensivo sia del diritto di vivere sia del diritto di non vivere.

Il valore ricognitivo di questi due modelli nell'esposizione dell'articolato dibattito circa la validità e la disciplina delle cosiddette scelte di fine vita è indub-

<sup>1</sup> Quando cito il saggio di Fornero mi limito a riportare tra parentesi, nel testo, il numero della pagina corrispondente, senza specificare ogni volta per esteso i riferimenti bibliografici in nota.

bio. Ritengo, tuttavia, che l'impostazione veicolata da tale suddivisione inibisca lo sviluppo della riflessione, irrigidendola nella considerazione del conflitto valoriale tra vita e autodeterminazione. Un conflitto che il "disponibilista" Fornero risolve nel riferimento ad una concezione "umana" di vita, nella quale il momento della morte possa essere oggetto di scelta da parte del singolo.

Ma la facoltà di scegliere quando morire può essere concepita come un diritto di libertà, ovvero come un diritto di non interferenza da parte di terzi nel godimento di un proprio bene? E qual è il bene il cui godimento è assicurato da questo diritto?

Sono questi gli interrogativi alla luce dei quali svolgo la mia critica alla categorizzazione del diritto di morire di Fornero, cercando di evidenziare le implicazioni logico-giuridiche che operano oltre l'apparente immediatezza dei valori proclamati.

### 1. *Il diritto alla morte medicalmente assistita*

**1.1** Fornero definisce il diritto di morire come «*il diritto, di fronte a determinate sofferenze vissute come lesive della propria idea di dignità, di congedarsi volontariamente dalla propria vita, sia per mano propria sia con l'intervento di altri*. Dove la presenza dell'espressione "in determinate circostanze"<sup>2</sup> esclude, in sintonia con il sentire filosofico-giuridico moderno, l'idea di un *illimitato* diritto di morire lecitamente esercitabile in *qualsiasi* circostanza» (p. 133).

In questa definizione possiamo distinguere:

1. un fattore "forte", costituito dal diritto di determinare temporalmente la propria morte;
2. un fattore "debole", costituito dalla condizione che circoscrive la possibilità di esercitare lecitamente questa pretesa, ovvero la presenza di "sofferenze vissute come lesive della propria dignità", la cui giustificazione riposa in un "sentimento filosofico-giuridico moderno" di tutta evidenza privo della forza razionale del principio di autodeterminazione.

Il diritto di morire può esplicarsi in due forme: "per mano propria" o "con l'intervento di altri". Ovvero, riferendoci alla morte medicalmente assistita, per mezzo del suicidio assistito o dell'eutanasia consensuale. Ciò che differisce in queste due forme è il ruolo causale della condotta del medico. Nella prima egli fornisce al paziente un farmaco in grado di procurarne la morte, ma è il paziente che, assumendo il farmaco, la determina. Nella seconda è il medico a deter-

<sup>2</sup> Ad essere precisi può rilevarsi come l'espressione "in determinate circostanze" non ricorre nella definizione del diritto di morire di Fornero, ma è agevole comprendere come essa faccia riferimento alle "determinate sofferenze vissute come lesive della propria idea di dignità".

minarla: se lo fa in modo diretto, ad esempio iniettando un farmaco letale, si parla di eutanasia attiva; se, invece, lo fa in modo indiretto, ad esempio sospendendo una terapia di sostegno vitale come l'idratazione e l'alimentazione artificiali, si parla di eutanasia passiva.

Fornero ritiene che l'eutanasia consensuale sia, in un'ottica *fenomenologico-esistenziale* e non riduttivamente *naturalistica*, una sorta di «suicidio per mano altrui» (p. 755), in quanto il suo *sensu complessivo* «non è quello di un atto di disposizione, da parte del medico, della vita del paziente, bensì di un atto di autodisposizione – sia pure realizzato *tramite* terzi – da parte del paziente» (p. 570).

Invero tale tesi contraddice principi di teoria generale del reato che non sono liquidabili come l'espressione di una logica riduttivamente naturalistica. L'azione del medico, infatti, è dotata di “coscienza e volontà” (art. 42 c. I c.p.)<sup>3</sup> ed è qualificata dalla volontà cosciente dell'evento (art. 43 c.p.). Il fatto che la sua volontà si incontri con quella del paziente non consente di considerarla assorbita in quest'ultima.

Questi aspetti del diritto penale sono ben presenti a Fornero, il quale dimostra una profonda conoscenza dei principi giuridici ed una solida padronanza della loro logica interna. Ciò che intendo mettere in rilievo è come la sua lettura, fatta valere in nome di un superiore “senso complessivo”, censuri *dati di realtà* rilevanti in un'ottica sia penalistica sia in senso lato etica, con la conseguenza di risultare, essa sì, riduttiva.

**1.2** Fornero, coerentemente con questa lettura, qualifica il diritto alla morte assistita come un diritto negativo di libertà. Tale qualificazione è tuttavia incongruente rispetto al suo contenuto, la prestazione del medico, la quale perfeziona un reato: o l'aiuto al suicidio *ex* art. 580 c.p., nel caso di suicidio assistito, o l'omicidio del consenziente *ex* art. 579 c.p., nel caso di eutanasia volontaria. Per disinnescare la rilevanza penale della condotta del sanitario è necessario escluderne l'antigiuridicità attraverso una causa di giustificazione, quella del consenso dell'avente diritto (art. 50 c.p.), che si estenderebbe ai casi di morte assistita in presenza di determinate circostanze (quali una malattia terminale o una grave invalidità) ed in virtù del consenso del paziente, espresso attraverso forme volte a garantirne il carattere libero e informato.

Invocare in questi casi la non interferenza da parte di terzi significa rivendicare il carattere non punibile, e quindi non impedibile, della condotta del medico. Ma qui non viene in rilievo *solo* una sfera personale del soggetto. Il consenso prestato dal paziente è, infatti, un *atto giuridico non negoziale*: l'incontro tra la

<sup>3</sup> Si tratta del requisito della *suitas*, che vale a rendere la condotta umana un'azione e non un mero riflesso automatico o una reazione fisiologica. Si vedano sul tema Giuliano BALBI, *La volontà e il rischio penale d'azione*, Jovene Editore, Napoli 1995; Massimo Luigi FERRANTE, *La "suitas" nel sistema penale italiano*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010.

volontà del paziente e quella del sanitario non perfeziona un negozio tra privati di carattere patrimoniale per il quale si possa invocare la non interferenza dei pubblici poteri.

La fondatezza di tali eccezioni è indirettamente confermata dallo stesso Fornero, il quale se da una parte qualifica il diritto alla morte assistita come un diritto di libertà «principalmente definito dall'aver come contenuto una astensione (da parte dei terzi e dei pubblici poteri)», dall'altra critica «la rigida dicotomia tradizionale, evidenziata tra gli altri da Bobbio, per cui i diritti di libertà, in quanto geneticamente e strutturalmente negativi, corrisponderebbero a “un non fare” dello Stato» (p. 775)<sup>4</sup>. Infatti, «anche i diritti di libertà hanno bisogno di un corredo di prestazioni statali positive e di una serie di interventi pubblici agevolativi non solo per essere garantiti ma anche per essere fruiti». Questo vale «anche per il diritto di libertà alla morte assistita, il quale, per potere essere adeguatamente esercitato, richiede anche una componente prestazionale, ossia un fare positivo dello Stato e dell'assistenza sanitaria, con relativa mobilitazione di risorse pubbliche» (p. 776).

L'eccezione secondo la quale qualsiasi diritto, anche negativo, necessita di strutture pubbliche per essere garantito si basa su una considerazione del generale contesto economico e istituzionale che *prescinde* dallo specifico contenuto del diritto. Ma è proprio nel riferimento al contenuto che la distinzione tra diritti negativi e diritti positivi ha il proprio fondamento logico. In definitiva, Fornero qualifica il diritto alla morte assistita come un diritto di libertà per esaltarne la cogenza valoriale; ma, di fatto, esso non è equiparabile, per contenuto e struttura, ad un diritto individuale di libertà.

**1.3** La prestazione sanitaria assume rilievo anche sotto un altro aspetto: al diritto del paziente corrisponde un obbligo di esecuzione del medico?

Fornero lo esclude: la libertà del paziente deve coesistere con la libertà dei medici. Al diritto del paziente corrisponde, pertanto, non il dovere di adempimento di ogni singolo medico, ma l'obbligo di ogni struttura sanitaria di rendere disponibile un medico che non si avvalga del diritto all'obiezione di coscienza.

Le ipotesi di obiezione di coscienza sono sempre problematiche per l'ordinamento perché condizionano l'efficacia cogente delle previsioni legislati-

<sup>4</sup> «I diritti di libertà obbligano lo stato a un comportamento meramente negativo, cioè a non impedire spazi personali di libertà, come praticare la religione di cui si è convinti o non praticarne nessuna, o l'esprimere la propria opinione politica; i diritti sociali obbligano lo stato, come rappresentante dell'intera collettività, a intervenire positivamente nel creare istituti atti a rendere di fatto possibili l'accesso all'istruzione, l'esercizio di un lavoro, la cura della propria salute» (Norberto BOBBIO (1996), *Elementi di politica. Antologia*, a cura di Pietro POLITO, Einaudi, Torino 2014<sup>II</sup>, p. 244)

ve all'accettazione delle medesime da parte dei consociati. Esse, in prima battuta, disciplinano il conflitto tra il valore generale e coesivo della legge e la coscienza degli obiettori; ma, più radicalmente, esse presuppongono sempre un *conflitto oggettivo* tra due valori di rango costituzionale. Un conflitto nel quale il legislatore, da una parte, stabilisce, a determinate condizioni, la prevalenza di un diritto rispetto ad un altro, dall'altra, consente al consociato l'obiezione di coscienza al proprio coinvolgimento personale nella lesione del bene oggetto di tutela del diritto soccombente<sup>5</sup>.

Quali sono, quindi, i due valori riconosciuti dall'ordinamento che entrano in conflitto nei casi di morte medicalmente assistita?

Si sarebbe tentati di rispondere: il valore della vita ed il valore dell'autodeterminazione. Ma, così dicendo, mancheremmo di precisione. Fornero condiziona il diritto di morire a «determinate sofferenze vissute come lesive della propria idea di dignità». Il conflitto è allora tra il valore della vita ed il valore della propria dignità. Ma anche qui è necessario precisare: non si tratta di una dignità oggettivamente intesa, ma della «propria idea di dignità», lesa dalle «sofferenze vissute», ovvero dalle sofferenze veicolate da una vita deteriorata. Conflitto *oggettivo* può esservi solo tra il valore della vita e il valore dell'*idea soggettiva* di dignità.

Quindi, nei casi di morte assistita, il legislatore riconosce al paziente il diritto di far prevalere il valore della propria *idea di dignità* sul *valore della vita* e al medico la possibilità di dissentire da questo giudizio di prevalenza in virtù del diritto all'obiezione di coscienza.

**1.4** L'attribuzione di un valore normativo all'idea soggettiva di dignità costituisce il punto di riferimento teorico dei «disponibilisti». Ad essa si contrappone la considerazione normativa dell'idea ontologica di dignità propria degli «indisponibilisti», in virtù della quale essi impongono il divieto di uccidersi e farsi uccidere. In questo modo a chi non vuole vivere viene imposto di continuare a vivere, ma, rileva Fornero, «*obbligare a vivere chi desidera morire risulta altrettanto inaccettabile quanto far morire chi desidera vivere*» (p. 414)<sup>6</sup>.

Tale conclusione conferma quanto evidenziato all'inizio del capitolo: nella definizione di Fornero il diritto di determinare temporalmente la propria morte è un fattore assolutamente predominante sotto l'aspetto logico-razionale rispetto ai limiti entro i quali può essere circoscritto. Infatti, se una persona desidera

<sup>5</sup> Luciano EUSEBI, *Presupposti giuridici dell'obiezione di coscienza*, 2012, in <http://www.scienzaevita.org/materiale/Newsletter58.pdf>

<sup>6</sup> Seneca il Retore, padre del filosofo Seneca, esprime la stessa considerazione: «Quelli che uccidono coloro i quali vogliono vivere non sono più crudeli di quelli che non permettono a chi lo voglia di morire»; «*Non magis crudelis sunt qui volentes vivere occidunt, quam qui volentes mori non sinunt*» SENECA MAIOR, *Controversiae*, 8.4

morire perché dovrebbe essere impedita nel realizzare il proprio proposito fuori dei limitati casi contemplati dalla legge? Obbligare una persona a vivere contro la sua volontà non è *sempre* immorale? Stabilire diversamente non determinerebbe delle inaccettabili discriminazioni?

Alla luce di questi rilievi emerge l'intrinseca e inevitabile tendenza di ogni ordinamento che legittimi l'eutanasia consensuale ad estendere i casi ammessi, se non per via legislativa, per via giurisprudenziale. Ed è quanto riconosce lo stesso Fornero, il quale, alla luce dell'"abisso logico" che separa l'eutanasia consensuale da quella non consensuale, critica l'argomento del "pendio scivoloso": «*se per pendio scivoloso si intende la propensione a estendere la possibilità di accedere alla morte assistita a un maggior numero di cittadini competenti, allora non si tratta necessariamente di un (deprecabile) fatto negativo, ma di un possibile e ragionevole adeguamento della prassi ai criteri democratici di eguaglianza e a nuove esigenze sociali*» (p. 535).

In definitiva, il riconoscimento di limiti e condizioni al diritto di morire, giustificati da un generico e concettualmente vacuo "sentimento filosofico-giuridico moderno", ha un significato squisitamente tattico: si tratta di un omaggio ai residui tabù delle persone onde conquistarne il favore rispetto ad una legalizzazione, almeno parziale, dell'eutanasia volontaria, nella fiduciosa attesa di un riconoscimento progressivamente sempre più esteso del diritto di procurarsi la morte, condizionato nel suo esercizio dalla sola volontà del soggetto.

## 2. Il diritto al suicidio

**2.1** Sin qui ci siamo limitati a considerare l'oggetto primario di analisi dello studio di Fornero, ovvero il diritto alla morte medicalmente assistita. Ma che dire quando l'individuo realizza autonomamente, senza il concorso neppure morale di un terzo, il proprio desiderio di morte? Può qualificarsi il suicidio come l'esercizio di un diritto soggettivo? L'intervento di un terzo volto a impedirne il compimento non costituirebbe un'interferenza illecita, un'illegittima costrizione, una violenza?

È evidente il nesso tra i due temi: se il suicidio è lecito, l'interdizione etica dell'aiuto al suicidio e dell'eutanasia consensuale perde in misura sensibile forza di legittimazione.

Fornero offre una pregevole panoramica generale delle dottrine giuridiche italiane sul suicidio nel capitolo quinto della sua opera. Vale richiamarla sinteticamente in questa sede (con l'avvertenza che omettiamo alcuni studiosi ricordati dall'Autore).

Cesare Beccaria (1738-1794) denuncia l'inefficacia politico-criminale delle sanzioni contro la famiglia ed il patrimonio del suicida in quanto, essendo dirette ad una persona che odia la vita al punto da preferirvi un'infelicità eterna, risultano prive di qualsiasi forza dissuasiva. Analogamente Gaetano Filangieri (1753-1788), pur considerando illecito il suicidio, condanna le leggi che lo puniscono come inutili ed ingiuste. Enrico Altavilla (1883-1968), alla luce della disciplina contenuta nel Codice Rocco (promulgato nel 1930 e tutt'ora vigente), definisce il suicidio un illecito, non punito per ragioni di politica criminale, ma, allo stesso tempo, non tollerato in quanto, violando il dovere di permanere nello Stato, turba l'ordine giuridico della società. Di qui il dovere dei terzi e dell'Autorità di prevenirlo e contrastarlo<sup>7</sup>.

Per Vincenzo Vitale (1955) il suicidio, troncando ogni possibile rapporto intersoggettivo, contraddice il diritto nella sua espressione originaria. La sua non sanzionabilità non è motivata da ragioni politico-criminali, ma logico-ontologiche: «l'antigiuridicità *strutturale* non consente *punibilità*»<sup>8</sup>. Dello stesso tenore è la posizione di Francesco D'Agostino (1946) secondo il quale il suicida nega la relazionalità e tronca la propria identità biologica a causa della perdita di quella psicologica<sup>9</sup>. Ferrando Mantovani (1933) lo definisce un fatto giuridicamente tollerato: un disvalore, offensivo del bene indisponibile della vita, non sanzionato per ragioni di mera opportunità, ma non autorizzato né garantito dall'ordinamento<sup>10</sup>.

Adolfo Ravà (1879-1957) lo concepisce come un atto giuridicamente indifferente in quanto, esaurendosi “nella cerchia della persona”, sfugge alla presa del diritto, il quale è un “rapporto esterno”<sup>11</sup>. Al contrario l'aiuto al suicidio è «contemplato dal diritto e punito, in quanto implica una relazione tra due individui»<sup>12</sup>. Vincenzo Manzini (1872-1957) rileva il venir meno dell'indifferenza giuridica nei casi in cui esso produca effetti pericolosi o dannosi nei confronti di terzi.

<sup>7</sup> Enrico ALTAVILLA, *Il suicidio nella psicologia, nella indagine giudiziaria e nel diritto (pubblico, penale, civile e commerciale)*, Morano, Napoli 1932

<sup>8</sup> Vincenzo VITALE, *L'antigiuridicità «strutturale» del suicidio* (1983), in AA.VV., *Diritto e corporeità. Prospettive filosofiche e profili giuridici della disponibilità del corpo umano*, Studi raccolti da Francesco D'AGOSTINO, Jaka Book, Milano 1984, p. 143

<sup>9</sup> Francesco D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1996, p. 205 nota 18

<sup>10</sup> Ferrando MANTOVANI, *Diritto penale. Parte speciale. Delitti contro la persona*, Cedam, Padova 2013, vol I, pp. 124-125

<sup>11</sup> Adolfo RAVÀ, *I diritti sulla propria persona. Nella scienza e nella filosofia del diritto*, Fratelli Bocca editori, Torino 1901, p. 125.

<sup>12</sup> IDEM, *Lezioni di filosofia del diritto*, Vol. III, *Il concetto del diritto*, CEDAM, Padova 1937, p. 137. Questa citazione, a differenza di tutte quelle riportate in questo capitolo 2.2, non è riportata da Fornero nel capitolo quinto della sua opera.

Paolo Barile (1917-2000) lo definisce un atto di libertà garantito dalla Costituzione, dissuadibile solo qualora ricorrano ragioni per ritenerlo ispirato da motivi transeunti: fuori da questa ipotesi si perfezionerebbe un atto di violenza<sup>13</sup>. Per Sergio Seminara (1956) il suicidio costituisce una libertà di fatto da contemperarsi con la prospettiva solidaristica, la quale impone di scoraggiarlo<sup>14</sup>. Di qui la sua “azionabilità limitata”, che vale a renderla una mera facoltà, un “diritto flebile”<sup>15</sup>.

Per Luigi Stortoni (1946), invece, il suicidio è oggetto di un «diritto inviolabile dell'uomo riconosciuto e garantito dall'ordinamento giuridico ai sensi dell'art. 2 della Carta costituzionale e non da esso concesso»<sup>16</sup>. Giuseppe Ugo Rescigno (1939) sostiene che «il mero fatto di togliersi la vita, senza produrre alcun danno a carico di altri, e senza coinvolgere in alcun modo altri, in Italia, ed in generale negli ordinamenti moderni, giuridicamente costituisce esercizio lecito di libertà (e cioè giuridicamente, rientra tra i diritti di libertà)»<sup>17</sup>.

**2.2** Possiamo notare come gli studiosi che riconducono il suicidio all'esercizio di un diritto di libertà si avvalgano di due argomenti fondamentali:

- il suicidio esprime la personalità morale del suo autore;
- il suicidio non determina, perlomeno in modo diretto ed immediato, danni a terzi, ragione per la quale le interferenze che superino la soglia di un ragionevole e pacato tentativo di dissuasione devono considerarsi illecite.

La prospettiva filosofica che anima tali rilievi è quella elaborata da John Stuart Mill (1806 – 1873) nella sua celebre opera *On Liberty* (1859). Per Mill non è lecito limitare la libertà di una persona la cui condotta non causi danno al prossimo:

«Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la

<sup>13</sup> Paolo BARILE, *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, il Mulino, Bologna 1984, p. 59

<sup>14</sup> Sergio SEMINARA, *Riflessioni in tema di suicidio e di eutanasia*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1995, pp. 670-727

<sup>15</sup> Sergio SEMINARA, *La dimensione del corpo nel diritto penale*, in *Trattato di biodiritto. Il governo del corpo*, diretto da Sergio RODOTÀ, Paolo ZATTI, tomo I, Giuffrè, Milano 2011, p. 195

<sup>16</sup> Luigi STORTONI, *Riflessioni in tema di eutanasia*, in S. CANESTRARI, G. CIMBALO, G. PAPPALARDO (a cura di), *Eutanasia e diritto. Confronto tra discipline*, Giappichelli, Torino 2003, p. 89

<sup>17</sup> Giuseppe Ugo RESCIGNO, *Dal diritto di rifiutare un determinato trattamento sanitario secondo l'art. 32, Co. 2, Cost., al principio di autodeterminazione intorno alla propria vita*, in *Diritto pubblico*, 2008, p. 104

sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano»<sup>18</sup>

È il cosiddetto *Harm to others Principle*, il “principio del danno ad altri”, in virtù del quale molti filosofi e giuristi contemporanei concepiscono il suicidio e l'eutanasia consensuale come l'esercizio di un diritto di libertà. Eppure, nonostante questa paternità filosofico-giuridica, Mill del suicidio non parla. Verosimilmente egli percepiva una *difficoltà logica* nel sussumerlo in un diritto di libertà. Questa interpretazione mi sembra plausibile alla luce della posizione che egli assume riguardo la vendita di sé come schiavo. Mill ritiene che il *vincolo irrevocabile* da essa istituito contraddica la libertà: «il principio della libertà non può ammettere che si sia liberi di non essere liberi: non è libertà potersi privare della libertà»<sup>19</sup>. Quindi egli concepisce la libertà come un *bene non negoziabile* che limita, in determinati casi, la sovranità dell'individuo.

Si può rilevare che il suicidio, a differenza della vendita di sé, non è un negozio, ma, come la vendita di sé, ha un carattere irrevocabile. Anzi, la sua irrevocabilità è ancor più radicale e definitiva se si considera che uno schiavo può sempre essere affrancato, mentre un suicida non può tornare in vita. Certo, mentre nella vendita di sé la persona vincola una vita futura, nel suicidio, invece, interrompendosi la vita, questo vincolo non sussiste. Ma, considerato che la permanenza in vita è una condizione necessaria della possibilità di agire, procurandosi la morte non si abdica oltre che alla vita anche alla propria libertà?

A me pare che siano stati tali interrogativi, forieri di inquietanti implicazioni sistematiche, ad avere indotto Mill ad evitare di prendere in esame il caso più emblematico di condotta autolesiva. Ma, a prescindere dalla determinazione della sua posizione filosofica, è significativo chiedersi la ragione di quell'apparente paradosso in base al quale un libero atto di disposizione di sé può contraddire la propria libertà.

La questione è essenzialmente giuridica ed ha a che fare con il carattere specifico dei beni che vengono lesi. La libertà e la vita appartengono in maniera costitutiva al loro possessore, in quanto sono insuscetibili di essere trasferiti da una persona ad un'altra. Essi sono *beni inalienabili*<sup>20</sup>. L'ontologica inalienabilità è

<sup>18</sup> John Stuart MILL, *Saggio sulla libertà*, Prefazione di Giulio GIORELLO e Marco MONDADORI, Postfazione di Giulio GIORELLO, tr. it. Stefano MAGISTRETTI, il Saggiatore S.r.l., Milano 2014, III ristampa, Cremona 2019, p. 28

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 124

<sup>20</sup> Lo rileva Ugo GROZIO (1583 – 1645), il fondatore della moderna scuola del diritto razionale, ne *L'introduzione alla giurisprudenza olandese* (1631). I beni alienabili sono quelli che «per loro natura possono appartenere a una persona come a un'altra», mentre i beni inalienabili sono quelli che «appartengono a nessun altro, quali la vita, il corpo, la libertà, l'onore» (*The jurisprudence of Holland*, vol. I, con traduzione e note a cura di R. W. Lee e D. C. I. Rhodes, At the Cla-

significativa del rapporto di immanenza con la personalità del soggetto. È in ragione della natura di questo rapporto che i diritti che hanno ad oggetto questi beni sono definiti *personalissimi* e sono tendenzialmente riconosciuti dagli ordinamenti positivi, in misura e in modi differenti, come *indisponibili*<sup>21</sup>. È alla luce della natura peculiare di questi beni che risulta intellegibile la *discontinuità* che possiamo riscontrare nel passaggio dalla libertà come pretesa di non interferenza degli altri nell'esercizio dei propri diritti alla libertà come potere di disposizione sulla propria persona, quando questo potere si esplica in condotte autolesive, ovvero lesive, in maniera immediata e diretta, dei propri beni inalienabili.

La tesi secondo la quale l'atto di uccidersi o di farsi uccidere con il proprio consenso corrisponde all'esercizio di un *diritto soggettivo di libertà* appare plausibile alla luce del fatto che l'interdizione ad uccidersi e a farsi uccidere costituisce un *limite* alla libertà di agire. Ma ciò che appare plausibile ad una prima impressione presenta, ad un più attento esame, significative difficoltà concettuali. Lo stesso Fornero riconosce che «la costellazione semantica rappresentata dall'espressione “diritto di morire” continua a dare luogo a complessi problemi di categorizzazione» (p. 131).

Per significare il diritto di morire Fornero parla di diritto di “congedarsi”, di “separarsi”, di “accomiatarsi” volontariamente dalla propria vita, e stigmatizza l'impedimento a queste azioni come determinante uno stato di costrizione del soggetto. Egli assimila così la libertà di procurarsi la morte alla libertà di movimento ed il suo impedimento ad un atto di sequestro. In questa concezione la morte è rappresentata spazialmente come una soglia che il soggetto può e, qualora lo desideri, ha il *diritto* di oltrepassare. Il punto è che, nell'oltrepassare questa soglia, anche qualora si creda nell'immortalità dell'anima, la soggettività giuridica si estingue e si apre la successione, ovvero il trasferimento della titolarità nei rapporti giuridici attivi e passivi del deceduto.

Nella costruzione teorica del diritto di morire, invece, si presuppone la permanenza, nel passaggio dalla vita alla morte, della soggettività del suo titolare. Detto altrimenti: nel momento in cui riconduco l'atto di procurarmi la morte all'esercizio di un diritto soggettivo presuppongo, in maniera implicita e criticamente non avvertita, la mia permanenza come soggetto di diritto oltre l'evento morte. Ma questa presupposizione costituisce una vera e propria *contraddizione logico-giuridica*.

rendon press, Oxford 1926, pp. 71-73, citato in Richard PIPES, *Proprietà e diritto* (1999), trad. it. di Lucilla CONGIU, Lindau s.r.l., Torino 2008, p. 53)

<sup>21</sup> Vale evidenziare che mentre l'*inalienabilità* è una *qualificazione logica*, che denota il carattere categoriale dei *beni* della vita e della libertà rispetto alla soggettività della persona, l'*indisponibilità* è una *qualificazione deontologica* che si riferisce ai *diritti* alla vita e alla libertà.

Non solo. L'interdizione ad uccidersi è un limite alla libertà di agire che non determina uno "stato di costrizione", così come non lo determina l'interdizione ad uccidere un'altra persona. *La permanenza in vita, infatti, non è un'attività, ma il presupposto biologico-organico di ogni agire umano.* Il "continuare a vivere" non può, quindi, essere assimilato ad un'azione imposta a chi desidera morire. Ne segue che colui che uccide chi desidera vivere non è paragonabile a colui che impedisce il suicidio di chi desidera morire. Il primo *distrugge* in maniera irreversibile la vita della vittima; il secondo *limita la libertà* di colui che vuole realizzare il proprio desiderio di morte salvaguardando così la sua vita e, con essa, la sua *possibilità* di agire, che è la condizione logica della sua libertà.

*3. Il diritto di procurarsi la morte: autodeterminazione, libera manifestazione della propria personalità, sovranità*

**3.1** Il suicidio determina un danno affatto peculiare in quanto estingue la soggettività del suo autore. La pretesa di elevarlo ad oggetto di un diritto soggettivo corrisponde ad una pretesa di non interferenza da parte di terzi. Nonostante ciò esso non può essere concepito come l'esercizio di un diritto soggettivo di libertà. E non per ragioni valoriali (il carattere assoluto del diritto alla vita), ma, innanzitutto, per le ragioni di costruzione concettuale che abbiamo chiarito sopra, ovvero la contraddizione logico-giuridica della presupposizione della permanenza della soggettività nel passaggio dalla vita alla morte del suo autore. Una contraddizione che ricorre in tutte le forme di diritto di morire.

Tale contraddizione non ricorre, invece, nel diritto di rifiutare le terapie, anche qualora il rifiuto comporti un *rischio mortale*.

Fornero sostiene che, con il rifiuto delle terapie, si fa valere un *diritto di lasciarsi morire* che è «una manifestazione, anche se non l'unica, del diritto di morire» (p. 217). Per sostenere ciò egli valorizza il ruolo del desiderio del soggetto: dal momento che, rifiutando le terapie, la persona talora esprime il *desiderio di morire*, il rifiuto delle terapie può essere compreso nel più ampio *diritto di morire*. Ma, a prescindere dal fine ultimo della decisione o dal desiderio che la anima, permane una fondamentale differenza nell'*oggetto della pretesa* (che costituisce l'elemento qualificante sotto l'aspetto giuridico). Mentre, infatti, nel diritto di rifiutare le terapie la pretesa ha ad oggetto la non interferenza di interventi di terzi sul proprio corpo, nel diritto di procurarsi la morte la pretesa ha ad oggetto una condotta positiva, direttamente causativa della morte. Nel primo caso, quello del diritto di rifiutare le cure, ci manteniamo nel paradigma di un diritto negativo di libertà, nel secondo caso, quello del diritto di procurarsi la morte, no.

Tra il diritto di rifiutare le terapie ed il diritto di procurarsi la morte non vi è, quindi, *omogeneità logica*. In entrambi i casi viene fatta valere un'istanza di autodecisione, ovvero la pretesa di esaudire il proprio desiderio. Ma la valorizzazione del desiderio, come abbiamo rilevato sopra, oscura la cognizione della specifica strutturazione giuridica delle pretese.

**3.2** La pretesa di autodeterminazione talora assume la veste di una sorta di diritto all'identità, non governato però da criteri oggettivi, ma dal desiderio elevato ad espressione della personalità morale del soggetto. Di qui l'*identificazione del diritto di morire con il diritto alla libera manifestazione della propria personalità morale*. È la stessa giustificazione che abbiamo riscontrato negli studiosi che sussumono il suicidio in un diritto di libertà.

La prospettiva di Francesco D'Agostino, che riconduce il desiderio di sopprimere l'identità biologica ad un indebolimento di quella psicologica, viene ribaltata. Nella realizzazione della pretesa di morire il soggetto fa prevalere il valore dell'identità su una vita divenuta sgradita, inaccettabile. La morte, incorporata nella volontà, pare non contrapporsi più alla propria identità.

Invero è difficile ravvisare un avvaloramento dell'identità nell'intenzionale soppressione della vita che, letteralmente, la anima. Ma, a prescindere da simili perplessità, rimane il *fatto* che la vita viene soppressa. E la considerazione giuridica non può ignorare o eludere questo *fatto*. Di qui il riconoscimento del conflitto oggettivo tra il diritto alla libera manifestazione della propria personalità ed il diritto alla vita. Un conflitto nel quale il primo potrebbe prevalere in virtù della causa di giustificazione dell'*esercizio del diritto*, disciplinata nell'ordinamento italiano nell'art. 51 c.p.<sup>22</sup>.

Com'è noto, le cause di giustificazione del reato, dette anche scriminanti o cause di liceità, sono un istituto che disciplina il *conflitto* tra l'interesse tutelato da una norma incriminatrice e l'interesse posto a fondamento della causa di giustificazione. L'ordinamento giuridico riconosce la *prevalenza* di quest'ultimo o perché manca un danno sociale conseguente alla condotta lesiva o perché, in presenza di talune situazioni, un determinato comportamento è ritenuto insigibibile<sup>23</sup>.

Così, ad esempio, le operazioni chirurgiche, che possono provocare un'intensa sofferenza postoperatoria e risolversi, nonostante il rispetto della migliore arte medica, in un esito infausto o solo parzialmente fausto, pur integrando sotto l'aspetto materiale e soggettivo il reato di lesioni personali, vengono scriminate, ovvero ritenute lecite, in virtù del riconoscimento della preva-

<sup>22</sup> Art. 51 c.p. – Esercizio di un diritto o adempimento di un dovere – «L'esercizio di un diritto o l'adempimento di un dovere imposto da una norma giuridica o da un ordine legittimo della pubblica Autorità, esclude la punibilità»

<sup>23</sup> Roberto GAROFOLI, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, Giuffrè, Milano 2006, p. 399

lenza dell'interesse alla salute, la cui tutela è oggetto di un diritto di rango costituzionale ai sensi dell'art. 32 Cost..

Allo stesso modo l'atto del sanitario che determini la morte del paziente con il suo assenso, pur integrando sotto l'aspetto materiale e soggettivo un omicidio, verrebbe scriminato, ovvero ritenuto lecito ai sensi dell'art. 51 c.p., in virtù del riconoscimento della prevalenza dell'interesse del paziente alla libera manifestazione della propria personalità, interesse che pare trovare tutela nell'art. 2 Cost., il quale “riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità”.

**3.3** Invero una simile ricostruzione risulta, ad un esame più avvertito, molto fragile. Se, infatti, nell'esercizio dei propri “diritti inviolabili” l'uomo manifesta la propria personalità, non ne segue che l'esigenza di manifestare la propria personalità sia un valore idoneo a giustificare qualsiasi atto. È la determinazione dei diritti a costituire la misura della liceità degli atti che esprimono la personalità morale del loro autore. Nell'assimilazione del diritto di morire al diritto di manifestare liberamente la propria personalità, invece, la necessità della prioritaria determinazione della liceità dell'atto viene elusa.

Giustificare l'atto di procurarsi la morte in nome della libera manifestazione della personalità significa rivendicare l'aderenza dell'esistenza al proprio *desiderio*. O meglio: l'aderenza al proprio desiderio dell'*immagine* della propria esistenza, ché l'atto di procurarsi la morte, di per sé, sigilla solo il tratto finale della vita. Eppure il pieno controllo sulla morte sembra rendere possibile il pieno controllo sulla vita: Fornero parla di autodeterminazione «nei confronti della vita nella sua globalità» (p. 103). Ma, di fatto, non si tratta della *vita reale*. Si tratta della vita trasfigurata nell'*immagine di sé*. Il diritto di procurarsi la morte corrisponde così al diritto di determinare la propria *immagine definitiva*. Un'immagine che può essere impressa e in un certo modo animata nella memoria di coloro che ci sopravvivono.

In tale concezione dell'esistenza sembra di avvertire gli echi ideali di certa filosofia classica pagana. Siamo, tuttavia, ben lontani dalla tensione etica di *exitus illustrium virorum* quali Socrate o Seneca, i cui suicidi – vale evidenziarlo – non furono spontanei, ma imposti dall'autorità politica. Senza il ricordo di una vita esemplare da contemplare e da tramandare ai posteri, l'*immagine definitiva di sé*, che il diritto di procurarsi la morte promette di garantire, perde ogni speranza di permanenza e, quindi, sostanziale valore.

D'altra parte a governare la pretesa di elevare il desiderio di morire a diritto soggettivo non è l'esemplarità della virtù ma la *sovranità dell'individuo*. Una sovranità che corrisponde con perfetta aderenza al moderno concetto di sovranità statale, come rileva Joel Feinberg (1926 – 2004), filosofo del diritto statuni-

tense di cui Fornero adotta le principali posizioni filosofiche<sup>24</sup>. Secondo Feinberg il corpo sta all'individuo come il territorio sta alla giurisdizione incondizionata ed assoluta di uno stato sovrano. Ne segue che, su quel "territorio fisico" che è il proprio corpo, la persona può esercitare un dominio personale assolutamente discrezionale, che non si limita ad una mera immunità da contatti e invasioni indesiderate<sup>25</sup>.

L'assimilazione della sovranità individuale a quella statale è del tutto coerente con i rilievi svolti circa l'impossibilità logica di concepire il diritto di morire come un diritto soggettivo di libertà. Quello di sovranità è, infatti, un concetto teologico secolarizzato significativo di assolutezza, di assenza di vincoli, di *trascendimento del diritto*.

Non solo. L'analogia tra la sovranità dell'individuo sul proprio corpo e la sovranità dello stato sul proprio territorio ha un aspetto ingannevole: nonostante il territorio costituisca una componente essenziale di quella finzione ideale che è la sovranità statale, i titolari del potere sovrano vantano un'indipendenza ontologica rispetto allo spazio fisico sul quale esercitano la propria autorità che non sussiste, invece, nel rapporto di incarnazione tra la persona ed il proprio corpo<sup>26</sup>.

Ferma la difficoltà di immaginare per lo stato un atto di dissoluzione del proprio territorio analogo a quello della persona che si procuri la morte (in quanto il territorio, a differenza del corpo, è una presenza fisica permanente rispetto alle vicende politiche che lo interessano), nel concetto di sovranità si trascende il vincolo di incarnazione tra la soggettività spirituale ed il corpo, vincolo che costituisce il fondamento ontologico del carattere inalienabile dei beni della libertà e della vita.

<sup>24</sup> Joel Feinberg elabora un'articolata teoria del diritto, alla luce del principio del danno di Mill, nei quattro volumi di *The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press, New York – Oxford 1984-1988. Ma sui temi dell'eutanasia e del suicidio si veda anche Joel Feinberg (1977), *Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life*, in AAVV, *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. 1, a cura di Sterlin McMurrin, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

<sup>25</sup> Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. III, *Harm to Self*, Oxford University Press, New York – Oxford 1986, pp. 52-53

<sup>26</sup> San Tommaso traduce in linguaggio filosofico il rapporto di incarnazione tra anima e corpo con le definizioni di "essentia composita" (*S. Thomae, Summa Theologiae*, 1, 76, 1) e "substantia composita" (*Eiusdem, Contra Gentiles*, II, c. 68), le quali valgono a significare come la dualità degli elementi componga un unico essere. Infatti, "Unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis" (*Eiusdem, Contra Gentiles*, II, c. 68); "Unum esse formae et materiae" (*Eiusdem, Contra Gentiles*, II, c. 68). (Ho tratto queste citazioni di San Tommaso dal *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso Internazionale della Società «San Tommaso d'Aquino»*, Sabato 4 gennaio 1986, in [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860104\\_societa-s-tommaso.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/january/documents/hf_jp-ii_spe_19860104_societa-s-tommaso.html))

L'individuo sovrano, sotto questo aspetto, si presenta come un individuo divino in grado di trascendere i vincoli logici della giuridicità.

#### 4. *La percezione della dignità in una vita mortale: il desiderio di una redenzione*

4.1 Nonostante la critica che abbiamo svolto circa la consistenza logico-giuridica del diritto di morire, può difficilmente essere ignorata l'attrattiva esercitata dalla pretesa normativa dell'idea soggettiva di dignità, specialmente in frangenti profondamente dolorosi come quelli di una malattia terminale o invalidante.

Elevare il desiderio di morire a diritto sembra garantire la possibilità di riscattare l'impotenza con un atto di libertà. Al contrario la pretesa normativa dell'idea ontologica di dignità, con la sua interdizione di procurare e procurarsi la morte, pare un criterio che opprime la persona costringendola in una vita deteriorata e degradante.

Nella teorizzazione del diritto di morire la dignità svolge una duplice funzione: da una parte è il riferimento in relazione al quale il soggetto misura, in modo assolutamente discrezionale, la tollerabilità della propria permanenza in vita; dall'altra è l'ideale che, in virtù del ruolo deliberativo della ragione, giustifica il suo diritto di scelta.

Si badi, tuttavia, che la ragione che viene qui in rilievo non è animata da criteri obiettivi e universalistici, com'è la ragione pratica concepita da Kant, orientata alla determinazione di una legge morale incondizionata e universale. Né, in generale, è una ragione orientata alla determinazione del "retto agire", com'è nella tradizione giusnaturalistica classica<sup>27</sup>. È una ragione che coincide sostanzialmente con il concetto giuridico di imputabilità, ovvero con la capacità di intendere e di volere.

Al concetto di ragione come mera imputabilità è correlata la considerazione della permanenza in vita come valore soggettivo, idoneo a rendersi oggetto del potere dispositivo della persona<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Al riguardo si legga, a titolo di esempio, quanto scrive sul carattere distintivo della ragione Cicerone: «Si deve considerare anche che noi siamo dotati dalla natura di due ruoli: l'uno comune, per il fatto che tutti siamo partecipi della ragione e della sua eccellenza, in virtù della quale siamo superiori alle bestie, dalla quale si trae ogni onestà e decoro e attraverso la quale si persegue il metodo della scoperta del dovere [*ratio inveniendi officii*], l'altro, invece, che è attribuito in modo particolare a ciascuno» (CICERONE, *De Officiis*, I, 107)

<sup>28</sup> In tema di eutanasia consensuale si pone il problema dell'ammissibilità di una "scelta ipotetica" del paziente incosciente, frutto di una ricostruzione dei desideri e dei valori espressi dal medesimo prima dello stato di incoscienza tendenzialmente permanente, basata sulle testimonianze dei familiari. Invero in questi casi non sussiste una scelta personale, effettiva ed attuale: di fatto, il carattere consensuale dell'eutanasia viene meno. Fornero non affronta tale questione

L'esibita *neutralità* rispetto alle concezioni etiche personali costituisce un motivo fondamentale di persuasività di una simile concezione giuridica: in fondo, il riconoscimento del diritto di morire non impedisce a chi crede nell'indisponibilità della vita di astenersi da condotte eutanasiche.

La neutralità è, tuttavia, apparente. La riduzione del bene della vita a valore soggettivo veicola una precisa concezione della morte e dell'uomo. Ma è una concezione basata su un'illusione cognitiva.

Tale illusione è, a mio giudizio, riconducibile all'assimilazione di due azioni tra loro distinte: l'atto di desiderare la morte e l'atto di procurarsela. Finché, infatti, ci manteniamo nell'atto interno del desiderare e della sua logica, che è quella della mobile e libera reversibilità, la morte si presenta come un elemento gestibile come gli altri *all'interno dell'esistenza*. Soltanto nel passaggio alla condotta che la determina facciamo i conti con la sua *irrevocabilità*. La logica del desiderio che anima la considerazione della vita come valore soggettivo presuppone la permanenza del soggetto desiderante: per questa ragione nella morte desiderata sembra venir meno l'opposizione tra morte e identità. Non è così, invece, per l'atto che la procura intenzionalmente: il conflitto, in questo caso, è oggettivo, reale, radicale. Proprio come la morte.

Sotto l'aspetto spirituale l'esigenza di percepire la propria dignità, che il diritto di procurarsi la morte assurge a valore giuridico, è significativa di un bisogno di senso. La sovranità individuale nella determinazione temporale della propria morte si presenta come risposta a questo bisogno, che, al fondo, è un *desiderio di redenzione*.

**4.2** In quell'ottica fenomenologico-esistenziale più volte invocata da Fornero, la morte appare l'evento tragico per eccellenza. Un carattere tragico che segna l'intera vita umana, non solo il suo tratto finale, in quanto investe il rapporto tra se stessi ed il tempo. Sant'Agostino esprime questo concetto in un parallelismo: «*devorans tempora et devoratus temporibus*»<sup>29</sup>. «Divorando il tempo e divorato dal tempo»: chi è che divora chi? Io il mio tempo o il tempo me stesso? Sono io che consumo il tempo o il tempo che consuma la mia vita? Entrambe le cose *nello stesso tempo*.

Divorare: mangiare con avidità. Un mangiare peculiare: che consuma e dal quale si è consumati. Ma qual è il senso di questo divorare ed essere divorati? Nessuno. Nessun senso riposa nella vita mortale *in sé e per sé considerata*. Innanzi alla morte, proprio là dove l'esigenza di un significato si fa più urgente, la pre-

spinosa, probabilmente in quanto la considera (a torto) una questione più pratico-legislativa che giusfilosofica. E, forse, anche per soprassedere sul potenziale espansivo di una legittimazione dell'eutanasia che indebolisce, e sostanzialmente tradisce, l'ideale di autodisponibilità assoluta che si propone di realizzare.

<sup>29</sup> AGOSTINO, *Confessiones*, IX, 4, 10

tesa di autosufficienza della ragione entra in crisi. La ragione è disarmata. Agostino ravvisa il senso della vita nel rapporto con l'Eterno, così come determinato nella Rivelazione cristiana. Una Rivelazione che trascende l'umana ragione ma che con essa mantiene un rapporto insieme drammatico e di consonanza: è lo spazio dinamico dell'*interiorità*, nel quale la verità da oggetto di conoscenza si fa soggetto di conversione. Sollevando lo sguardo dalla singola locuzione che abbiamo citato al brano in cui essa è collocata, questi nostri brevi rilievi si animano della vividezza dell'esperienza vissuta dall'Autore:

«Non siamo noi, infatti, il lume che illumina ogni uomo, ma siamo illuminati da te affinché, da tenebre che fummo un tempo, diveniamo luce in te. Oh se vedessero interiormente l'eterno, che io, per averlo gustato, fremevo di non poter mostrare loro; se mi portassero il cuore, che è nei loro occhi esterni, fuori di te, e chiedessero “Chi ci mostra il bene?”. Là infatti, dove mi ero adirato con me stesso, dentro la mia tana [*in cubili*], dove ero stato punto dal rimorso, dove avevo immolato in sacrificio la parte vecchia di me stesso e, iniziata la meditazione del mio rinnovamento, sperando in te, là avevi cominciato a farmi sentire la tua dolcezza e avevi posto la gioia nel mio cuore. Ed esclamavo leggendo queste cose esteriormente e comprendendole interiormente, né volevo disperdermi nei beni terreni, divorando il tempo e divorato dal tempo [*devorans tempora et devoratus temporibus*], mentre avevo nell'eterna semplicità altro frumento e vino e olio»<sup>30</sup>

Divorare il tempo significa disperdersi [*multiplicari*] nel consumo dei beni terreni. Alla dispersione Agostino contrappone il rinnovamento di sé suscitato dall'“eterna semplicità”. Un rinnovamento che parte dall'*ira* determinata dal peccato, passa attraverso il *rimorso* e, nella *speranza* in Dio, giunge alla grazia della gioia nel cuore.

Gustare l'eternità significa consumare «altro frumento e vino e olio»: un tritico di simboli biblici che rimanda alla realtà dei sacramenti<sup>31</sup>. Mentre l'esperienza del tempo è associata all'atto del mangiare, l'esperienza dell'eternità

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> Significativamente gli stessi simboli sacramentali ricorrono nel racconto del primo incontro di Agostino, a Milano, con Ambrogio, «i cui discorsi dispensavano con zelo al tuo popolo la sostanza del tuo *frumento*, la letizia del tuo *olio* e la sobria ebbrezza del tuo *vino*» (*Confessiones*, V, 13, 23). Come spiega Benedetto XVI, «sacramento significa che in primo luogo non siamo noi uomini a fare qualcosa, ma Dio in anticipo ci viene incontro con il suo agire, ci guarda e ci conduce verso di sé. E c'è ancora qualcos'altro di singolare: Dio ci tocca per mezzo di realtà materiali, attraverso doni del creato che Egli assume al suo servizio, facendone strumenti dell'incontro tra noi e Lui stesso» (BENEDETTO XVI, *Omelia della messa crismale di Giovedì santo celebrata nella basilica di san Pietro dd. 1 aprile 2010*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100401\\_messa-crismale.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100401_messa-crismale.html))

è associata all'atto del "gustare" [*gustaveram*]: verbo, quest'ultimo, che comprende l'idea dell'assimilazione, ma non quella della consumazione del suo oggetto.

Significativamente il mangiare è anche l'atto col quale si perfeziona il peccato originale. Nel racconto della *Genesi* Dio permette all'uomo di mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma stabilisce un *limite*: «dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (*Genesi*, II, 16-17). Rispettare questo limite significa riconoscere Dio come Creatore e la realtà creata come suo dono. Il serpente stravolge questo significato e presenta la proibizione come un'espressione della gelosia di Dio. Per indurre Eva alla disobbedienza egli assicura che, mangiando la mela, lei e Adamo diventeranno come Dio (*Genesi*, III, 5): ovvero assoluti, svincolati da qualsiasi limite, autosufficienti ed autosussistenti. Capaci di vivere "nutrendosi" solo di sé: *la necessità di mangiare qualcosa di altro da sé è, infatti, un evidente indice della propria non autosufficienza*.

Nel concepire e realizzare questa pretesa Adamo ed Eva perdono la comunione con Dio. Essi aprono così gli occhi sulla propria nudità, segno della propria creaturalità, e, alla luce del loro desiderio di divina absolutezza, provano vergogna. Secondo l'avvertimento divino alla disobbedienza segue la morte: «e avvenne così che essi, per una specie di malattia scoppiata da una repentina e pestifera infezione, persa la stabilità nella quale erano stati creati, attraverso le mutazioni delle età si avviarono alla morte»<sup>32</sup>.

La morte, a ben vedere, è l'esito inevitabile della dinamica del peccato: una creatura che pretende di sussistere in sé e per sé è destinata ad esaurirsi. Spiritualmente ripiegato in sé [*cor incurvatum in se ipsum*], l'uomo si divora. La vita, distaccata dalla comunione con Dio e dal suo nutrimento spirituale, diventa «vita mortale o morte vitale»<sup>33</sup>.

Ma, come la ferita mortale del peccato originale si realizza nell'atto del mangiare, così è anche per la sua guarigione:

«Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva di udire la tua voce dall'alto "Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformami in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me»<sup>34</sup>

Il nutrimento degli adulti è il Corpo di Cristo. È il sacramento dell'Eucarestia, il «cibo che rimane per la vita eterna» (Giovanni, 6, 27).

**4.3** L'acutezza fenomenologica con la quale Agostino articola, alla luce della Rivelazione biblica, i rapporti tra l'anima, il tempo e la morte, ricorda la speculazione di un altro grande filosofo latino, lo stoico Seneca (4 a.C. – 65 d.C.), il

<sup>32</sup> AGOSTINO, *De peccatorum meritis*, I, 16, 21

<sup>33</sup> IDEM, *Confessiones*, I, 6, 7

<sup>34</sup> IDEM, *Confessiones*, VII, 10, 16

quale, con la sottile penetrazione psicologica del direttore d'anime, illumina le implicazioni morali del rapporto tra l'uomo e il tempo<sup>35</sup>.

Ma, nonostante i significativi punti di contatto nell'analisi esistenziale, ben diverso è l'orientamento spirituale che anima i due pensatori. La divergenza è riconducibile al loro differente concetto di morte. Agostino, seguendo San Paolo (*Romani* 5, 12), la intende come un effetto del peccato originale. Essa non consiste nella semplice separazione dell'anima dal corpo, ovvero nella perdita della vita fisica, ma penetra nel nucleo spirituale dell'anima, la quale, pur conservando l'immortalità, perde la vita di grazia. Seneca, invece, riconduce la morte al Destino. L'accettazione del Destino, che è lo stesso *Logos*, implica l'accettazione della morte<sup>36</sup>.

Ma se, da una parte, Seneca insegna ad accettare la *mortalità* come una legge del fato [*accipimus peritura perituri*], dall'altra ammette il suicidio come una via d'uscita con la quale l'anima può far valere la propria libertà. «*Patet exitus*»: la porta è aperta<sup>37</sup>.

Questo riconoscimento del suicidio come atto di libertà è correlato alla visione dell'uomo propria della filosofia greca, secondo la quale anima e corpo sono due elementi eterogenei. Per Seneca le sofferenze fisiche e psichiche sono inconvenienti mandati dal dio all'uomo per metterne alla prova la capacità di sopportazione [*patientia*] e la forza morale [*virtus*]. Un'anima esercitata nella *patientia* è più forte di ogni fortuna avversa, in quanto i mali sono realtà esteriori [*externa*] che non possono intaccarla. Solo nell'interiorità risiede il vero bene. Solo l'anima è la fonte della propria felicità ed infelicità. Il corpo (rappresentato come "veste", "bagaglio" dell'anima) fa parte delle realtà esteriori. Così, quando la *patientia* non è più sufficiente per sopportare la vita, l'anima, che costituisce la vera identità dell'uomo, può abbandonare il corpo e liberarsi del suo peso.

Agostino, nel *De Civitate Dei*, colpisce con spietati fendenti dialettici le contraddizioni di questa concezione "superomistica", nella quale da una parte l'anima celebra se stessa come unica causa della propria felicità e dall'altra celebra la propria libertà nell'atto di procurarsi la morte:

«O vita felice che, per essere conclusa, chiedi aiuto alla morte! Se è felice, si persista in essa. In che modo non sono mali questi che vincono il bene della forza e costringono la stessa forza non solo ad arrendersi a loro, ma an-

<sup>35</sup> Si legga, a titolo di esempio, la prima delle *Epistulae morales ad Lucilium*. Ma molteplici potrebbero essere i richiami, costituendo il tema del tempo e del suo uso una costante della riflessione di Seneca.

<sup>36</sup> Giovanni REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2004, p. 30

<sup>37</sup> SENECA, *De providentia*, 6, 8

che a vaneggiare al punto che essa, nello stesso tempo, sia consideri felice la vita sia convinca a doverla abbandonare? Chi è a tal punto cieco da non vedere che, se fosse felice, non dovrebbe essere abbandonata? Ma, con un chiaro accenno di sofferenza, essi ammettono che debba essere abbandonata. Qual è dunque la ragione per la quale non ammettono, spezzato il collo della superbia [*fracta superbiae cerviçe*] che non è anche infelice? E, per favore, lo stesso Catone si è suicidato per sopportazione o per insopportazione? Non lo avrebbe fatto se non avesse sostenuto con insofferenza la vittoria di Cesare. Dov'è la forza? Evidentemente si arrese, evidentemente soccombette, evidentemente è stata sconfitta al punto da abbandonare, disertare, fuggire una vita felice. Ma non era già felice? Dunque era infelice. In quale modo, dunque, non erano mali quelli che rendevano una vita infelice e tale da doverla fuggire?»<sup>38</sup>

La critica al superomismo del sapiente stoico suona convincente alle nostre orecchie di disincantati appartenenti alla fase decadente della modernità. Ma essa è resa possibile dal fatto che Agostino si emancipa dalla concezione greca dell'uomo, nella quale l'anima, estranea rispetto al corpo, viene sostanzialmente divinizzata, e adotta la concezione biblica, secondo la quale anima e corpo sono due poli della stessa realtà<sup>39</sup>.

**4.4** Come detto sopra la teorizzazione del diritto di morire, anche se non in maniera esplicita, veicola una concezione dell'uomo determinata. Il riferimento a due pensatori paradigmatici della nostra civiltà, come Agostino e Seneca, ci aiuta a identificare i caratteri di questa concezione e a considerarli in maniera consapevole.

La supremazia dell'identità spirituale sulla vita del corpo, così come concepita nel principio di sovranità individuale, si regge su una concezione greca dell'uomo, nella quale l'anima e il corpo sono elementi tra loro eterogenei, anche se non separati. Certo, la valorizzazione normativa della percezione soggettiva della dignità rispetto alla sofferenza fisica e psicologica è lontana dalla mi-

<sup>38</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 4.4

<sup>39</sup> Scrive sulla differenza di queste due concezioni dell'uomo Ratzinger: «La concezione greca si basa sull'idea che l'uomo sia composto di due sostanze estranee tra loro, di cui l'una (il corpo) è destinata a dissolversi, mentre l'altra (l'anima) è per natura imperitura e perciò per sua natura continua a sussistere indipendente da qualsiasi altro essere. Anzi, solo nella separazione dal corpo, a essa sostanzialmente estraneo, l'anima perverrebbe alla sua piena perfezione. Viceversa, il pensiero biblico presuppone l'indivisa unità dell'uomo; per esempio, la Scrittura non conosce alcun termine che indichi soltanto il corpo (separato e distinto dall'anima), anzi per essa anche il termine "anima" denota, nella stragrande maggioranza dei casi, l'intero uomo corporeamente esistente; i pochi passi in cui si delinea una visione diversa rimangono in certo qual modo nel vago, oscillando tra il pensiero greco e quello ebraico, senza comunque intaccare l'antica visione» (Joseph RATZINGER (1968), *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, Editricie Queriniana, Brescia 2005).

nimizzazione stoica dei mali a fattori esterni contro i quali l'anima, in virtù dell'esercizio della *patientia*, può sempre trionfare. Al contrario, il corpo, come sede della sensibilità, è determinante ed il suo rapporto con l'elemento spirituale strettissimo: la percezione della propria dignità è, alla fine, una questione di sensibilità soggettiva. Ma la declinazione della sovranità individuale come diritto di liberarsi intenzionalmente da un corpo che vincola ad una vita degradata e sgradita veicola una concezione dei rapporti tra identità e corporeità che è figlia della filosofia classica pagana.

Affermando ciò non ignoriamo il fatto che il diritto di morire si fonda su una teoria giuridica, in quanto tale logicamente autonoma rispetto a dogmi metafisici come quelli dell'immortalità dell'anima individuale o della sua sopravvivenza per un certo periodo di tempo dopo la morte. La stessa presupposizione della soggettività giuridica oltre l'evento morte, che abbiamo indicato come contraddizione logica della qualificazione teorica del diritto di morire come diritto soggettivo, è un *errore critico* che non implica l'assunzione di un impegno metafisico preciso.

In definitiva, la pretesa normativa del principio di sovranità individuale, innervata di soggettivismo e di relativismo, veicola, in maniera implicita e indefinita, quella che penso si possa definire *una forma secolarizzata della concezione filosofica greca dell'uomo*, ovvero una forma priva delle valenze etiche e religiose che le filosofie ellenistiche attribuivano al concetto di anima.

Questo non significa che la sovranità individuale, come principio normativo, sia privo di una pretesa etica. Essa è pur sempre presente nel riferimento alla dignità e alla volontà della soggetto. Ma tale pretesa etica si fonde con una pretesa di redenzione, vestita (mascherata?) di libertà.

La sovranità individuale nella determinazione temporale della propria morte è la forma nella quale si esprime la pretesa di autoreddenzione della persona.

### *Conclusioni*

Come conclusione a queste mie riflessioni critiche sulla difesa filosofico-giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria di Giovanni Fornero ritengo utile mettere in evidenza e puntualizzare i due principi fondamentali che governano la teorizzazione del diritto di morire.

Essi sono il principio della sovranità individuale e il principio secondo il quale "*volenti non fit iniuria*": a chi acconsente non si reca danno.

Il principio della sovranità individuale, che Fornero indica anche come "principio dell'autodisponibilità esistenziale dell'uomo" (p. 17), ha il suo nucleo logico nell'applicazione della figura della proprietà alla relazione con se stessi. Il principio evoca quello di "*property in his own person*" del padre del liberalismo po-

litico John Locke (1632-1704). Ma, anche se i termini possono coincidere, non si tratta dello stesso concetto. Locke, secondo la *common law* del suo tempo, comprende nel concetto di *property* il diritto alla vita, alla libertà e agli averi, e nega la legittimità di una libertà di distruggere se stesso, considerandola contraria alla legge di natura.

Il modello di “proprietà di sé” cui fanno riferimento i sostenitori del diritto di morire è, invece, il diritto di proprietà di carattere patrimoniale a noi noto. Il rapporto tra il sé e il proprio corpo è quindi reso corrispondente a quello tra il proprietario e la *res* oggetto del suo diritto. Una simile concezione non pone tanto una questione di bilanciamento tra diritti, ovvero di bilanciamento tra il diritto di autodeterminazione e il diritto alla vita, ma, più radicalmente, di determinazione giuridica della soggettività in rapporto ai beni inalienabili della libertà e della vita. Sotto questo aspetto coglie nel segno Immanuel Kant (1724-1804) quando, rilevando l'impossibilità logica di applicare la figura della proprietà alla relazione con se stessi, afferma che il soggetto di diritto non può essere proprietario di se stesso (*sui dominus*), ma signore di se stesso (*sui iuris*)<sup>40</sup>.

Il secondo principio, *volenti non fit iniuria*, è espresso nei termini di una massima ricavata da un testo del Digesto del celebre giurista latino Ulpiano (170-228), che letteralmente recita “*Nulla iniuria est, quae in volentem fiat*”: “Non sussiste alcuna offesa quando è fatta a colui che la vuole”<sup>41</sup>. Esso può definirsi l'altra faccia dell'*Harm to others Principle* di Mill. È in forza di questo principio che Fornero può concepire un diritto alla vita comprensivo sia del diritto di vivere che del diritto di non vivere: se, infatti, non c'è alcun danno per colui che vi acconsente, il diritto alla vita non può venir leso da colui che acconsente alla sua soppressione. Il problema è che la validità del principio *volenti non fit iniuria* era limitata, nel diritto romano, ai diritti patrimoniali. Nel momento in cui si pretende di applicarlo al bene della vita, rendendo in qualche misura disponibile il relativo diritto, la logica non può rimanere quella che si applica ai diritti patrimoniali. Detto altrimenti: pure qualora si riconduca il principio *volenti non fit iniuria* alla causa di giustificazione del consenso dell'avente diritto (art. 50 c.p.), il *conflitto oggettivo* tra il diritto alla vita, bene primario oggetto di tutela penale, e la pretesa di determinare la propria morte non può essere eluso riconducendo al diritto alla vita anche il diritto di sopprimerla. In un'ottica penalistica il danno, di fatto, viene arrecato e questo fatto non può essere trattato *tamquam non esset*, secondo logiche proprie del diritto patrimoniale, solo perché vi è il consenso del titolare del diritto alla vita. La sussistenza della causa di giustificazio-

40 Immanuel KANT (1797), *Metafisica dei costumi*, Parte prima *Diritto privato*, cap. II, par. 17, n. 270, trad. it. a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, testo tedesco a fronte, con saggio introduttivo di Roberto Mordacci, Bompiani, Milano 2006, p. 143

41 ULPIANO, *Digesta*, 47, 10, 1, 5

ne fa venir meno l'illiceità della condotta, ma non il suo oggettivo carattere conflittuale rispetto al diritto alla vita.

La combinazione di questi due principi che ho menzionato forma il motore della specifica dinamica logica della teorizzazione del diritto di morire.

Nonostante le critiche filosofico-giuridiche che possiamo avanzare, il diritto di morire, con il suo richiamo alla sovranità individuale e alla dignità, non finisce di esercitare su di noi una potente suggestione. È la suggestione della sua carica umanitaria? Forse, ma non solo. Più profondamente il diritto di determinare temporalmente la propria morte, magari in un trapasso medicalmente assistito e in una sedazione profonda, evoca la promessa fatta da Cristo in virtù della sua divina regalità: “Se uno osserva le mie parole non vedrà mai la morte” (Gv, 8, 51).

Anche il diritto all'eutanasia consensuale e al suicidio assistito in un certo modo promettono all'uomo di “non vedere mai la morte”, di evitare cioè la sua vista annichilente. L'unica condizione che esso stabilisce è il riconoscimento della sovranità individuale: l'affidamento alla propria volontà.

È, sotto ogni aspetto, una promessa illusoria. Ma è un'illusione che solo la fede nella verità cristiana può arginare nell'angosciato e confuso cuore umano.



GAETANO MASCIULLO

## Rivoluzione politica e devozione al Sacro Cuore di Cristo

### *Introduzione*

Gli ultimi cinque secoli di storia hanno visto il graduale decadimento della Cristianità. Mi riferisco con quest'ultimo termine a un preciso modo di concepire la società europea – modo personalistico e cristocentrico – che è rimasto dominante durante i secoli cosiddetti medievali. Infatti, circa cinque secoli fa, il 31 ottobre 1517, il teologo sassone agostiniano Martin Luther [1483-1546], noto in Italia come Martin Lutero, con la celebre affissione delle 95 tesi sul portone della cattedrale di Wittenberg<sup>1</sup>, diede avvio alla Rivoluzione protestante e, più generale, al processo rivoluzionario che è ancora in atto.

Seguendo la teologia della storia di Plinio Corrêa de Oliveira [1908-1995], la Rivoluzione è definibile come il

movimento che mira alla distruzione di un ordine legittimo e all'instaurazione, al suo posto, di uno stato di cose (intenzionalmente non vogliamo dire "ordine di cose") illegittimo [e] l'ordine di cose che si sta distruggendo è la Cristianità medioevale.<sup>2</sup>

Sempre secondo il già menzionato filosofo, tale processo ha assunto diverse fasi, che vanno a colpire e sconvolgere quelli che sono i cinque ambiti fondamentali della dimensione umana: antropologico, sociale, economico, politico, religioso. L'ordine con il quale sono stati elencati questi cinque ambiti non è casuale, ma voluto, perché parte dalla sfera più intima a quella più alta e universale: dall'antropologia, cioè dalla dimensione naturale dell'uomo, alla religione, che riguarda cioè il legame tra l'uomo e Dio, legame che si ripercuote sul modo

<sup>1</sup> È abbastanza riconosciuto dagli accademici che, in realtà, l'affissione delle 95 Tesi di Lutero a Wittenberg sia pura agiografia protestante e come essa, molto probabilmente, non sia mai avvenuta. Vedi a questo proposito: ISERLOH Erwin (1961), (1970), e PANI Gianfranco (2016), per citare solo tre studi più autorevoli sull'argomento. L'unica fonte dell'epoca che parla di questo evento è Melantone [1497-1560], che tuttavia all'epoca dei fatti era giovane studente a Tubinga.

<sup>2</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA Plinio (1976), p. 93-94.

di relazionarsi con il prossimo e anzi con tutto il creato. La Rivoluzione, tuttavia, non ha seguito quest'ordine nel suo dispiegarsi, ma al contrario, ha seguito l'ordine inverso: dalla sfera religiosa alla sfera antropologica.

Le ragioni di questo procedimento inverso nella strategia rivoluzionaria sono facili da comprendere. Se immaginiamo la Cristianità come una roccaforte intorno all'Uomo, la religione rappresenta il muro più esterno, che dà senso e protezione alle mura intermedie: la politica, l'economia, la società, infine l'uomo stesso. E dunque un nemico che proviene dall'esterno è obbligato ad attaccare anzitutto questo muro esterno, minare alle fondamenta quella scala santa che unisce la terra al cielo, per poi procedere all'abbattimento delle altre mura.

Gli eventi storici maggiori degli ultimi cinquecento anni sono così facilmente leggibili sotto la lente della teologia della storia. La Rivoluzione religiosa coincide con la rivoluzione luterana (erroneamente definita "riforma"<sup>3</sup>), la Rivoluzione politica coincide con la Rivoluzione francese, la Rivoluzione economica coincide con l'avvento del socialismo e del comunismo e in particolare con la Rivoluzione d'ottobre, la Rivoluzione sociale coincide con il Sessantotto, infine adesso viviamo l'ultima fase della Rivoluzione, quella antropologica.

La Contro-Rivoluzione, conseguentemente, è così definibile, sempre secondo quanto insegna Plinio Corrêa de Oliveira:

Se la Rivoluzione è il disordine, la Contro-Rivoluzione è la restaurazione dell'Ordine. E per Ordine intendiamo la pace di Cristo nel Regno di Cristo. Ossia, la civiltà cristiana, austera e gerarchica, sacrale nei suoi fondamenti, anti-guagliataria e antiliberal<sup>4</sup> [...]. La Contro-Rivoluzione non è, dunque, una

<sup>3</sup> Anche il linguaggio ordinario è stabilito secondo un processo rivoluzionario. La Rivoluzione protestante ci è stata presentata come "riforma" per trasmettere, sin dal punto di vista lessicale, una concezione positiva della stessa (e, conseguentemente, una concezione negativa della reazione dottrinale cattolica, ambigualmente definita come Controriforma). La definizione corretta dovrebbe invece essere quella di Rivoluzione protestante, per quanto riguarda il movimento eterodosso di Martin Lutero, e di Riforma cattolica, per quanto riguarda il movimento cattolico che ha visto il proprio apice nel Concilio di Trento.

<sup>4</sup> La parola 'liberale' è da Corrêa de Oliveira usata con il seguente significato: «Il diritto di pensare, di sentire e di fare tutto quanto le passioni sfrenate esigono è l'essenza del liberalismo. Ciò appare chiaramente nelle forme più esacerbate della dottrina liberale. Analizzandole, ci si accorge che il liberalismo dà poca importanza alla libertà per il bene. Gl'interessa solo la libertà per il male. Quando è al potere, [esso] toglie facilmente e perfino con soddisfazione al bene la libertà, in tutta la misura possibile. Ma protegge, favorisce, sostiene, in molti modi, la libertà per il male. In questo dimostra la sua opposizione alla civiltà cattolica, *che dà al bene tutto l'appoggio e tutta la libertà* e limita, *per quanto possibile*, il male. Ora, questa libertà per il male è precisamente la libertà così com'è intesa dall'uomo in quanto "rivoluzionario" nel suo intimo, cioè in quanto consente alla tirannia delle passioni sulla sua intelligenza e sulla sua volontà. E in questo senso il liberalismo è *frutto dello stesso albero che produce l'uguagliatarismo*» (p. 103, miei corsivi).

semplice retrospettiva dei danni causati dalla Rivoluzione nel passato, ma uno sforzo per sbarrarle la strada nel presente.<sup>5</sup>

La strategia controrivoluzionaria è esattamente opposta a quella rivoluzionaria, ossia deve partire dalla ricostruzione dell'individuo, della persona, bisogna partire dalla controrivoluzione antropologica per poi arrivare gradualmente alla controrivoluzione religiosa. Le fasi rivoluzionarie sono dunque strettamente connesse tra loro, da un punto di vista logico. Ogni fase della Rivoluzione ha in sé le premesse utili allo sviluppo delle fasi successive. Raramente, tuttavia, il singolo pensatore rivoluzionario è stato capace di comprendere le conseguenze logiche di quanto insegnava: ad esempio, Martin Lutero non era in grado di prevedere come la sua visione di Chiesa nazionale (anziché universale, "cattolica") avrebbe contribuito alla nascita dei nazionalismi, al rafforzamento dell'ideologia statalista, al moderno suprematismo germanico, fino ad arrivare alla tragedia del nazionalsocialismo.

Il presente studio vuole però limitarsi a indicare al lettore – si spera: intimamente vocato alla Contro-Rivoluzione – due strumenti utili in tal senso. È un articolo di teologia e, particolarmente, di teologia della storia. Se è vero che il fine della Contro-Rivoluzione è l'instaurazione della Cristianità<sup>6</sup>, e se l'essenza della Cristianità è *pax Christi in regno Christi*, sarebbe ingenuo, forse persino stolto da parte nostra, non sperare gli strumenti più convenienti per questa lotta dallo stesso provvidente sovrano, che è Cristo. E difatti questi strumenti ci sono stati indicati e sono, come argomberemo, le due maggiori devozioni cattoliche della modernità: la consacrazione al Sacro Cuore di Cristo e la consacrazione al Cuore Immacolato di Maria. Nel presente studio, ci limiteremo all'analisi della prima.

La parola 'liberalismo' è infatti stata usata, negli ultimi secoli, in tanti sensi, spesso opposti tra loro. Il liberalismo classico – inteso come limitazione della coercizione politica a vantaggio della libertà individuale, al fine di garantire alla persona il progresso economico e spirituale – è un pensiero corretto e compatibile con la dottrina cattolica, che anzi affonda le proprie radici nel pensiero politico di san Tommaso d'Aquino e della Scuola di Salamanca. Il 'liberalismo' cui fa riferimento Corrêa de Oliveira, al contrario, è l'esito paradossale del collettivismo politico (ciò che il liberalismo classico combatte) e che forse più correttamente dovrebbe essere definito 'libertinismo'. Scrive infatti il nostro filosofo: «Accanto all'orgoglio, generatore di ogni ugualitarismo, sta la sensualità, nel senso più ampio del termine, fonte del liberalismo. In queste tristi profondità si trova il punto d'incontro fra questi due principi metafisici della Rivoluzione, l'uguaglianza e la libertà, che da tanti punti di vista sono contraddittori» (p. 102).

<sup>5</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA Plinio (1976), p. 125, 124.

<sup>6</sup> Sarebbe una grave illusione, nonché un grave errore, sperare di ricostruire una Cristianità identica a quella medievale. La nuova Cristianità sarà in continuità con quella antica, ma non bisogna pensare che la storia sia finita nel XIV secolo.

Delle cinque fasi rivoluzionarie, quelle più complesse sono state certamente la fase politica e la fase economica. La complessità è anzitutto di natura costitutivo-cronologica. La Rivoluzione politica, che come abbiamo detto trova la propria massima manifestazione nella Rivoluzione francese [1789-1799], tuttavia non va limitata a questa. Per esempio, l'Impero napoleonico [1804-1814] e la Rivoluzione italiana (nota anche con il nome di "Risorgimento") [1848-1870] sono certamente da rintracciare tra gli sviluppi più importanti. Allo stesso modo, anche la Rivoluzione economica trova il proprio apice nella Rivoluzione d'ottobre [1917], ma estende i propri tentacoli nel tempo e nello spazio, non solo nelle esperienze storiche manifestatamente comuniste (Unione Sovietica, Cina, Cuba, Venezuela, etc.), ma anche in quelle cosiddette "occidentali", dove tuttavia vige una mentalità politica statalista e sovra-statalista che è molto più imparentata con il collettivismo comunista di quanto si possa pensare in un primo momento.

Tale complessità è però anche di natura filosofica: dal momento che la Rivoluzione «ha la sua origine prima in determinate tendenze disordinate che ne costituiscono l'anima e la forza di propulsione più intima»<sup>7</sup> (in ultima istanza, tali tendenze sono i sette vizi capitali e, in particolare, i vizi più intensi: superbia e lussuria), «ispirate dalla sregolatezza [di queste] tendenze profonde, spuntano dottrine nuove. Esse cercano talora, all'inizio, un *modus vivendi* con quelle antiche e si esprimono in modo da mantenere con queste una parvenza di armonia, che normalmente non tarda a sfociare in lotta dichiarata»<sup>8</sup>. Dopo le tendenze e le idee, arriva dunque il momento dei fatti, «da cui passa a operare, con mezzi cruenti o incruenti, la trasformazione delle istituzioni, delle leggi e dei costumi, tanto nella sfera religiosa quanto nella società temporale»<sup>9</sup>. Ogni fase rivoluzionaria rispetta questa triplice dimensione: tendenze, idee, fatti.

Tutti gli uomini sono presi di mira dalla Rivoluzione, ma i cattolici appaiono il bersaglio più ambito (perché in essi risiede la Contro-Rivoluzione, almeno in germe) e, pertanto, essi non saranno certo esenti dalle tentazioni nelle tendenze, nelle idee e, infine, nei fatti. Anzi, appare evidente che la comunità cattolica oggi sia influenzata particolarmente dalla Rivoluzione e le due fasi rivoluzionarie che sono state più utili a sfondare nelle anime della Chiesa sono state certamente quelle politica ed economica. La cosa non deve stupire, dacché la Rivoluzione religiosa ha comportato di necessità uno scisma e, in quanto tale, i cattolici hanno visto in maniera evidente davanti a sé la formazione di un corpo e di una dottrina alterati, nel senso più originario del termine, cioè "altri", estranei alla propria identità.

<sup>7</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA Plinio (1976), p. 81.

<sup>8</sup> *Ib.*, pp. 81-82.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

È più difficile invece vedere immediatamente nella Rivoluzione francese o nella Rivoluzione russa qualcosa che è corrotto e alterato in maniera altrettanto originaria. Pertanto, i cattolici sono stati tentati a vedere in esse spesso non soltanto un riflesso di luce (cosa per se stessa vera, perché sappiamo che il male non è mai assoluto, ma sempre frammisto a bene), ma addirittura una fonte luminosa. La questione è tanto più spinosa, se si pensa ad esempio al fatto che anche la fase rivoluzionaria precedente a quella politica, cioè quella religiosa, ha trovato continuazione e perfezionamento grazie alla fase politica: la Rivoluzione italiana, discendente diretta della francese, aveva come primario obiettivo quello di rimuovere il potere temporale del Papa, il quale invece, per ragioni complesse da sviluppare in questa sede, è elemento necessario della *libertas Ecclesiae*. Rimosso il potere temporale pontificio, è stato più facile per il Protestantismo insinuarsi in diverse forme nella teologia cattolica, attraverso quel fenomeno complesso che è stato successivamente indicato dai Papi con il nome di “modernismo teologico”.

Pertanto, è contro la fase politica e la fase economica della Rivoluzione che il Cielo ha dimostrato maggiore provvidenza, fornendoci gli strumenti più idonei al combattimento spirituale.

#### *La Rivoluzione politica: dal Re allo Stato*

La Rivoluzione francese è stato l'esito di un processo culturale e filosofico durato secoli, a cominciare dall'Umanesimo e dal Rinascimento, e segnato da diversi eventi, quali l'affermazione dello Stato-nazione in Francia già a partire dall'avvento di Filippo il Bello [1268-1314], la condanna a morte della regina di Scozia Maria Stuart [1542-1587], etc. Lo Stato dell'*Ancien Régime* cui i rivoluzionari francesi si opposero, infatti, era già un modello politico lontano dalla sua concezione autenticamente cristiana, un modello segnato dalla cosiddetta “monarchia assoluta” dei Capetingi, dove ‘assoluta’ (dal latino: *ab-solutus*, “sciolti da [vincoli]” evidentemente morali) significa appunto la libertà del monarca dal dare conto a un diritto che lo precede (naturale e divino).

Luigi XVI di Borbone [1754-1793], anzi, avviò una serie di lodevoli riforme che stavano riportando la Francia a una condizione di monarchia costituzionale o comunque *non assoluta*, dove il centralismo e l'ingerenza politica sulle economie locali avrebbero visto con il tempo un graduale allentamento. Probabilmente, proprio per questo tentativo di riforma (nel senso etimologico del termine, “riforma”, cioè: ritorno alla forma originaria), Luigi XVI ricevette l'odio smodato dei rivoluzionari, più dei sovrani precedenti, i quali invece attuarono politiche molto più soverchianti e antipopolari.

Nella figura di Luigi, dunque, le fazioni rivoluzionarie videro il simbolo del Re cristiano, cui opporsi, per instaurare una politica nuova, apparentemente orizzontale (cioè democratica), ma di fatto ancora verticale, con la differenza che al vertice non ci sarebbe stato più Dio, inteso come fonte della sovranità, ma l'Uomo, intendendo con questo termine non il popolo, non la maggioranza (come si è preteso ideologicamente), ma una minoranza di potenti (oligarchia *de facto*): non una riforma, pertanto, ma una vera rivoluzione. La condanna a morte di Luigi XVI causò il grido di dolore della Chiesa e del mondo: «Per la *conspirazione* di uomini empì è stato condannato a morte il cristianissimo re Luigi XVI e la condanna è stata subito eseguita»<sup>10</sup>.

### 1. Le premesse della Rivoluzione nel Protestantesimo.

La Rivoluzione politica, che ha visto il proprio apice nella Rivoluzione francese, è stato l'inevitabile esito logico della Rivoluzione religiosa, che ha visto il proprio apice nella Rivoluzione protestante. In altre parole, le premesse logiche della seconda fase erano già insite nella dottrina divulgata da Martin Lutero. Se è infatti vero che la Chiesa è “società perfetta” sulla quale ogni società deve modellarsi, qui inclusa la società politica, allora il modello di Chiesa propugnato da Lutero doveva ripercuotersi in politica. Al rifiuto del papato doveva corrispondere il rifiuto del monarca e al rifiuto del clero doveva corrispondere il rifiuto dell'aristocrazia. Lutero in realtà non fu capace di vedere, comprendere e tantomeno attuare le conseguenze di quanto egli andava insegnando (la Chiesa luterana mantenne infatti una struttura gerarchica), ma furono capaci di farlo altri suoi contemporanei, evidentemente più acuti d'intelletto, che recepirono e svilupparono il pensiero rivoluzionario: *in primis*, bisogna ricordare il teologo svizzero Huldreich Zwingli [1484-1531] e il teologo francese Jehan Calvin [1509-1564], quest'ultimo più noto in Italia con il nome di Giovanni Calvino, fondatore della corrente protestante nota con il nome di calvinismo.

Entrambi i teologi propugnarono una visione “democratica” della Chiesa, secondo la quale ogni fedele è ugualmente sacerdote in virtù del battesimo e non esiste alcuna gerarchia sacerdotale in grado di mediare sacramentalmente la grazia divina (si parla a proposito di “Vangelo sociale”). Al contrario però delle intenzioni proclamate, le esperienze di Zwingli e Calvino, rispettivamente a Zurigo e Ginevra, si mostrarono tutt'altro che democratiche: ben presto, in entrambe le città, si formarono direttori incaricati di supervisionare il comportamento privato dei singoli cittadini e punire ogni forma di deviazione, un controllo ben più rigido rispetto a quello perpetrato dall'Inquisizione cattolica ro-

<sup>10</sup> Papa Pio VI, Allocuzione *Quare Lacrymae*, 17 giugno 1793.

mana o spagnola (sulle quali sovrabbondano ancora oggi miti storici duri a morire), e che prevedeva anche la tortura e la pena capitale per chi infrangeva le leggi morali del nuovo governo teocratico<sup>11</sup>, dove non si distingueva più la differenza tra autorità ecclesiastica e potere temporale, ossia una delle più importanti distinzioni sociali del Medioevo cattolico.

Tale concezione ecclesiastica – segnata dal controllo *totale* sulla popolazione e dalla repressione violenta delle deviazioni, nel nome dello stesso popolo – si diffuse in Francia (teologia degli ugonotti) e ben presto diede vita a un nuovo modo di concepire la politica: la democrazia, “potere del popolo” per il bene del popolo, contro gli abusi delle classi superiori. D’altro canto, conviene sottolineare che il Protestantesimo ha indotto, a livello dottrinale, a tali parossismi da generare eccessi teologici di opposta natura, ma che in realtà provengono dallo stesso seme cattivo. Ad esempio, il puritanesimo e il rigorismo del Calvinismo hanno anche generato il pietismo, dove al pessimismo del servo arbitrio e della giustificazione incondizionata<sup>12</sup> si accostava, come conseguenza, l’esaltazione e il primato del sentimento sulla ragione<sup>13</sup>.

## 2. *Il libertinismo, reazione al Protestantesimo e strada alla Rivoluzione*

Il Protestantesimo generò quindi come reazione anche il libertinismo, attraverso almeno due vie. La prima via è stata quella dell’indebolimento della pietà dei fedeli: se l’arbitrio dell’uomo è totalmente schiavo della carne (come insegnavano Lutero e gli altri riformatori), se non esistono meriti davanti a Dio, se la salvezza e la dannazione sono predestinate a causa di un’imperscrutabile e quasi capricciosa volontà divina, allora i concetti di virtù e vizio non hanno senso: tutta la struttura teologico-morale del Cattolicesimo doveva così venire meno. Conseguentemente, le generazioni convertite al Protestantesimo hanno

<sup>11</sup> Celebre è, ad esempio, la condanna a morte del 1526 da parte del Consiglio cittadino di Zurigo nei confronti degli anabattisti e, in particolare, del pastore Felix Manz [1498-1527]. Questi furono condannati a morire per annegamento nel fiume Limmat. Interessante notare che la stessa tecnica di sterminio fu attuata, durante la Rivoluzione francese, a Nantes (le cosiddette *noyades*), per volontà del tremendo commissario rivoluzionario Jean-Baptiste Carrier [1756-1794].

<sup>12</sup> La dottrina del servo arbitrio - condivisa da Lutero, Zwingli e Calvino – insegna che l’arbitrio dell’uomo, dopo il peccato originale, non è libero. La dottrina della giustificazione incondizionata segue quest’ultima: dal momento che l’uomo non può scegliere liberamente di aderire alla grazia, Dio ha stabilito dall’eternità non solo chi salvare, ma anche chi dannare. Ogni merito individuale viene rimosso dall’economia della salvezza.

<sup>13</sup> Infatti, se la volontà non è libera, a poco o niente serve scervellarsi sulle verità di fede, perché comunque l’uomo non può nulla per afferrare il giudizio insondabile ed eterno di Dio. Rimane solo la speranza di lasciarsi andare passivamente nel pensiero confortante dell’amore di Dio.

smesso di trasmettere ai propri figli il valore della crescita spirituale tramite l'esercizio della virtù e si è inevitabilmente assistito a un generale rammollimento della popolazione nel vizio, il trionfo della viltà e della pusillanimità tra le masse. Infatti, l'uomo abbandonato a se stesso tende per natura più facilmente al vizio che alla virtù. Ma il vizio apre all'irreligiosità:

A causa del vizio della lussuria, soprattutto l'appetito inferiore, cioè il concupiscibile, tende con veemenza verso il proprio oggetto, cioè verso il piacevole, a causa della veemenza del piacere. E quindi, ne consegue che, a causa della lussuria, sono sconvolte soprattutto le potenze superiori, ossia la ragione e la volontà. [...] Dalla parte della volontà, poi, conseguono due atti disordinati. Il primo di essi è il desiderio del fine. E quanto a ciò, si pone l'*amore di sé*, rispetto cioè al piacere che uno desidera in modo disordinato e, all'opposto, l'*odio verso Dio*, in quanto, cioè, [Dio] proibisce il piacere di cui si ha grande desiderio. – L'altro, poi, è il desiderio di quelle cose che sono per il fine. E quanto a ciò si pone l'*attaccamento alla vita presente*, nella quale uno vuole godersi il piacere. E, all'opposto, si pone l'*assenza di speranza nel mondo futuro*, poiché, mentre si è fortemente trattenuti dai piaceri carnali, non ci si cura di pervenire a quelli spirituali, che, al contrario, procurano fastidio.<sup>14</sup>

Questa attenta disamina psicologica di Tommaso d'Aquino sulle conseguenze (che egli chiamava *filiae*) del più intenso dei vizi, ossia il vizio della lussuria, può essere ripresa per comprendere gli effetti generali che la pedagogia anticatolica ha comportato nel mondo protestante.

La seconda via è stata quella dell'assurdità dottrinale, in particolare la pietra fondante della teologia luterana: la teoria del servo arbitrio. Questa dottrina ha dato un forte sostegno alla formazione dello Stato in età moderna, dove per Stato intendo *la particolare forma di potestà politica che arroga su se stessa l'autorità morale*. Infatti, se la libertà è solo l'illusione attraverso la quale il diavolo spinge l'uomo a compiere il male, è giusto che un manipolo di uomini illuminati direttamente dalla grazia (*ça va sans dire*: i riformatori) usino la coercizione per il bene dei predestinati e il castigo dei pregiudicati. Ma la Chiesa da sola non dispone dei mezzi per l'esercizio coercitivo: da qui, la necessità di abolire il carattere universale della Chiesa, a vantaggio del carattere nazionale, e la coincidenza della Chiesa con il potere politico. Per questa ragione, facendo leva sulle tendenze viziose di alcuni sovrani, la Rivoluzione protestante ha avuto particolare riscontro presso le famiglie reali del Nord Europa e si è verificata coincidenza tra capo di Stato e capo della Chiesa (esemplare è il caso del monarca inglese). Con il passare del tempo, tuttavia, è inevitabile che le ragioni della fede soccombano dinanzi alle machiavelliche *ragioni di Stato*, perché sono queste a essere funzionali alla conservazione del potere.

<sup>14</sup> TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 153, a. 5, co.

Se la Chiesa – autorità morale – coincide con la potestà politica, ecco che la distinzione plurisecolare tra autorità e potestà viene meno, per dare origine al terribile mostro dell'*autorità potente* dello Stato. Da questa caratteristica essenziale seguono due *proprietà*<sup>15</sup>: la *spersonalizzazione del potere* e la *cura della sicurezza*. E ancora, dalla spersonalizzazione si hanno come effetti inevitabili: la *gerarchia burocratica*, la *tendenza all'impero* e la *tendenza tecnocratica*. Dalla tendenza all'impero si ha inevitabilmente la *tendenza alla guerra*. Dalla tendenza tecnocratica si ha il *controllo culturale*. Dalla *cura della sicurezza* seguono l'*egalitarismo*, l'*ingerenza economica*, l'*uso generalizzato della coercizione*.

L'effetto del rammollimento morale e dell'ottimismo edonista non poteva convivere a lungo con il sentimento religioso e il pessimismo teologico, quindi o doveva soccombere l'uno o doveva soccombere l'altro. Da qui le due tendenze, apparentemente opposte, del puritanesimo e del libertinismo. E tuttavia, queste due tendenze sono appunto opposte solo apparentemente, perché entrambe hanno confluito logicamente nel rafforzamento moderno dello Stato. I puritani avevano bisogno dello Stato per superbia, i libertini per trovare legittimazione giuridica ai propri desideri, ora presentati come *diritti*. Da qui, ancora una volta, altri due effetti apparentemente opposti: per i primi, la sottomissione del diritto naturale al diritto positivo; per i secondi, la rimozione del diritto naturale a solo vantaggio del diritto positivo.

### 3. *Le idee confluiscono nelle fazioni rivoluzionarie francesi*

Sebbene la famiglia reale francese non si sia mai convertita al Protestantesimo e quindi non abbia mai arrogato ufficialmente su se stessa i diritti del Pontefice, le tentazioni nel corso dell'età moderna sono state molteplici e, a ogni modo, la monarchia che ne è scaturita è stata *assoluta*. Si può dire che la monarchia francese, *de jure* cattolica, *de facto* si è conformata secondo le conseguenze politiche attivate dal Protestantesimo. Il feudalesimo medievale è lentamente degenerato in parassitismo aristocratico, grazie anche alla diffusione sia di sentimenti religiosi molto affini al luteranesimo presso la classe nobile, come il giansenismo, sia dello stile di vita libertino. L'emblema dell'assolutismo francese è stato certamente il re Luigi XIV [1638 – 1715], noto per il motto: *L'État c'est moi!* – «Lo Stato sono io!»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Per 'proprietà' intendo qui la nozione aristotelica: caratteristica necessaria e non essenziale, che segue dalla differenza specifica (che invece è caratteristica necessaria ed essenziale di una cosa).

<sup>16</sup> Non deve stupire in tal senso la revoca illiberale dell'Editto di Nantes perpetrata da Luigi XIV nel 1685 con la promulgazione dell'Editto di Fontainebleau, il quale imponeva a tutti i sudditi francesi di confessione protestante la conversione al cattolicesimo o, in alternativa,

Quando il re Luigi XVI iniziò ad attuare le riforme, la direzione intrapresa fu quella di indebolimento della sovranità statale a vantaggio delle libertà economiche di tutte le classi sociali. Particolare rilievo ebbe in tal senso la figura di Robert-Jacques Turgot [1727-1781], politico ed economista di orientamento liberista. Nominato ministro (*Contrôleur générale*) delle finanze dal re nel 1774, Turgot avviò una serie di riforme: promosse la libera circolazione interna del grano, abolì le corporazioni di arti e mestieri, sostituì la *corvée royale* in natura con una tassa generale in denaro e tentò di abolire la *ferme générale*, ossia la consuetudine avviata da Filippo il Bello di concedere tramite appalto ad alcuni privati la facoltà di riscuotere tasse, dazi e gabelle non soltanto presso attività agricole e industrie, ma anche presso abitazioni private (simile dunque a un'imposta di focatico o, se vogliamo, al pizzo di stampo mafioso). Si trattava, com'è immaginabile, di una modalità di riscossione particolarmente odiata dal popolo francese. Le riforme di Turgot furono bruscamente interrotte nel 1776, quando il ministro diede le proprie dimissioni proprio per la pressione dei *fermiers*. Il pensiero di Turgot sopravvisse comunque alla sua morte e fu ripreso da Adam Smith [1723 – 1790] e attuato, in forme diverse, in Inghilterra e Stati Uniti d'America.

Secondo la volgata, la Rivoluzione francese fu preparata dalla diffusione dell'Illuminismo, un complesso movimento filosofico che vide la propria origine in Inghilterra e che si diffuse principalmente in Francia, Prussia e Italia. L'interesse condiviso dalle varie scuole illuministe era il medesimo: riaffermare la ragione dell'uomo come unico criterio e senso di ciò che esiste, in opposizione all'oscurità dell'ignoranza, della superstizione, della religione (*in primis*, la religione cattolica). In tal senso, l'Illuminismo discende direttamente dal Protestantismo come sua reazione: il Concilio di Trento e il progetto della Contro-

l'emigrazione e il battesimo forzato di tutti i bambini nati in famiglie non cattoliche. Questo atto, apparentemente favorevole all'influenza cattolica in Francia, in realtà fu una mossa dettata da meri interessi politici. Luigi XIV credeva così di poter rafforzare le relazioni diplomatiche con il Papa e le potenze cattoliche europee - in particolare con l'Impero austriaco e la Spagna - ma le speranze del sovrano furono prontamente disattese. Inoltre, la politica di Luigi XIV risultò, a dispetto delle intenzioni del monarca, fortemente contraria alla morale sociale cattolica, la quale condanna l'amministrazione del Battesimo contro la volontà dei catecumeni o di chi ne fa le veci, come i genitori o i tutori nel caso dei neonati. Già Tommaso d'Aquino [1225-1274] aveva argomentato con rigore nella *Summa theologiae*, chiedendosi se dalla parte del battezzato sia richiesta o meno l'intenzione di ricevere il sacramento del Battesimo, che «come affinché uno muoia alla vecchia vita [del peccato] si richiede, in chi possiede l'uso del libero arbitrio, la volontà con cui “egli si pente della vecchia vita”, così si richiede la volontà con cui tenda verso la nuova vita, il cui principio è il ricevimento stesso del sacramento. E quindi, dalla parte del battezzato è richiesta la volontà, o l'intenzione, di ricevere il Battesimo» (*S.th.* III, q. 68, a. 7, co.). La dottrina tommasiana è stata fatta propria dalla Chiesa, in particolare nel Concilio di Trento [1545-1563].

riforma non riuscirono a contenere l'insostenibile irrazionalismo delle confessioni luterana e calvinista, che si diffusero a macchia d'olio in Europa, soprattutto in Europa settentrionale. Per di più, la Controriforma, preoccupata unicamente di sopprimere i focolai della nuova religione, spinse a un irrigidimento della Scolastica, rendendola di fatto incapace al dialogo, come invece avveniva più ampiamente nei secoli medievali<sup>17</sup>. Come abbiamo già detto, il “rammollimento romantico” non poté durare a lungo. All'apoteosi del sentimento protestante si reagì con l'apoteosi della ragione illuministica. Si finì così per accostare la follia protestante al cristianesimo *tout court*, persino al Cattolicesimo e al Papa, visto ora come centro organizzativo e perno della dottrina oscurantista e nemica dell'uomo. È tuttavia significativo che il filosofo illuminista *par excellence* sia un pensatore prussiano di origine protestante, Immanuel Kant [1724-1804]. Nell'Illuminismo sopravvisse comunque uno degli ideali più caratteristici del Protestantismo, ossia l'*uguaglianza assoluta* tra gli uomini, stavolta non in virtù del servo arbitrio, ma, al contrario, della ragione. L'esito – come abbiamo già intravisto – doveva terminare allo stesso modo: irrobustire lo Stato come garante dell'uguaglianza. L'uguaglianza, in effetti, appare come il filo rosso che attraversa tutte le fasi rivoluzionarie.

E come abbiamo detto, l'egalitarismo scaturisce dalla *cura della sicurezza*, una conseguenza inevitabile della filosofia moderna del diritto, dove lo Stato arroga su se stesso i privilegi dell'autorità morale (fino ad allora mantenuti dal diritto naturale e dalla Chiesa). La sicurezza presuppone la presenza di un nemico costante da combattere e, dunque, la *paura* come passione fondante e legittimatrice dell'*autorità potente*. Si può dire a ragione che la passione predominante della modernità è la paura. In altre parole, lo Stato necessita di un nemico per trovare ragion d'essere (non importa se vero o simulato). Il maggiore nemico dell'egalitarismo era sicuramente rappresentato dalla Chiesa cattolica e dal Papa, che propugnavano con la loro stessa esistenza un modello di società *per natura* gerarchica. Una data importante nella storia delle idee rivoluzionarie è certamente il 1717, quando a Londra le principali correnti anticattoliche si unificarono finalmente in una società, che sarà nota come Massoneria o “Libera Muratoria”. Non è un caso che la Loggia di Londra vide come principali fondatori due protestanti, ossia il pastore presbiteriano James Anderson [1679-1739] e il teologo ugonotto francese John Desaguliers [1683-1744]. E in effetti da questo periodo notiamo una ancora più capillare diffusione delle tendenze e credenze anticattoliche in Europa.

<sup>17</sup> Eccezione fondamentale a questa deriva è da considerare la Scolastica spagnola o Scuola di Salamanca.

#### 4. *Le fasi della Rivoluzione francese*

Gli storici hanno più volte dibattuto circa la possibilità di concepire la Rivoluzione francese come un evento unico o piuttosto come un duplice evento, nel quale si possano distinguere una prima fase di autentica Rivoluzione (almeno fino alla decapitazione del re) da una seconda fase di tradimento dei principî rivoluzionari, segnata dal Terrore e in particolare dalla dittatura di Maximilien de Robespierre [1758-1794]. Tuttavia, come ha evidenziato Beniamino Di Martino (2015), le diverse fazioni rivoluzionarie si sono distinte per la velocità da dare al processo rivoluzionario, anziché sui fini, e anche i più moderati dei rivoluzionari – quali ad esempio i monarchici foglianti – si sono rivelati in realtà continuatori del lento processo che si era avviato già con il “Re Sole” Luigi XIV, ossia la creazione dello Stato onnipotente. La terminologia politica inaugurata con la Rivoluzione francese (sinistra, centro, destra) rappresenta in effetti, più che una differenza di posizioni, una differenza di velocità: così, la destra si differenzia dalla sinistra spesso solo per una maggiore lentezza nell’attuare le politiche cosiddette “progressiste”. I conservatori di oggi sono spesso e volentieri i progressisti di ieri. E il progressismo altro non è che il graduale processo di concentrazione dei vari aspetti della vita umana e individuale nelle mani dello Stato.

La Rivoluzione francese non nacque come una rivolta popolare causata dai morsi della fame, così come la Rivoluzione protestante non nacque come la rivolta di un eroico prete contro i soprusi degli indulgenzieri cattolici. In entrambi i casi, il motore della Rivoluzione è stata l’ideologia. Per Martin Lutero, il motore fu una questione prettamente dottrinale, che ha dato l’avvio all’intero processo rivoluzionario, ossia la dottrina del servo arbitrio. Per i rivoluzionari francesi, il motore fu la dottrina democratica, l’instaurazione violenta di un regime politico egualitario, comandato in maniera (apparentemente paradossale) da pochi illuminati. In realtà, all’origine della Rivoluzione, ben pochi avevano in mente l’idea di instaurare una repubblica. Il progetto originario dei rivoluzionari era quello di fare un cambio di dinastia, mettendo sul trono un diverso sovrano, probabilmente Luigi Filippo II d’Orléans [1747-1793], significativamente conosciuto negli ambienti rivoluzionari con il nome di *Philippe Égalité*. Particolarmente interessante ai fini di questo studio è tuttavia proprio quella che solitamente viene indicata come la “seconda fase” della Rivoluzione, ossia il periodo del Terrore inaugurato dal governo di Robespierre e che qui indichiamo come il volto più autentico della Rivoluzione francese.

La dittatura di Robespierre, infatti, rappresentò il vero volto del democrazia rivoluzionario. Esso dimostrò che i regimi politici degenerano inevitabilmente in oligarchie, quando manca un principio di *auctoritas* solido ed esterno,

principio che per più di un millennio era stato individuato nella Chiesa cattolica. Secondo Aristotele, gli unici regimi politici possibili sono sei. Da un lato, abbiamo tre regimi orientati al bene comune: monarchia, aristocrazia e repubblica. Dall'altro, abbiamo tre regimi politici orientati al profitto di chi detiene il potere: tirannia, oligarchia e democrazia. Il bene comune non è inteso in Aristotele nel senso socialista, bensì è inteso come *bene di tutti*. Il volto autentico della Rivoluzione francese, in quanto Rivoluzione politica, fu dunque questo: il divorzio definitivo tra *potestas* e *auctoritas*, che sarebbe confluito inevitabilmente nel trionfo dello Stato: *reductio ad unum*. Nel nome del popolo, Robespierre commise atrocità indicibili, a partire dal piano di spopolamento della Francia, nella convinzione che il potere sarebbe stato maggiormente efficace se esercitato su un numero esiguo e dunque facilmente controllabile di sudditi. In questa circostanza, si verificò l'eroica insorgenza dei cattolici francesi e in particolare dei vandeani.

##### 5. *La Rivoluzione politica porta a compimento quella religiosa*

Non bisogna dimenticare che le fasi rivoluzionarie si includono e si perfezionano l'un l'altra. Così, le fasi successive portano a compimento quelle precedenti. La fase religiosa della Rivoluzione generò, a partire dalla dottrina del servo arbitrio, una visione "orizzontale", egualitaria della Chiesa. Il nemico *par excellence* rimaneva dunque il Papa: finché sarebbe rimasto in piedi il potere pontificio, sarebbe rimasto in piedi l'argomento principale a sostegno della tesi opposta, quello della "verticalità" della Chiesa. La compresenza nel Papa del potere temporale e del potere spirituale, distinti ma non disgiunti, né confusi, incarnava l'archetipo della relazione tra *auctoritas* e *potestas*. Urgeva dunque eliminare il Papa per poter portare a compimento la Rivoluzione religiosa. Ma per poter spodestare il Papa non solo in qualità di sommo sacerdote, ma anche di sovrano indipendente, bisognava rivoluzionare anche la visione politica del mondo.

Per questo, la Rivoluzione francese, culminata con l'esperimento dittatoriale di Robespierre e successivamente con il governo dei termidoriani, fu in qualche modo al servizio della Rivoluzione religiosa. Il primo uomo eletto dalla Storia per questo connubio tra le due fasi fu Napoleone Bonaparte [1796-1821]. Allievo di Robespierre, aveva intuito sin da giovane la necessità di porre a capo del popolo uno o pochi uomini, capaci di pensare e decidere al posto della maggioranza. La Campagna d'Italia [1796-1797] condotta dal generale Napoleone fu decisiva per la diffusione delle idee rivoluzionarie su suolo italiano. Tali idee rimasero e fermentarono anche dopo la sconfitta dell'imperatore a Waterloo e la cosiddetta Restaurazione del 1815. Finalmente, come accade sempre

nella storia della Rivoluzione, le idee divennero fatti, che portarono al Risorgimento, anche se sarebbe più corretto definire quest'ultimo "Rivoluzione italiana". L'Italia – che era stata correttamente definita dal conte austriaco Metternich una «mera espressione geografica» durante il Congresso di Vienna – trovava la propria forza e ricchezza nella pluralità di Stati e Principati che la componevano, espressioni di culture molto diverse tra loro: impossibile confondere, ad esempio, la cultura veneziana con la cultura napoletana o sarda. Ma il progetto dei rivoluzionari o risorgimentisti fu mosso, come sempre, proprio in questa direzione: unificare, centralizzare per distruggere le differenze, vere nemiche della tanto decantata uguaglianza, filo rosso della Rivoluzione. A poco valsero le tendenze federaliste che si manifestarono in quegli anni, tendenze che videro tra i propri promotori persino il Papa. Alla fine, prevalsero le idee di una minoranza, convinta di essere espressione della verità e della giustizia, che finì per perpetrare una serie di aggressioni militari ai danni di entità politiche sovrane e indipendenti, quale il Regno delle Due Sicilie. Come scrive Piombini (2021):

Il "Risorgimento", che sarebbe più corretto chiamare "Rivoluzione italiana", nacque da una serie di aggressioni militari prive di giustificazione dal punto di vista del diritto internazionale, che portarono alla formazione di uno Stato unitario le cui più rilevanti realizzazioni furono: la repressione genocida della ribellione delle popolazioni meridionali conquistate, spacciata come "lotta al brigantaggio"; la completa centralizzazione politica e amministrativa; l'aumento indiscriminato delle imposte e l'istituzione della leva obbligatoria, tanto che il Regno d'Italia divenne lo Stato più fiscalista e militarista d'Europa; la statalizzazione della scuola; l'esproprio senza indennizzo di vaste proprietà ecclesiastiche; l'introduzione di elevate tariffe doganali per proteggere le industrie del nord; l'avvio di una serie di sciagurate guerre d'aggressione e campagne coloniali, culminate con i milioni di giovani coscritti mandati al macello nelle trincee della Grande Guerra, con tanto di decimazioni e plotoni di esecuzione per "codardi" e disertori.<sup>18</sup>

La Rivoluzione italiana poté considerarsi conclusa però solo nel 1870, con la Breccia di Porta Pia e la conquista di Roma, capitale di un regno già piegato su diversi fronti. La caduta del Regno pontificio, infatti, comportò finalmente la perdita del potere temporale del Papa. Pochi tuttavia furono capaci di comprendere le conseguenze gravi di una simile perdita. Sin dal Medioevo, infatti, il potere temporale del Papa serviva a preservare la *libertas Ecclesiae*, ossia l'autonomia dottrinale dalle strumentalizzazioni politiche, cosa che per esempio non avvenne nell'Impero romano d'Oriente (cosiddetto bizantino), dove si verificò appunto lo scisma orientale a causa del cesaropapismo. I rivoluzionari

<sup>18</sup> PIOMBINI G., *La Croce contro il Leviatano*, Bologna: Tramedoro (luglio 2021).

erano ben consapevoli che la perdita del potere temporale avrebbe comportato anche la perdita dell'autonomia dottrinale e una più facile compenetrazione delle idee rivoluzionarie all'interno della stessa teologia cattolica, cosa che puntualmente si è verificata nei decenni successivi. Esempio a tal proposito è l'evento che si verificò in concomitanza all'ingresso dei bersaglieri italiani nella Breccia di Porta Pia: le prime bibbie protestanti entrarono nel cuore della Cristianità proprio in quel giorno, 20 settembre 1870, su di un carretto trainato da un cane, chiamato Pio Nono in evidente dispregio al Papa, sulla scorta di un venditore ambulante della Società Biblica<sup>19</sup>. La Rivoluzione religiosa incontrava la Rivoluzione politica.

*Il Sacro Cuore di Cristo, sigillo della politica cristiana*

Dinanzi a questo progressivo sfacelo della religione, della morale e della politica, il cattolico può ben sperare che il Cielo non sia rimasto passivo osservatore degli eventi storici, nella certezza che la Storia è l'incontro della libertà umana e della libertà divina.

*1. Le origini nella Sassonia del XIII secolo.*

In effetti, mentre gli eventi che abbiamo ora richiamato alla mente prendevano forma, nella Cristianità andava diffondendosi sempre più una devozione che affonda le proprie radici nel Medioevo germanico e in particolare sassone (guarda caso: la patria di Lutero). Questa devozione è appunto la devozione tutta particolare al Sacro Cuore di Gesù Cristo. I primi impulsi di devozione si ebbero già con la mistica sassone Margherita di Magdeburgo [1212-1283], autrice dell'opera *La luce fluente della Divinità* (*Das fließende Licht der Gottheit*). Interessante notare che Matilde appartenne in gioventù al movimento delle beghine, cioè laiche che decidevano di vivere una vita monastica e religiosa al di fuori dei monasteri e senza prendere voti, tuttavia senza andare necessariamente contro l'ortodossia cattolica. Molte beghine tuttavia (così come la loro controparte maschile, i begardi), a causa dell'enfasi che davano alla spiritualità individuale, finirono presto per avvallare la liceità dell'interpretazione personale della Scrittura e quindi a deviare dall'ortodossia, suscitando non pochi sospetti di eresia nell'autorità romana. Beghine e begardi dunque contribuirono, in qualche modo, a preparare il terreno della futura Rivoluzione luterana ed è singolare riscontrare proprio in una di queste beghine la prima testimonianza della devozione al Sacro Cuore. Matilde fu poi accolta solo in tarda età nel monastero ci-

<sup>19</sup> Per approfondire, rimando al testo di CIGNONI Mario (2020).

stercense di Helfta. L'opera della mistica sassone si conclude con un riferimento esplicito e forte al "cuore di Dio":

Tutto ciò che è scritto in questo libro è stato versato dalla divinità vivente nel cuore di Suor Matilde ed è qui riprodotta in piena fedeltà, così come Dio gliel'ha dettato ed è venuto dal *suo cuore*, ed è stato scritto con le sue mani (VI, 43).

A Helfta c'erano altre figure legate alla devozione del Sacro Cuore. Matilde di Hackeborn [1240-1298], canonizzata in seguito alla sua morte dalle diocesi cattoliche locali, fu anch'ella una grande mistica e teologa. Matilde ebbe un ruolo davvero cruciale per la diffusione della devozione al Sacro Cuore, che ella chiamava «Sacro Cuore del Salvatore glorioso» e che rappresentava Cristo in quanto mediatore universale tra gli uomini e la Trinità. Matilde propagò tra le consorelle una particolare attenzione devozionale alla natura umana di Gesù Cristo e interpretò il Cuore di Cristo come la concretizzazione della formula liturgica "*Per Christum Dominum nostrum*", che appunto richiama il ruolo di Cristo in quanto mediatore divino. La sua opera principale, *Liber specialis gratiae*, è tutta imperniata sul Sacro Cuore, considerato appunto fonte di ogni grazia perché mediatore onnipotente. Infine, la terza grande mistica sassone del Sacro Cuore fu Gertrude di Helfta [ca. 1256-1302], canonizzata dal Papa nel 1738. Anche Santa Gertrude fu una grandissima devota dell'Umanità di Cristo, che finì con il tradursi con la devozione al Sacro Cuore.

## 2. Il significato

A tal proposito, conviene fare già alcune riflessioni su questa devozione in senso contro-rivoluzionario. *Il Sacro Cuore di Nostro Signore rappresenta la concordia tra la volontà umana e la volontà divina*. Come tale, questa devozione procede direttamente da due grandi dogmi cristologici. Il primo è quello per cui nella persona di Gesù convivono due nature diverse: la natura divina e la natura umana. Tali nature non sono separate, ma neanche confuse. Il secondo è quello per cui alle due nature corrispondono due volontà: quella divina e quella umana. Anche queste due volontà sono distinte, ma non separate o confuse. Il cuore, nel linguaggio biblico, non significa l'amore così come è oggi comunemente inteso. Non significa cioè un sentimento, un'emozione, una passione dell'anima, mutevole e scostante in base agli eventi della vita. Il cuore denota anzitutto un atto della volontà, che accoglie in se stessa tutte le emozioni e le passioni, le educa (non le reprime!), le rende armoniche con la volontà del Padre. La volontà di Cristo è qui adorata sottoforma di un cuore di carne, perché tale devozione

non si orienta tanto alla volontà di Cristo in quanto Dio, quanto alla volontà di Cristo in quanto uomo.

La devozione al Sacro Cuore si pone dunque eminentemente in senso anti-luterano: essa dimostra che la volontà dell'uomo non è serva, ma libera ed è chiamata a conformarsi liberamente alla volontà di Dio. Essa dimostra che il libero arbitrio è una realtà antropologica. Smontata l'eresia luterana del servo arbitrio, tutta la Rivoluzione viene meno, perché perde il fondamento ultimo del suo stesso processo. Negata l'eresia del servo arbitrio, viene meno anche la speculazione moderna sullo Stato, perché questo si fonda sul presupposto che la massa è incapace di scegliere da se stessa cosa è bene e cosa è male. Fa riflettere, in tal senso, l'odio che i luterani hanno dimostrato verso queste tre grandi mistiche, in particolare verso santa Gertrude, il cui sepolcro fu distrutto nella furia iconoclasta dei rivoluzionari.

La devozione al Sacro Cuore richiama, tuttavia, anche il rapporto che deve sussistere tra potere e autorità, tra *potestas* e *auctoritas*. Uno dei ponti focali della concezione cristiana della politica, che ormai sembra alquanto dimenticato tra gli studiosi del suo stesso ambito, riguarda la distinzione senza separazione del potere temporale (*potestas*) – che è il potere politico, legato ai problemi pratici del bene comune, e che lavora “ab extra” con la legittima, regolamentata e limitata coercizione, al fine di difendere il diritto naturale e applicare quel diritto positivo che nasce in aiuto di quello naturale – dall'autorità morale (*auctoritas*) – che è il potere morale, legato al perfezionamento e alla salvezza dell'individuo, e che lavora “ab intra” con la persuasione, l'educazione, la formazione, attraverso le due grandi società: non solo quella positiva della Chiesa, ma anche quella naturale della famiglia, più altre istituzioni private intermedie, come ad esempio la scuola. In altre parole, il potere dovrebbe essere subordinato a una autorità di carattere spirituale e morale, il che significa che la filosofia del diritto cristiana è profondamente giusnaturalista. Infatti, non è lecito per il bene della collettività, secondo san Tommaso d'Aquino (ma più in generale, secondo il pensiero teologico cristiano medievale), che la legge positiva dell'autorità politica entri in contraddizione con la legge naturale – che i padri sono obbligati moralmente a trasmettere ai figli e della quale la Chiesa si pone come garante e perfezionatrice – ma non può neanche contraddire le leggi positive della Chiesa: più generalmente, il politico non può e non deve occuparsi di morale, perché finirebbe inevitabilmente per sbagliare.

### 3. *Il Re Sole contro il Sacro Cuore*

La devozione al Sacro Cuore raggiunge l'apice della propria diffusione nel mondo cattolico solo nel XVII secolo, grazie al ministero dei santi Giovanni

Eudes [1601-1680], Margherita Maria Alacoque [1647-1690], Claude La Colombière [1641-1682] e altri gesuiti. La visitandina Margherita Alacoque, che prese l'abito il 25 agosto 1675, festa di san Luigi re di Francia, asserì che i messaggi che riceveva dalle frequenti apparizioni di Cristo erano prevalentemente rivolte a Luigi XIV, “Re Sole”, che come abbiamo visto è stato uno dei principali attori dell'assolutizzazione del potere e quindi, pur promuovendo politiche di facciata antiprotestanti, *de facto* favorì una visione del governo che, alla lunga, avrebbe favorito il pensiero rivoluzionario. Margherita Alacoque chiese al re di far consacrare se stesso e la Francia al Cuore di Cristo, con i privilegi che questa devozione avrebbe ottenuto, irradiando di benedizioni la società monarchica: evidentemente, queste benedizioni includevano il ripristino di un modo corretto di concepire il rapporto tra potestà e autorità. Il Re Sole, tuttavia, ormai accecato dal proprio stesso potere, non considerò mai seriamente le rivelazioni private della santa visitandina. La storia dette ragione alle richieste di Santa Margherita.

### *Bibliografia*

CORRÊA DE OLIVEIRA Plinio, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Piacenza: Cristianità (1976).

DI MARTINO Beniamino, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Treviglio: Leonardo Facco editore (2015).

–, *“Conceived in Liberty”. La contro-rivoluzione americana del 1776*, Liamar (2016).

ISERLOH Erwin, “Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?”, in *Trierer Theologischer Zeitschrift*, 1961, n. 70.

–, *Lutero tra riforma cattolica e protestante*, Brescia: Queriniana (1970).

PANI Gianfranco, “L'affissione delle 95 tesi di Lutero: storia o leggenda?”, in *Civiltà Cattolica*, 2016, n. 3993, pp. 213-226.

PIOMBINI GUGLIELMO, *La Croce contro il Leviatano*, Bologna: Tramedoro (2021).

BENIAMINO DI MARTINO\*

## A dieci anni dalla morte di Domenico Settembrini Un profilo dello storico marchigiano

Domenico Settembrini (1929-2012) rischia di essere, nonostante la sua statura intellettuale, uno storico sconosciuto anche agli studiosi – soprattutto a quelli della futura generazione – dato che su di lui gravano due pesanti fardelli. Il primo è quello di aver operato in un periodo in cui i libri e i testi erano solo di carta; il secondo è quello di non essersi piegato all'omologazione marxista imperante negli anni Settanta.

Il primo ostacolo rischia di far cadere nell'oblio i suoi libri che, oramai fuori catalogo, si trovano solo nei canali dell'usato. Anche i suoi interventi conservati grazie ad Internet sono piuttosto rari. È questa la ragione per cui abbiamo inteso recuperare due interventi che ci sono sembrati i più significativi e offrirli in trascrizione. A dieci anni dalla morte dello storico, abbiamo, così, pensato di rendere facilmente accessibile ai lettori il testo di una conferenza del 1993<sup>1</sup> e il testo di una conferenza del 1997<sup>2</sup>.

Per contribuire a superare il secondo ostacolo è necessaria certamente molta più fatica ed occorre mettere in conto di imbattersi in difficoltà che, a volte, sembrano insormontabili. Per contribuire ad abbattere la grande muraglia ideologica, anche la ricostruzione della vita intellettuale di Domenico Settembrini<sup>3</sup> può essere di una qualche utilità<sup>4</sup>.

\* Beniamino Di Martino è sacerdote ed è direttore di di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)).

<sup>1</sup> Domenico SETTEMBRINI, *Cento anni di socialismo democratico italiano, 1892-1992* (1993), a cura di Nicola Iannello, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 8 (2022), n. 16.

<sup>2</sup> Domenico SETTEMBRINI, *C'è un futuro per il socialismo?* (1997), a cura di Beniamino Di Martino, in «Veritatis diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 8 (2022), n. 15.

<sup>3</sup> Cfr. Giampietro BERTI, *Settembrini Domenico*, in AA. VV., *Dizionario del Liberalismo italiano*, tomo I, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015, p. 1021-1023.

<sup>4</sup> Un contributo di ben più ampio respiro è quello realizzato da Roberto GIANNETTI - Mauro LENCI (a cura di), *Nel labirinto delle ideologie. Scritti su Domenico Settembrini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015.

*Dal liberalismo al marxismo*

Originario delle Marche e nato in una famiglia segnata dalla figura del padre, un insegnante di nobili sentimenti liberali, lo studente Domenico Settembrini fece il suo ingresso nella prestigiosa Scuola Normale Superiore di Pisa vincendo il concorso di ammissione nel 1947<sup>5</sup>.

Alla “Normale” svolse i suoi studi universitari avendo come compagni il futuro storico Giuseppe Are, il futuro filosofo Claudio Cesa, i futuri scrittori Pietro Citati e Felice Antonio Del Vecchio<sup>6</sup>. Sin da subito l’educazione liberale ricevuta in famiglia fu messa in stato di assedio dal nuovo ambiente prima scolastico e poi accademico largamente dominato dal comunismo o, comunque, dalle idee di una Sinistra spesso estrema che, allora, era quella più in voga. A rafforzare questo clima concorrevano innanzitutto la collocazione ideologica dei docenti, che con la loro autorevolezza, davano un orientamento di fatto alle giovani menti. A Pisa, il promettente studente incontrò famosi professori come il critico letterario Luigi Russo, il grecista Giorgio Pasquali, i filosofi Luigi Scaravelli e Aldo Capitini, gli storici Delio Cantimori, Walter Maturi e Ettore Passerlin d’Entrèves.

Prediligendo gli approfondimenti storici, il giovane Domenico Settembrini coltivò interessi per la Rivoluzione francese. Lo studio di questa ha rappresentato non solo il suo primo passo intellettuale, ma una sorta di “filo rosso” di tutta la sua ricerca. Affascinato dalla scuola di François Furet e dal pensiero di Guglielmo Ferrero, Settembrini ha costantemente investigato le ragioni dello “slittamento” dall’89 liberale al ’93 giacobino – secondo la formula del *dérapiage* presente tanto in Furet<sup>7</sup> quanto in Ferrero<sup>8</sup>. Imbrigliato nelle categorie storiografiche della Sinistra, neanche Settembrini è ben riuscito a scorgere l’unico processo con cui il 1789 si svela pienamente del 1793 dato che il terrore giacobino del 1793 è già tutto contenuto nel riformismo illuministico del 1789<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Per un’attenta ricostruzione autobiografica, cfr. Domenico SETTEMBRINI, *La storia tra passato e presente di un politologo controcorrente*, intervista di Raimondo Cubeddu, in Luciano PELLICANI (a cura di), *La storia fra passato e presente. Studi in onore di Domenico Settembrini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001.

<sup>6</sup> Cfr. Giovanni MASCIA, *I Gian Burrasca della Normale di Pisa: Felice Del Vecchio, Pietro Citati e altri. Quando la fame e i disagi del dopoguerra mordevano ancora*, in «Quotidiano del Molise», 12 novembre 2018.

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, François FURET - Denis RICHEL, *La Rivoluzione francese*, Laterza, Bari 2000, tomo I, p. IX.150.309 (*La Révolution française*, 1965).

<sup>8</sup> Cfr., ad esempio, Guglielmo FERRERO, *Le due Rivoluzioni francesi*, a cura e con introduzione di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. XVI.8-9 (*Le deux révolutions françaises: 1789-1796, 1940-1942*).

<sup>9</sup> Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 205-232.

Quasi inevitabilmente, quindi, negli anni universitari, Settembrini approdò al marxismo. Si chiudeva, in questo modo, la prima ingenua fase del suo percorso, quella della giovinezza liberale. A determinare il passaggio al comunismo concorsero innanzitutto la sua crisi religiosa che lo condusse a ritrovarsi nella “religione della libertà” apertagli dall’intensa lettura di Benedetto Croce. Diventò marxista transitando attraverso Croce – come del resto fecero tanti – innanzitutto per colmare certo “aristocraticismo intellettuale” crociano che sembrava disinteressarsi dell’elevazione economico-sociale dei più. «Volevo quel destino per tutti e abbracciando il comunismo ritenevo appunto – riferì al collega Raimondo Cubeddu che era stato precedentemente suo studente – che avrei contribuito a creare le condizioni materiali di abbondanza e di equità distributiva [...]. Mi ci volle del tempo per capire che il comunismo avrebbe potuto generalizzare soltanto miseria e imbarbarimento di massa»<sup>10</sup>.

### *Settembrini e Togliatti*

Alcune difficoltà impedirono a Settembrini di lanciarsi nella carriera universitaria, nonostante il perfezionamento degli studi avvenuto a Parigi. Settembrini, allora, ripiegò verso l’insegnamento nei licei dove ebbe la cattedra di Storia e Filosofia. Sono quelli gli anni (i primi anni Cinquanta) in cui si misura con l’impegno politico militando nel Partito Comunista Italiano. La sua iscrizione al partito venne involontariamente a coincidere con il giorno della morte di Stalin (5 marzo del ‘53), ma fu revocata piuttosto rapidamente per le vicende che scossero la Sinistra comunista nella metà degli anni Cinquanta. Del 1956 è il rapporto Kruscev, al XX Congresso del PCUS, sui crimini di Stalin. Come tutti i militanti, anche Settembrini si rifugiò «nella grottesca scappatoia di pensare che si trattasse di un’altra iniziativa propagandistica della solita stampa borghese»<sup>11</sup>. Presto, però, subentrò, come nell’animo di molti comunisti, la dirompente conferma di quanto segretamente si riteneva già e che nel caso di Settembrini coincideva con il ricordo delle parole del padre liberale. Seguirono i fatti di Ungheria (autunno 1956) che diedero di Kruscev l’immagine esatta quale successore di Stalin. Pentendosi di aver illuso operai ed altra gente a causa del suo ruolo di dirigente marchigiano del PCI, Settembrini fu tra quanti espressero personalmente a Togliatti la protesta per l’invasione sovietica dell’Ungheria. Le risposte del leader comunista fecero cadere gli ultimi miraggi. Come, però, capitava spesso tra gli intellettuali, anche per Settembrini, la fine della fiducia nel PCI filo-sovietico non coincise con la disillusione verso gli “ideali” socialisti.

<sup>10</sup> <https://loccidentale.it/la-storia-tra-passato-e-presente-di-un-politologo-controcorrente/>

<sup>11</sup> *Ibidem*.

D'altra parte, anche le dimissioni dal PCI, da Settembrini furono rassegnate solo un paio di anni dopo, quando Imre Nagy (l'ex primo ministro ungherese catturato dai sovietici) venne giustiziato insieme ad altri ungheresi (con l'esplicita approvazione da parte di Togliatti).

### *Gli studi sul marxismo*

Su posizioni ormai riformiste, Settembrini iniziò a scrivere su riviste di area socialista suscitando l'interesse di Antonio Giolitti, Lelio Basso ed Ernesto Rossi. Da quegli articoli nacque il suo primo libro, *La Chiesa nella politica italiana 1943-1964* (pubblicato, poi, nel 1977)<sup>12</sup>, che gli suggerì l'approfondimento del periodo giolittiano, della Grande Guerra e del relativo atteggiamento dei marxisti. Ciò consentì a Settembrini di studiare, ormai senza più paraocchi, le teorie rivoluzionarie e di rendere il marxismo il suo principale interesse intellettuale.

Un passaggio ulteriore e fondamentale negli studi di Settembrini è costituito dalle analisi del *Capitale*. Settembrini si avvicinò ancora una volta ai testi di Marx, ma, ora, l'assenza di pregiudizi portò lo studioso a vedere non ciò che si voleva credere, ma solo ciò che c'era: un cumulo di inesattezze e una somma di grossolani errori. Tutto a partire dalla teoria marxiana del valore-lavoro. Settembrini ha più volte detto che si applicò a rifare i "calcoli" di Marx, i calcoli che sono all'origine delle teorie marxiane. La confutazione di questi venne poi esposta ne *Il labirinto marxista* (1975), un'articolata antologia in cui Settembrini commentava e replicava ai passi di Marx<sup>13</sup>.

Come nel caso del testo su Chiesa e politica, anche i libri sul marxismo erano il risultato finale di precedenti articoli. Gli articoli su Marx e Lenin apparvero intorno al 1969, mentre *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*<sup>14</sup> e *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*<sup>15</sup> sono rispettivamente del 1973 e del 1974.

<sup>12</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *La Chiesa nella politica italiana (1944-1963). Alle origini del compromesso storico*, Rizzoli, Milano 1977.

<sup>13</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Il labirinto marxista. Una nuova e spregiudicata lettura del marxismo. Antologia ragionata*, Rizzoli, Milano 1975.

<sup>14</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Roma - Bari 1974.

<sup>15</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Guida, Napoli 1974.

*Dal marxismo al liberalismo*

Anni difficili gli anni Settanta, caratterizzati da un clima culturale plumbeo (che si tradusse, anche ed inesorabilmente, nel piombo dei proiettili<sup>16</sup>). Mentre le giovani generazioni sembravano sempre più ammaliate (anzi, ipnotizzate) dai dogmi del socialismo, alcuni intellettuali, con un percorso inverso rispetto all'omologazione dilagante, iniziavano ad aprire gli occhi.

Nello stesso anno in cui Settembrini riusciva a pubblicare (non senza aver incontrato difficoltà con famose case editrici) i suoi testi sul marxismo, Lucio Colletti con la sua *Intervista politico-filosofica* scompaginava la Sinistra comunista nelle certezze apodittiche che, sino a quel momento, avevano incatenato anche il professore della Sapienza<sup>17</sup>.

In controtendenza fu anche l'avvio della carriera universitaria di Settembrini in un periodo in cui le porte degli atenei erano difficili da varcare per quanti non erano "affiliati". Oltretutto, Settembrini iniziò ad insegnare tenendo corsi di Storia del movimento operaio e sindacale nella neonata Facoltà di Scienze Politiche. L'anomalia, forse, si giustifica per la notorietà e il peso che la figura di Settembrini era andata assumendo in quegli anni sia nel campo propriamente storico (a testimonianza di ciò vi è il rapporto, pur difficile, con Norberto Bobbio<sup>18</sup> o lo stretto sodalizio con Luciano Pellicani<sup>19</sup>) sia nel campo pubblicitario (lo studioso ormai scriveva su importanti testate nazionali).

Nonostante ciò, Settembrini non riuscì mai ad aggiudicarsi una cattedra di Storia contemporanea e solo nel 1980 vinse il concorso per l'insegnamento di Storia delle dottrine politiche all'università di Pisa (della commissione facevano parte Arduino Agnelli, Arturo Colombo, Mario Corsi, Mario D'Addio e Salvo Mastellone). Pur rimanendo ai margini delle consorterie, Settembrini era, quindi, diventato professore. Né la distanza dagli ambulatori accademici gli impedì di stringere solidi legami con illustri colleghi quali Alberto Aquarone, Giuseppe Are, Mario Corsi, Dino Cofrancesco e Augusto Cecchini.

Non può non essere segnalato il saggio sul fascismo che Settembrini diede alle stampe nel 1978. Il libro si presentava provocatorio e anti-conformista sin

<sup>16</sup> Lo stesso Settembrini fu considerato un bersaglio da parte di un gruppo anarchico di Pisa che non aveva digerito una relazione dello storico su Bakunin.

<sup>17</sup> Cfr. Lucio COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma - Bari 1974.

<sup>18</sup> Bobbio affidò a Settembrini alcune voci (Riformismo, Revisionismo, Socialdemocrazia e Leninismo) del noto *Dizionario di politica* della UTET. Ma proprio quei testi crearono uno screzio tra i due studiosi. Nella nuova edizione del 2004 il contributo di Settembrini si è ridotto alla sola voce "Leninismo".

<sup>19</sup> A Pellicani si deve una miscelanea in onore dell'amico-collega: Luciano PELLICANI (a cura di), *La storia fra passato e presente. Studi in onore di Domenico Settembrini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001.

dal titolo e dal sottotitolo che sembravano criptici e inducevano a scoprirne il significato con un'attenta lettura<sup>20</sup>. I giudizi di Settembrini lo consegnarono, ancora una volta, alla critica sprezzante che lo bollava *sic et simpliciter* come “fascista”. In realtà Settembrini considerava il fascismo dipendente dal marxismo e dal leninismo<sup>21</sup> e ciò surriscaldava gli animi di tutti coloro che continuavano a fare dell'anti-fascismo l'irrinunciabile dogma di vita intellettuale e sociale. Settembrini era giunto a studiare il fascismo attraverso la lettura degli scritti di Mussolini nella fase socialista della vita del dittatore<sup>22</sup> giungendo a conclusioni complementari a quelle di Renzo De Felice che, in quegli stessi anni, perfezionava le sue monumentali ricerche sull'intera parabola mussoliniana. Tuttavia né De Felice né Spadolini apprezzarono il testo di Settembrini dimostrando di non riuscire ad andare oltre gli schemi consueti. Pochi seppero cogliere il contributo che Settembrini offriva per unire pienamente il totalitarismo fascista alla prospettiva socialista<sup>23</sup>.

Appena l'anno dopo *Fascismo, controrivoluzione imperfetta* uscì *Il labirinto rivoluzionario*, un'antologia ragionata – anche in questo caso – molto dettagliata e assai ampia (2 volumi) in cui Settembrini tracciava una panoramica sull'intera vicenda dell'idea anarchico-rivoluzionaria a partire dalla metà del XVIII secolo.

### *La capitaldemocrazia di Settembrini*

Si può dire che, a quel punto, Settembrini aveva raggiunto il suo approdo intellettuale e poteva considerarsi pienamente liberale. Tale lo considera Raimondo Cubeddu che, come già si diceva, lo ha conosciuto bene sia in qualità di suo docente sia in qualità di collega. Infatti, recentemente, nel tratteggiare la cultura liberale italiana e le figure principali di questa<sup>24</sup>, Cubeddu ha dedicato un intero capitolo – il nono: *Domenico Settembrini e il liberalismo* – al suo insegnante, collega ed amico.

La posizione del professore di Pisa – in controtendenza rispetto al clima anti-capitalista che è stato particolarmente violento negli anni Settanta, ma che si

<sup>20</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Fascismo, controrivoluzione imperfetta. Movimento al servizio del capitale o primo esperimento di compromesso storico?*, Sansoni, Firenze 1978.

<sup>21</sup> Cfr. anche Domenico SETTEMBRINI, *Mussolini and the Legacy of Revolutionary Socialism*, in «Journal of Contemporary History», Vol. 11, No. 4 (Special Issue: Theories of Fascism, Oct., 1976), p. 239-268.

<sup>22</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Quel marxista di nome Mussolini*, intervista di Maurizio Blondet, in «Avvenire», 29.8.2001.

<sup>23</sup> Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2021.

<sup>24</sup> Raimondo CUBEDDU, *La cultura liberale in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2021.

è stratificato nella coscienza dei più in modo non meno dilagante nei decenni successivi – può qualificarsi, secondo le stesse parole di Settembrini, come “capital-democrazia”. Con questa formula, lo storico intendeva superare anche la stessa social-democrazia con una sorta di riformismo sociale a trazione capitalista. Con Pellicani, Settembrini riteneva che il mercato potesse e dovesse essere regolato. Oltre Pellicani, riteneva che del capitalismo non si potesse fare a meno.

Settembrini, come d'altronde Pellicani, ha avuto la capacità di comprendere e il coraggio di riaffermare che il capitalismo non possa essere messo in discussione e che ogni tentativo di abbandono di esso comporti disastri e rovine immani. Al tempo stesso, questi studiosi – Settembrini e Pellicani – sono caduti nella paludosa ricerca di correzioni da apportare al capitalismo (la ricerca di “terze vie” cercate a volte in Röpke a volte in Einaudi) che dimostrano una lacunosa comprensione del fenomeno che ha solo bisogno di poter esprimersi e non di essere ingessato dalla volontà politica.

Nonostante ciò, va dato atto a Settembrini di essersi liberato dall'errore mortale di considerare il socialismo la strada dell'emancipazione e di ritenere il collettivismo conciliabile con la libertà.

Il suo ultimo importante lavoro esprimeva bene questa consapevolezza portandolo a rivalutare il ruolo della borghesia e a riconoscere la lotta alla borghesia come qualcosa di profondamente sovversivo in contrasto alla società libera ed aperta. Come da economista Sergio Ricossa aveva dato giudizi taglienti in un'opera che aveva lo stesso argomento<sup>25</sup>, così da storico, Settembrini ha ricostruito il tracciato dell'anti-borghesismo italiano con la *Storia dell'idea antiborghese in Italia*<sup>26</sup>. Senza complessi, i due studiosi, accomunati in questa analisi, si sono trovati a dover difendere lo spirito borghese dai radicatissimi pregiudizi e dalle condanne sommarie.

### *Conclusioni*

Nato in una famiglia liberale, diventato marxista sui banchi della scuola e dell'università, distaccatosi dal comunismo studiando seriamente Marx, Settembrini si è ritrovato convintamente liberale<sup>27</sup>. Senza reticenze, ha parlato di se stesso e delle sue “metamorfosi”, da antimarxista a marxista e di nuovo ad an-

<sup>25</sup> Cfr. Sergio RICOSSA, *Straborghese*, prefazione di Alberto Mingardi, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2010 (1980).

<sup>26</sup> Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Storia dell'idea antiborghese in Italia, 1860-1989. Società del benessere, liberalismo, totalitarismo*, Laterza, Roma - Bari 1991.

<sup>27</sup> Cfr. Massimo PESCATORI, *L'evoluzione ideologica di Domenico Settembrini*, in «Studi Urbinati, A - Scienze giuridiche, politiche ed economiche», vol. 32 (2021), p. 73-85.

timarxista. In realtà, più che metamorfosi, lo storico ha semplicemente e con onestà rettificato ciò che lo aveva allontanato dalla ragione.

L'invasione dell'Ungheria nel 1956 gli aveva fatto riconoscere la natura violenta del comunismo; la repressione in Cecoslovacchia nel 1968 gli aveva fatto aprire gli occhi sull'utopia in generale rinunciando alla stessa possibilità di un "socialismo dal volto umano" o all'idea di una rivoluzione sinceramente tesa alla giustizia e alla libertà.

Tale acquisizione è all'origine del filo conduttore che attraversa i suoi scritti; da qui l'utopia socialista intravista come un "labirinto" che è all'origine della visione moderna della politica segnata dall'idea della rivoluzione.

Per quanto abbia trovato in *Socialismo* di Ludwig von Mises<sup>28</sup> una delle sue letture fondamentali e per quanto abbia studiato autori di invincibile rigore logico come Murray Rothbard, Settembrini non riuscì a portare a pieno compimento le intuizioni anti-collettivistiche che così profondamente segnarono la sua vicenda intellettuale<sup>29</sup>. Allo studioso occorre essere riconoscenti per la sua onestà di ricercatore pur mancandogli la radicalità di seguire sino in fondo le conseguenze di ciò che aveva compreso.

<sup>28</sup> Cfr. Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020 (*Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

<sup>29</sup> Cfr. Nicola IANNELLO, *L'anarco-capitalismo tra realismo e utopia. Domenico Settembrini e gli estremisti del mercato*, in Roberto GIANNETTI - Mauro LENCI (a cura di), *Nel labirinto delle ideologie. Scritti su Domenico Settembrini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015, p. 207-219.

DOMENICO SETTEMBRINI

## C'è un futuro per il socialismo? (1997)

a cura di Beniamino Di Martino

*Domenico Settembrini (1929-2012) è stato tra i maggiori storici del Novecento anche se il suo nome è noto solo agli esperti. Tale relegazione è probabilmente da collegare alla critica ai fondamenti del marxismo che caratterizzò la ricerca dello studioso.*

*A dieci anni dalla morte, abbiamo inteso ricordare lo storico con due iniziative. Presto su «StoriaLibera» sarà riprodotta, con la curatela di Nicola Iannello, la conferenza che Settembrini tenne nel 1993, a Boston, dal titolo Cento anni di socialismo democratico italiano, 1892-1992. Su queste pagine, invece, presentiamo il testo della conferenza dal titolo C'è un futuro per il socialismo?. Domenico Settembrini intervenne il 23 gennaio 1997 nell'ambito del ciclo "Il mondo incerto. Riflessioni alle soglie del terzo millennio" promosso dall'Assessorato Istruzione e Cultura del Comune di Massa presso le Stanze del Guglielmi al Teatro Guglielmi del capoluogo della Lunigiana.*

*La trascrizione è stata operata da Rosa Saviano. Io sono intervenuto solo per le correzioni indispensabili per la sintassi lasciando volutamente il testo nella forma del linguaggio parlato.*

*Il testo che ora proponiamo merita senz'altro la lettura pur dovendo segnalare in esso alcune incoerenze argomentative. Così, ad esempio, sulla definizione di individualismo, sulla descrizione della società americana, sulla natura del Welfare State, sui risultati del keynesismo, sulla "Grande società" di Johnson, ecc. Nonostante tutto ciò, della lezione di Settembrini molto va, ancora oggi, conservato.*

Subito dopo gli avvenimenti che sconvolsero il mondo socialista nell'Ottantanove, un marxista americano, Robert L. Heilbroner, che si era già fatto notare per il suo spirito critico, scrisse in un articolo dal significativo titolo *Il trionfo del capitalismo è la vittoria di von Mises*. Che cosa voleva dire? Von Mises, un economista austriaco, nei primi anni Venti, quando la Rivoluzione russa era agli inizi della sua strada dopo la vittoria del '17, aveva argomentato approfonditamente – contrastando anche l'opinione di economisti per nulla socialisti, come il nostro Pareto e il discepolo Barone – scrivendo che l'economia di una società collettivizzata a pianificazione globale non poteva assolutamente funzionare. Non sarebbe stata solo meno produttiva del capitalismo, ma avrebbe portato l'economia al disastro.

Naturalmente non è qui il caso di riprendere l'argomentazione. I fatti che sotto gli occhi di tutti dopo il crollo del muro di Berlino – ma chiunque avrebbe potuto conoscerli già da molto tempo – dicono che quell'analisi era giusta. Si fondava sul fatto che dando la proprietà di tutti i mezzi di produzione allo Stato, il pianificatore, con la migliore buona volontà, non avrebbe saputo che uso fare delle risorse. Che cos'è l'economia? Come scienza e come arte, è il modo di utilizzare risorse scarse per ottenerne la maggiore soddisfazione possibile. Che cosa vuol dire "scarse"? Se le risorse non fossero scarse non ci sarebbe economia. Marx definì il comunismo, infatti, la fine dell'economia perché immaginava che avrebbe prodotto un'abbondanza illimitata di ogni bene. "Scarse" significa che se uso un certo capitale per fare una certa cosa non posso utilizzarlo per farne una certa altra. Quindi occorre fare una scelta.

In un'economia di libero mercato, diceva Mises, ogni operatore economico usa una bussola: i prezzi. Un imprenditore, per esempio, come sa che è riuscito o che invece è fallito? È riuscito se dall'acquisto liberamente consentito da parte dei clienti del prodotto, ricava più di quello che il prodotto gli è costato, perché se ricava la stessa cifra o se ricava anche meno deve chiudere. E chi è che giudica il successo dell'imprenditore? I clienti che comprano il suo prodotto. Ora per farvi capire cosa succede in una economia collettivistica – von Mises lo spiegava –, voglio citarvi un fatto che mi colpì molto avvenuto in Unione Sovietica e riportato nel libro di un'economista tedesca uscito in traduzione italiana nel 1985, quattro anni prima del crollo. Raccontava di un calzaturificio in cui si era rotto il meccanismo che situava il tacco sotto il tallone. I direttori della fabbrica dovevano fornire un determinato quantitativo di stivali. In assenza di prezzi stabiliti sul mercato (essendo prezzi burocratici e amministrativi), il capo centrale della pianificazione chiedeva gli indici di successo materiale. E questo calzaturificio doveva produrre tante migliaia di paia di stivali al mese. Se si fosse atteso il pezzo di ricambio, il direttore rischiava di venire penalizzato, multato perché non avrebbe raggiunto quel dato determinato numero di scarpe previsto. E allora il direttore cosa ha fatto? Ha usato un sistema rabberciato che faceva uscire gli stivali con il tacco sulla punta. L'economia dei paesi socialisti è piena di questi fatti. Per esempio, bisogna far le caldaie con una certa quantità di ghisa o di acciaio. Viene detto di fare un certo numero di caldaie. Evidentemente se metto meno ghisa e meno acciaio, ecc., saranno prodotte un numero più alto di caldaie. Che poi la caldaia non funziona, questo è un altro problema. Non è più problema del costruttore, dato che chi ha bisogno della caldaia non può scegliere sul mercato secondo i prezzi e, quindi, secondo la qualità. Naturalmente i prezzi hanno un senso secondo la qualità e il servizio. Diversamente, occorre fornirsi del prodotto a scatola chiusa. Poi ci si troverà nei pasticci perché così l'economia non funziona. Voi mi direte: ma allora come mai l'Unione

Sovietica ha costruito una grande industria, ha fatto lo Sputnik, ha vinto il nazismo nella Seconda guerra mondiale? È innegabile che si sono stati fatti grandi progressi in Unione Sovietica, ma non sono stati fatti in maniera economica. Siccome partiva da zero... L'economia, l'economia sotto lo zarismo era molto era molto lanciata, progrediva a ritmo superiore a quella americana, l'economia russa prima della rivoluzione, ma la guerra e la rivoluzione l'hanno portata a terra. Allora, in un Paese di grandissime risorse naturali e di grandissime risorse umane, un regime dispotico che usa indifferentemente il capitale umano senza alcuna preoccupazione, riesce a costruire le imprese di base. Ma se fa le industrie belliche non fa, per esempio, il burro. L'Unione Sovietica è riuscita nella fase iniziale, con grande spreco di risorse, a costruire un impianto industriale soprattutto a livello dell'industria bellica. Poi, naturalmente, bisogna sapere che molto ha utilizzato le scoperte dell'Occidente: è stata aiutata moltissimo dagli americani, dai tedeschi, ecc. Non si conoscono invenzioni sovietiche, grandi innovazioni tecnologiche sovietiche. E proprio perché, appunto, si tratta di una economia guidata.

Se questo è chiaro, è chiaro anche concludere che se il socialismo è questo, non dico che è morto – perché penso che nessun intellettuale, nessun professore dovrebbe mettere le brache al mondo: «e ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quanto ce ne sia nella tua filosofia» –, ma dico qualcosa di più: è da augurarsi che questo socialismo non rinasca mai. Cosa poi succederà, nessuno lo può sapere. Tuttavia, noi non capiremmo nemmeno l'ostinazione con cui, non dico i dirigenti sovietici perché naturalmente tutto dipendeva dal potere, ma intellettuali che non dipendevano assolutamente dall'Unione Sovietica per la loro vita intellettuale – di tutto il mondo, anche americani – e uomini di tutto il mondo hanno seguito a credere contro la testimonianza dei fatti che questo tipo di sistema funzionava; si sono aggrappati disperatamente è perché questo tipo di sistema faceva parte di un progetto molto più ampio che per gli intellettuali era la divinizzazione dell'uomo, per la massa era la liberazione da sofferenze fin troppo reali, collegate alla situazione esistenziale del lavoratore che in fabbrica deve dipendere dal padrone e a cui naturalmente viene l'idea di risolvere radicalmente il problema, cioè, non semplicemente attraverso la lotta sindacale, riuscire a migliorare il salario, riuscire a migliorare le condizioni di lavoro, ma riuscire a risolvere radicalmente il problema eliminando il padrone. È chiaro che questa idea fa presa, fa presa anche se suscita un'eco sentimentale, un'eco affettivo-esistenziale che lo porta a non farsi domande... Ma come funzionerà una economia senza padrone? Non è che, magari, lascio un padrone e prendo uno molto peggiore? Quindi, se non ci fossero state queste due aspirazioni che poi si sommano spesso insieme... L'intellettuale pensava anche di dare giustizia agli umili, gli umili sono uomini e, anche se sono più realisti degli

intellettuali, anche in loro c'è in fondo l'aspirazione a superare la morte. Se non ci fossero state queste aspirazioni, non riusciremmo a capire come questa idea... e la discussione che facciamo ora sarebbe una discussione puramente tecnica e già chiusa, chiusa perché chiusa da settant'anni su un piano teorico e dimostrativamente su un piano, diciamo così, pratico.

Ma si tratta di vedere che rapporto c'è tra questa idea di economia completamente collettivizzata e pianificata e l'idea dell'indiamento dell'uomo, l'idea della creazione del paradiso in terra. Guardate che l'espressione "paradiso in terra" è anche di Marx. Marx ha fatto un solo comizio nella sua vita, lo ha fatto a L'Aja nel 1872 e usa l'espressione. Dice agli operai: «non dovete rinunciare, non dovete perdervi dietro il quotidiano, perché, così, rinuncereste al "paradiso in terra"». Che è appunto quello che viene promesso dal comunismo. Diciamo una cosa: la religione... Beh, se noi andiamo ad analizzare la religione ci accorgiamo che, in realtà, l'uomo adora Dio perché vuole essere Dio ed è una forma di realismo, l'adorazione di Dio. Ci si rende conto che poi non è poi tanto facile essere Dio e allora si attribuisce a questo ente il soddisfacimento di tutte le aspirazioni umane e se andiamo a vedere sono le aspirazioni appunto all'immortalità, alla giustizia. Kant fa di Dio addirittura una specie di amministratore, di imprenditore che ha il compito di realizzare tutti quei sogni della ragione umana. Ad esempio la giustizia. La giustizia è qualcosa che l'uomo sogna, ma che non può realizzare perché non c'è nessun modo con mezzi umani di riparare le ingiustizie del passato. La ragione nella sua assolutezza vorrebbe non solo che non venissero commesse ingiustizie oggi e che venissero riparate le ingiustizie di oggi, ma soffre al pensiero di tutte le ingiustizie passate e allora non c'è che credere, diceva Kant (pensava che naturalmente che non si poteva dimostrare questo). Non c'è che credere in un Dio e nell'immortalità dell'anima e del premio e del castigo eterni. E, naturalmente, Dio era Dio nei limiti della sola ragione, cioè era una specie di imprenditore che doveva realizzare la ragione umana, gli obiettivi della ragione umana.

Ora, perché questo sogno, ad un certo punto, acquista corposità? Perché è la fase che ha alle sue spalle e poi vede emergere in tutta Europa la Rivoluzione industriale. Prima della Rivoluzione industriale, l'idea di poter superare in terra la condanna biblica («uomo, tu ti guadagnerai il pane col sudore della tua fronte», «donna, tu partorirai con dolore») non poteva venire in mente a nessuno o poteva venire in mente a quelle sette cristiane medievali che pensavano – riportando quella che era poi una posizione largamente diffuse e prevalente del cristianesimo delle origini – di riportare alla loro generazione, nel corso della loro vita, la seconda venuta del Cristo per realizzare, con mezzi sovranaturali, questo cambiamento. La Rivoluzione industriale, che poi è al centro del pensiero di Marx – non per nulla è al centro del pensiero di Marx –, la Rivoluzione indu-

striaie crea una moltiplicazione della produttività, della redditività del lavoro umano che fa sperare nella fine del lavoro servile, per classi intere, per parti intere di umanità, costrette per la maggior parte del tempo, per tutto il tempo possibile, al lavoro servile. Liberare, sostituire lo schiavo umano che, secondo Marx e secondo la sua discepola Rosa Luxemburg, è stata la base della grande cultura antica (nelle scuole di partito la Luxemburg insegnava che la schiavitù nell'antichità era indispensabile perché senza gli schiavi non ci sarebbe stato né Platone né Aristotele né le conquiste del pensiero umano). La Rivoluzione industriale fa pensare (Marx, geniale in questo, già nel 1856, prevede che, sull'onda di sviluppo dell'industrializzazione della Rivoluzione industriale, c'è la automazione della produzione) che lo schiavo d'acciaio si sostituisca allo schiavo umano e renda possibile la liberazione della condanna biblica per tutti. Quindi il messianesimo, la divinizzazione dell'uomo... E, scusate, ma Dio in che cosa manifesta la sua essenza? Nel governare l'universo! In che modo l'uomo può prendere – adesso vedete il legame che c'è con la programmazione e con la pianificazione – in che modo l'uomo può prendere il posto di Dio? Se riesce a progettare se stesso. Dio è increato è *causa sui*, dicevano gli scolastici. È causa di se stesso. Benissimo, se l'intelletto generale riesce a pianificare lo sviluppo sociale, allora vuol dire che la ragione umana ha acquisito caratteristiche divine.

Dove si formano i prezzi? Sul mercato. Ora, il mercato è la bestia nera del socialismo. Di fronte agli insuccessi del socialismo si è cercato, si è teorizzato molto di introdurre il profitto, di introdurre il mercato, si è parlato di socialismo di mercato dimenticandoci che Engels aveva detto che il comunismo è l'abolizione dell'anarchia del mercato, l'abolizione del mercato e, solo in conseguenza di questo, l'abolizione della proprietà privata. Quindi, l'idea di abolire la proprietà privata e di conservare il mercato è senza senso, ammesso che sia possibile. Dal punto di vista economico si possono trovare tante ragioni, alcune valide, validissime: le crisi, il disordine, la differenziazione dei redditi spinta fino a livelli parossistici, lo sradicamento, tutte disfunzioni economiche che si traducono, a volte, anche in guasto del meccanismo economico. Quand'è che il comunismo ha fatto il maggiore proseliti in Occidente? Dopo la crisi del '29 che sembrava dar ragione a Marx, al Marx economista. Si diceva: il meccanismo economico abbandonato ai privati non funziona, porta a disastri, porta a decine di milioni di disoccupati. Ma questo è solo un aspetto della cosa. Ammesso che si possano rimediare queste anomalie del mercato, il mercato non andrebbe bene, ugualmente, perché è collegato all'idea dell'individualismo, cioè è collegato all'idea che la società è in funzione degli individui, non gli individui in funzione della società e che l'ambizione dell'individuo è di essere il più autonomo possibile dagli altri individui. È l'idea della mobilità sociale e della concorrenza

fra individui, non l'idea della solidarietà e dell'armonia. La solidarietà e l'armonia prevedono che il posto di ogni individuo sia deciso secondo un piano razionale, cioè che ognuno di noi venga, secondo le decisioni di un potere (che agirebbe per il meglio e per lo scopo e non per i propri vantaggi, ma lasciamo perdere questo), situato in una posizione, contro la natura, per imporre il dominio dell'uomo secondo il piano fatto dal supremo regolatore.

Il socialismo si presenta di fronte a un problema che c'è che è reale: è il problema dell'individualismo. Quando compare la prima volta la parola socialismo probabilmente in un articolo di Leroux, credo del 1831 [1833, ndr], intitolato appunto *Individualismo e socialismo* [*De l'individualisme et du socialisme*, ndr]. Il socialismo è l'opposto dell'individualismo. Si tratta di due teorie che portate all'estremo non stanno in piedi. Il socialismo reale ha portato all'estremo il socialismo ed è crollato. Mentre il socialismo dice l'individuo esiste solo in funzione della specie, in funzione della società, e quindi deve essere subordinato alla programmazione sociale, l'individualismo dice che l'individuo è completamente sciolto da ogni legame e libero e deve avere solamente quei legami che liberamente contrae, contratta con i suoi simili. Nell'un caso non ci sarebbe l'individuo nell'altro caso non ci sarebbe la società. E il socialismo trae anche una sua forza, sia alle origini sia ancora oggi; trae una sua forza dal divampare dell'individualismo. Per quanto oggi si possa ammirare anche da quelli che un tempo la disprezzavano poiché erano di Sinistra, la società americana ha qualcosa di eccessivo perché è la società più vicina all'anarchia che sia possibile che esista. C'è un tasso di anomia, di anarchia che si rispecchia anche in fenomeni molto positivi, ma anche in fenomeni molto negativi come l'alto tasso della criminalità, la poca cura dei deboli e tutto un complesso di cose.

Ora, il socialismo non è che è legato all'idea della pianificazione e del collettivismo perché pensa che sia la soluzione migliore di un problema tecnico, che è quello di come produrre di più. No, il socialista cerca di convincersi contro le smentite dei fatti – e chi ha letto Marx vede che già in Marx ci sono decine, centinaia pagine di sofismi per cercare di fugare le obiezioni che a lui stesso sorgevano – perché gli interessa che quello è il modo migliore per produrre di più, lui deve essere convinto, anche contro le smentite dei fatti, che quello è il modo migliore di produrre di più, perché se dovesse accettare che non lo è o addirittura che è il modo per non produrre e per mandare l'economia a gambe per aria e dovesse rassegnarsi, allora l'altro sogno crollerebbe. Possiamo essere individualisti estremi o essere contro l'individualismo estremo, ma se accettiamo l'idea che bisogna garantire all'individuo un margine di libertà, l'idea di pianificare il futuro sociale scompare. Naturalmente il futuro sociale non si pianifica nemmeno col sistema sovietico tanto è vero che il paradosso della storia, l'ironia della storia che cosa ha dimostrato? Non ha dimostrato che il capitali-

smo non può produrre, ma ha dimostrato che il socialismo non può produrre; cioè è stato l'esperimento che ha, in un certo senso, falsificato se stesso. Però, se io nego l'idea della pianificazione e della collettivizzazione, io non mi posso più nemmeno illudere. L'idea che il futuro, che la mente umana può raggiungere un potere divino, l'intelletto generale della società e programmare il futuro dell'uomo, scompare.

Voglio citarvi un brano dei maestri di Marx e di Engels perché questa idea della collettivizzazione e soprattutto della pianificazione globale, Marx la deriva (soprattutto quella della pianificazione globale) da Engels ed Engels la deriva dai sansimoniani, gli allievi di Saint-Simon. Ora, questi immaginano una società che sia completamente diretta dal supremo sacerdote. Poi dicono – e sono i primi (un tempo si usava dire, in polemica con i comunisti, quella non è una fabbrica, quella è una caserma) –, loro dicono che la società deve essere organizzata come un esercito. E poi traggono questa conclusione, dopo averla descritta: «e ora confrontate lo stato di indipendenza in cui viviamo attualmente, in cui ogni uomo nasce senza uno scopo scontrandosi a ogni passo con ostacoli e rivali che deve combattere o aggirare senza ricevere alcun soccorso, poiché tutti sono come lui occupati, isolati come lui, ciascuno è intento a provvedere e a difendere se stesso. Confrontate questo stato con quello col quale ogni uomo troverà alla sua nascita una mano amica e onnipotente per sostenere i suoi primi passi per metterlo in possesso del posto che gli è stato destinato da Dio e vi accorgete che l'indipendenza che ci viene oggi tanto vantata non è che schiavitù e fatalità e che il regno dell'autorità da lui annunciato è invece quello della libertà e della provvidenza». Chi ha la sfortuna di avere la mia età può ricordare i discorsi di questo genere, *mutatis mutandis*, sulla stampa di Sinistra, sulle riviste di Sinistra, a difesa del comunismo, contro le libertà borghesi, contro le tanto vantate libertà borghesi delle società liberali. Anche qui c'è un'intuizione geniale: l'individuo ha bisogno di legami. Però la contraddizione è complessa perché, volendosi porre come liberatore della condanna biblica e nello stesso tempo (e questa contraddizione Marx la eredita da sansimoniani) e nello stesso tempo come superatore dell'individualismo, vuole un fine e non vuole il mezzo e vuole distruggere il mezzo. Perché già Saint-Simon, che era stato liberale aveva cominciato come liberale, si era accorto che ciò che rendeva possibile promettere all'uomo della strada la liberazione dalle pene del vivere, dal bisogno, dalla necessità era l'individualismo, erano gli imprenditori. Lui non li chiamava borghesi. “Borghese” era termine dispregiativo anche per lui. Li chiamava “gli industriali” che, poi, dal latino, vuol dire coloro che si industrialano, cioè, che si danno da fare: gli imprenditori. È il desiderio dell'individuo di emergere, di affermarsi, di riuscire che reca un vantaggio a tutta la società o a tutta la specie in quanto porta a vittoria sulla natura.

Se si considera l'individualismo come la cosa da abbattere, ci si dà la zappa sui piedi: dato che voglio costruire il paradiso in terra, devo promettere l'abbondanza in terra. Il fallimento del socialismo reale è l'esplosione patente di questa contraddizione che è già all'inizio dell'idea. Come sono andate le cose (la vittoria di Lenin, Gorbaciev, la vicenda di Yeltsin) nessuno poteva prevedere perché la storia non è prevedibile. Ma si poteva prevedere che se quell'idea fosse stata fosse arrivata al potere e fosse stata messa in atto, l'esito sarebbe stato catastrofico.

Questa logica che fu messa in evidenza con chiarezza da von Mises per quanto riguarda la parte economica. In altre parole, occorre credere che, con il collettivismo, la pianificazione globale funziona e che il capitalismo non funzioni perché altrimenti occorrerebbe rinunciare alla programmazione del futuro, cioè alla divinizzazione dell'uomo contro l'anarchia del mercato e l'individualismo atomistico. Ultimamente mi si è detto: è solo questo il socialismo? No, non è solo questo il socialismo, ma senza questo, il socialismo storico non si interpreta. Su questo, tutto il socialismo storico ha fatto leva. Si parla di socialismo riformista, di social-democrazia... Chiediamoci perché la social-democrazia dei partiti che già la incarnavano prima del 1989, invece di avere prosperato dal crollo del comunismo con cui pure era da molti anni in polemica aspra sia stata come travolta dalla stessa morte del comunismo, colpita dalla stessa morte del comunismo. Perché la social-democrazia si è opposta ai metodi violenti del comunismo (e non sempre, perché tra le due guerre molti social-democratici anche di alto intelletto, come Otto Bauer, predicavano che i sistemi di Stalin erano gli unici per arrivare ad abbattere il capitalismo e che quindi bisognava farne ricorso anche in Europa come metodo di rottura), però la social-democrazia, nella sua parte migliore, poi nel suo punto terminale, aveva completamente ripudiato la violenza, il metodo della violenza.

Prendiamo il congresso in cui nasce il Partito Comunista d'Italia dal Partito Socialista. Cosa dice Turati? Predica ai comunisti: «guardate che la via lunga è la sola breve, voi credete con la violenza di accelerare il passo verso il socialismo voi renderete il cammino molto più aspro, molto più lungo molto più sanguinoso e farete altro che danno». Tuttavia il fine restava identico e lui lo diceva: «il nostro fine resta lo stesso, noi ci vogliamo arrivare per la via lunga che è la via delle riforme, perché la via lunga è quella più breve». Ora le riforme che abbattano non d'un colpo, ma gradualmente, trasformandolo, il capitalismo sono del tipo di medicine che ammazzano il malato. La riforma, per sua definizione – ed era un socialista a ricordarlo, era un rivoluzionario, Lasalle –, la riforma tende a migliorare e far durare, se è una riforma. Se la concepiamo come un sasso nel meccanismo allora è un mezzo rivoluzionario. Quindi per la via delle riforme non si arriva mai al socialismo e i partiti social-democratici hanno

anche inventato tutte una serie di strumentazioni applicate (attuare non inventate, perché l'invenzione è liberale per la verità...). Il *Welfare State* lo hanno applicato senza mai dichiararsene soddisfatti e polemizzavano contro il comunismo perché aveva usato la violenza, perché usava violenza e perché c'era la dittatura, l'oppressione, la mancanza di libertà, eccetera. Però seguitavano a credere che loro erano indirizzati nello stesso punto: realizzare, cioè, una economia collettivizzata e pianificata, superando il capitalismo, ma in maniera pacifica e democratica, col consenso e non con la violenza. Per cui quando è crollato il comunismo gli è mancato il fine che congiungeva che dava un senso a tutta l'opera loro, e nel contempo ha giocato che, per ragione sue, il *Welfare State* era entrato in crisi. Ma ciò che ha veramente dato un colpo gravissimo alla socialdemocrazia, che le ha impedito di profittare come ci si poteva aspettare per altri aspetti della crisi del comunismo, è stato il fatto che, del comunismo, essa condivideva lo scopo ultimo, la società senza classe e senza Stato, l'abolizione della proprietà privata e del mercato, l'abolizione del capitalismo. E quindi la dimostrazione che questo fine ultimo, lungi dall'essere possibile, lungi dall'essere desiderabile, si era accompagnato non solo alla dittatura, alle purghe, alle repressioni, alla mancanza di libertà, eccetera, ma anche a un disastro economico di proporzioni bibliche gli dava una mazzata sulla testa. È la crisi in cui si trova oggi la Sinistra.

Passiamo a vedere la crisi del *Welfare State*. Quali sono le cause della crisi? Dicevo la socialdemocrazia ha gestito il *Welfare State* che è un'idea liberale, liberale di Sinistra. Liberali che agli occhi dei liberali di Destra non sono liberali, sono *liberal*. Tutto quello che vi pare, ma il *Welfare State* non poteva nascere in campo socialista, neanche in campo socialista-riformista, in campo socialdemocratico, perché era un'idea che intendeva far funzionare il sistema. Ora non sto a discutere se lo ha fatto funzionare o no. Ho provato a dire a un liberale, di quelli anti-*Welfare*, che l'Occidente ha vinto il comunismo nonostante Keynes invece che grazie a Keynes. Io proponderei invece per questa seconda opinione, ma non mi sembra poi molto importante. Credo che abbia creato una barriera alla penetrazione dell'idea comunista in Occidente, credo che i dieci milioni di disoccupati dell'America se fossero perdurati avrebbero messo le ali ai piedi all'idea comunista che non si sarebbe fermata in Italia, in Francia, ma probabilmente sarebbe andato anche altrove. Ma, dicevo, per la socialdemocrazia era un modo di contrapporsi al comunismo per reggere la battaglia col comunismo legato ad una visione che non assicura nulla nel presente. La socialdemocrazia vuole dare alle masse benessere nel presente. Diamo alle masse quel che un marxista, uno storico marxista inglese, Hobsbawm, ha definito gli anni del miracolo – in sostanza, gli anni che vanno dalla Seconda guerra mondiale –, gli anni che hanno visto il miracolo economico italiano, tedesco,

che hanno visto estendersi il *Welfare State*. Però per il social-democratico esso non bastava; era semplicemente un'amministrazione del presente in attesa di andare verso... Ecco perché c'era nel partito laburista la "clausola 4" introdotta nel 1918 sotto l'influenza della Rivoluzione russa che prevedeva l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione di scambio. Abolita solamente da Blair l'anno scorso o due anni fa, adesso non ricordo. Nessuno della Destra laburista è riuscito a fare abolire negli anni passati; nel tentativo di farla abolire diversi leader laburisti si sono spezzati l'osso del collo. C'è riuscito solamente Blair dopo il crollo del comunismo. Ecco che la grande social-democrazia svedese (forse è quello il vero modello il modello del *Welfare State*) a un certo momento ti tira fuori il piano per comperare, nel 1976, per far comperare dai sindacati tutte le fabbriche, pagando (non siamo comunisti, non siamo espropriatori: le paghiamo). Ma la domanda è: il giorno che i sindacati sono padroni di tutte le fabbriche, quali sindacati difenderanno gli operai dai loro padroni? Bisognerà inventare un altro sindacato. E come verrà diretta questa economia? E allora abbiamo il disastro. Infatti persero le elezioni nel '76, dopo quarant'anni di quasi interrotta permanenza al potere. Salvo poi ritornare poco dopo. Ora dicevo, quali sono le cause della crisi di *Welfare State*? Finché i prelievi obbligatori ai fini del finanziamento del *Welfare* sono aumentati all'incirca allo stesso ritmo della crescita del Prodotto Interno Lordo, come è accaduto in Francia ad esempio dal 1959 al 1973, non c'è stato problema. Cos'è il *Welfare State*? Ci sono delle tasse con cui si prendono delle risorse e con queste risorse si provvede alle malattie, alle pensioni, all'assistenza, eccetera. Ora finché i prelievi obbligatori ai fini del finanziamento sono aumentati al passo con l'aumentare del Prodotto Interno Lordo non ci sono stati problemi, ma quando i prelievi hanno cominciato ad aumentare con un ritmo superiore a quello della crescita del Prodotto Interno Lordo, come sempre in Francia è accaduto tra il 1973 e il 1988, e allora comincia a dilatarsi il deficit di bilancio. Comincia a comparire, a ingigantirsi il deficit del bilancio statale. Cioè: se io spendo più di quello che ricavo dalle tasse, non ho altro, per nobile che sia lo scopo per cui lo spendo, che stampare moneta oppure indebitarsi e il deficit naturalmente diventa sempre più grave. Questo lo diceva nel 1981 un socialista francese e quell'anno i socialisti andarono al potere. Mitterand vinse le elezioni, i socialisti andarono al potere. Così commentava la situazione in cui veniva a trovarsi il Partito Socialista allora arrivato al governo dopo più di vent'anni di gaullismo: «siamo chiamati a recuperare il nostro ritardo sulle social-democrazie proprio nel momento in cui le fondamenta di quest'ultime si trovano ovunque sconquassate». E diceva che era iniziato un periodo post social-democratico. La necessità di rivedere il *Welfare State* (uno può essere a favore come io personalmente sono) è indubbia. Ma poi ci sono altri problemi. In America, per esempio, c'è una rivolta contro il

*Welfare*. Perché? Johnson ha voluto la “Grande società” che, dopo quella di Roosevelt, è la più grande opera che è stata fatta. Perché la voleva Johnson? Johnson era un uomo di Destra. Era anche un profondo orgoglioso nazionalista americano e la voleva proprio per questo, perché diceva che era una vergogna che un paese ricco come l’America e che aveva la bandiera della lotta contro il comunismo, avesse il 15% di cittadini sotto il livello di povertà. Sono state fatte spese enormi e i poveri sono diventati il 17,7%. Qualcosa non funziona. Si può difendere il principio (come personalmente lo difendo), ma evidentemente c’è qualche cosa che non funziona perché, da un lato, ci sono i deficit di bilancio, perché il meccanismo chiede più denaro di quello che è possibile spremere con le tasse e, dall’altro, addirittura invece di produrre meno poveri ne produce di più... Poi la prova del nove che non funziona viene dal fatto che dividendo il numero dei poveri, in America, la somma della spesa per il *Welfare State* si avrebbe per ogni famiglia di quattro persone un reddito tale superiore al livello di povertà. Cioè, se invece di metterete in piedi quella macchina burocratica (tasse, distribuzione, eccetera), prendo questi soldi e li distribuisco ai poveri, i poveri non sono più poveri. Un calcolo del genere lo aveva fatto Antonio Martino, l’economista di Forza Italia, nel 1975 per l’Italia, aveva calcolato che se si dividevano i 22.200 miliardi [di lire, ndr] spesi per il *Welfare State* in Italia per gli 8 milioni di poveri si sarebbe avuto un reddito circa 9 milioni annui per famiglia di quattro persone. All’epoca, 9 milioni annui... Martino non negava il *Welfare State*, ma proponeva una versione completamente diversa, come del resto Hayek che è l’economista a cui si ispira Martino [in verità, Martino si ispirava a Friedman, ndr]. Hayek parla di un reddito minimo garantito, Martino parlava di una “tassa negativa” cioè calcolata il livello di povertà in un milione, dare a tutti il 50% di un milione cioè 500 mila lire. “Tassa negativa” in questo senso, in maniera da dare una base minima. Ma poi, naturalmente, si rendeva conto che la proposta presentava aspetti tecnici complicatissimi e vari pericoli. Nulla è facile al mondo. Tuttavia il *Welfare State*, a mio avviso, è veramente un principio liberale non solo nella forma come è stata poi attuata nella socialdemocrazia, ma il capostipite del pensiero liberale, Locke, nel paragrafo 138 del *Secondo Trattato sul Governo*, dice che la società è costituita per difendere la proprietà il che significa che tutti devono essere proprietari altrimenti quelli che non sono proprietari vanno in società per prendere la proprietà di altri. Invece se lo scopo della società è quello di difendere la proprietà, questo implica che tutti abbiano una proprietà. Naturalmente Locke ci spiega, in un altro passo, anche che dare la proprietà a tutti attraverso la distribuzione comporterebbe l’inceppamento del meccanismo che produce la ricchezza. Dice che, in fondo, è meglio avere un salario che consenta di vivere che avere proprietà e non riuscire, per mancanza dello sviluppo economico generale, a ricavarci di che vivere.

Il diritto di protezione economica che chiamiamo *Welfare State* viene garantito invece che dalla distribuzione della proprietà da meccanismi sostitutivi; cioè quel diritto di protezione economica che Locke riconosceva (la società è qualche cosa che deve portare un vantaggio a tutti gli individui). Quella protezione economica deve essere garantita da meccanismi sostituiti quali appunto il *Welfare State*. Certo, il diritto alla protezione economica come qualsiasi altro diritto del genere presuppone due cose: che vi siano le condizioni economiche di ricchezza sociale complessiva per renderlo effettivo e che con i metodi usati per renderlo effettivo non inceppi o mette a grave rischio il meccanismo che produce, rinnova ed aumenta la ricchezza sociale. I liberali hanno torto a ritenere che esista una differenza radicale tra le libertà cosiddette negative (libertà dall'interferenza altrui) e le libertà dal bisogno perché anche la polizia, l'esercito, la magistratura costano. Se lo Stato mi deve difendere dal nemico esterno, mi deve tassare; se mi deve difendere dal ladro o dall'assassino, deve avere poliziotti e magistrati e quindi deve spendere. Resta il fatto che questi qui sono requisiti minimi perché ci sia uno Stato, gli altri invece sono dei lussi perché se non c'è la ricchezza necessaria, hai voglia a gridare il diritto ad avere l'assistenza, l'assistenza non l'avrai o se l'avrai tu non c'è l'avrà un altro. Questo è evidente.

Tuttavia quando in America il rapporto tra il compenso più alto o più basso è passato dagli anni Sessanta ad oggi da 1 a 30 ad 1 a 100 non si può certo dire che manchino i mezzi. Si devono superare i mezzi, si devono superare delle questioni tecniche, d'inventiva. Il *Welfare State* così com'è non funziona, ma senza il *Welfare State* non si può fare. Spetterebbe o spetta alla socialdemocrazia ideare il *Welfare State* per l'età della globalizzazione e, ahimé, qui cominciano i guai. Un pidiessino, Napoleone Colajanni su «Il Messaggero» di ieri scrive: «da nessuna parte della Sinistra europea viene una interpretazione critica della società contemporanea, dalla disoccupazione alla frammentazione dello Stato che apre le porte alla corruzione e alla dittatura della burocrazia per non parlare della crisi spirituale più grossa del nostro tempo, la crisi di insicurezza che si diffonde dovunque, ma che nella gioventù ha effetti devastanti. Sembra che la conclusione da trarre dalla fine del comunismo sia che il sistema che i socialisti intendevano riformare durerà in eterno».

E allora quali conclusioni trarre? Che il socialismo, in senso forte, c'è da augurarsi che non risorga, ma non si può escludere perché il meccanismo era stato ideato per soddisfare delle esigenze che sono umane. Come ha scritto Luciano Pellicani è una esigenza in assoluto che si vuole soddisfare il “paradiso in terra”, l'indiamiento dell'uomo. Ora, in un terreno culturale fertilizzato da due millenni di predicazione cristiana, nessuno può escludere che, soprattutto poi in presenza di crisi gravi (perché la disoccupazione che si denuncia oggi è per

certi aspetti meno grave di quella del 1929 perché c'è una condizione generale di ricchezza, per altri versi molto più grave perché molto più difficile pensare che si possa rimediare con l'espansione nel lungo tempo in quanto ci troviamo di fronte ad un fatto completamente nuovo, la rivoluzione informatica, la terza rivoluzione industriale, il cambiamento completamente del tipo del lavoro), si creano problemi grossissimi e di fronte a crisi sociali gravi per milioni di persone, che risorga l'idea dell'assoluto non si può assolutamente escludere.

Ultima cosa. C'è una carenza gravissima, oggi come oggi, da parte della Sinistra, ma in linea di principio spetterebbe, ripeto, alla Sinistra escogitare, inventare, rinnovare, utilizzando il proprio bagaglio storico (cioè quello della social-democrazia, quello che la social-democrazia faceva e riteneva che fosse un po' il servitore della casa, gli serviva per tirare avanti perché il suo scopo era altro, il comunismo, lo scopo ultimo, però, intanto faceva del riformismo, faceva il *Welfare State*), spetterebbe alla Sinistra rinnovare qui in questo campo anche per evitare, appunto, crisi che possono portare favorire la rinascita di quel socialismo che se non morto definitivamente, certamente da augurarsi che, in quella forma, non rinasca più.



IVO MUSAJO SOMMA\*

## Teologo e gentleman: il cardinale Newman

«Dio è ancora con noi e ci farà andare avanti nonostante questa perdita. Non dobbiamo nascondere la sua importanza, poiché è la perdita più grande che potesse capitarci. Coloro che lo hanno acquisito conoscono bene i suoi meriti... La nostra Chiesa non ha saputo trarne profitto. Era come se un'affilata spada dormisse nella sua guaina perché nessuno sapeva adoperarla. Era un uomo predestinato ad essere un grande strumento divino, in grado di realizzare un ampio progetto atto a restaurare la Chiesa... Se n'è andato – come tutti i grandi strumenti di Dio – inconsapevole della propria grandezza. Se n'è andato per compiere un semplice atto di dovere, senza pensare a se stesso, abbandonandosi completamente nelle mani dell'Altissimo. Così sono gli uomini su cui Dio fa affidamento. Si potrebbe dire non tanto che ci ha lasciato, ma che adesso si sia trasferito in un'altra zona della vigna, dove può utilizzare tutte le energie della sua mente possente...». Così l'ecclesiastico e teologo anglicano Edward Pusey commentava nella lettera indirizzata a un amico la conversione di John Henry Newman (1801-1890) al cattolicesimo, avvenuta nell'ottobre del 1845. Comprensione, delusione, tristezza, sincero attaccamento si mescolano nelle espressioni usate in quel momento da chi era più vicino a Newman e aveva condiviso con lui gli anni intensi e appassionanti del “movimento di Oxford”. John Keble, un altro della sua cerchia più intima, gli scrive: «Il fulmine si è abbattuto infine su di noi, e hai compiuto il passo che tanto temevamo [...] prego Dio di benedirti e di ricompensarti mille volte per l'aiuto che mi hai dato, senza che io lo meritassi e, così, anche a molti altri. Che tu possa trovare la pace laddove ti rechi e che ci aiuti a trovarla... Con l'impressione di aver perso la primavera quest'anno, resto comunque pieno di affetto e di gratitudine». Non tutti i commenti, beninteso, furono commossi come quelli dei suoi amici: nell'Inghilterra di quegli anni era assolutamente intollerabile che un personaggio pubblico molto stimato e rispettato come Newman lasciasse l'anglicanesimo per convertirsi alla “religione papista” e, se qualcuno formal-

\* Docente ordinario di Storia Moderna Università di Como.

mente conservò il *fair play*, altri diedero la stura a tutto un repertorio di livore personale e pregiudizi antiromani. Davvero, come scriveva Pusey, Newman aveva compiuto un atto di dovere nei confronti della sua coscienza, rinunciando al prestigio sociale e a una vita piacevole e piena di soddisfazioni non per seguire una sua personale inclinazione, ma per amore di verità. Alla luce della sua esperienza personale, assume un significato molto più preciso la famosa teologia della coscienza di Newman, che non può prescindere dall'importanza centrale del concetto di verità.

Un percorso umano, intellettuale e spirituale, quello del futuro cardinale Newman, che aveva avuto un importante momento di svolta nel 1833, anno di nascita del “movimento di Oxford”, il cui nucleo era costituito da un gruppo di ecclesiastici della “Chiesa alta” d’Inghilterra di notevole spessore intellettuale; costoro erano decisi a opporsi all’influenza del liberalismo e del razionalismo in ambito ecclesiale e a proporre una riforma della Chiesa d’Inghilterra secondo linee teologiche, liturgiche, ecclesiologiche di carattere tradizionale, epurando l’anglicanesimo da quel carattere protestante che, storicamente, era andato imponendosi. Newman e compagni, che rigettavano l’accusa di essere filocattolici, avevano concepito l’idea della Chiesa d’Inghilterra quale “via media” tra le eresie protestanti e le corruzioni e le devianze romane. A Oxford, luogo simbolo della cultura inglese, nella cui storica università, ancora in quegli anni, erano ammessi solo studenti e docenti che aderissero formalmente alla fede della Chiesa di Stato, il movimento suscita, almeno all’inizio, un grande fermento e notevole interesse, insieme a qualche diffidenza e piccate voci critiche da parte degli ambienti più connotati in senso evangelico e calvinista, che vi vedevano lo spettro dell’odiato papismo. Newman, ordinato sacerdote della Chiesa anglicana nel 1825, era all’epoca membro dell’Oriel College e vicario dell’antica chiesa universitaria di St. Mary, frequentata da studenti e professori e nella quale egli pronunciava sermoni e conferenze molto apprezzati, destinati ad accrescerne rapidamente la fama. Innamorato dei Padri della Chiesa<sup>†</sup>, è proprio attraverso gli studi patristici che Newman, a poco a poco, nel corso di anni di intensa elaborazione intellettuale e vita interiore, comincia ad avvicinarsi all’idea che la vera Chiesa dei Padri sia la Chiesa cattolica romana: «I Padri mi hanno fatto diventare cattolico» avrebbe affermato in seguito. Non è qui possibile seguire i momenti del sofferto itinerario di Newman verso l’approdo al cattolicesimo. Come già anticipato, è difficile immaginare quanto alto fu il prezzo della conversione: legami sociali e familiari, l’incarico a Oxford e il vicariato di St. Mary, una posizione di prestigio barattati con il pubblico disprezzo riservato ai

<sup>†</sup> U.M. Lang, *Newman and the Fathers of the Church*, “New Blackfriars”, 92 (2011), p. 144-156.

papisti. Né si può dire che, pur con tutti gli entusiasmi destati in casa cattolica dalla sua conversione e le nuove promettenti relazioni che da essa nacquero, la nuova vita fu per lui sempre facile.

Nel 1846 Newman, seguito dal fedele amico Ambrose St. John – un altro anglicano convertito che apparteneva, per dire così, alla cerchia dei suoi discepoli –, partì alla volta di Roma per incontrare papa Pio IX, trascorrere un periodo di studio presso il collegio romano *De propaganda fide* e, infine, per ricevere l'ordinazione sacerdotale. Facendo tappa a Milano, Newman la definisce la città più interessante che abbia mai visto e ha per essa e per la sua antica e solida tradizione cattolica solo parole di ammirazione. Più complesso il suo giudizio su Roma (dov'era già stato anni prima), riguardo alla quale dice di sentirsi troppo inglese per riuscire ad amare veramente la città eterna, pur avvertendone appieno il significato spirituale e il suo legame unico con la fede cattolica.

Scegliere il modo migliore in cui istituzionalizzare l'esperienza di Newman e di quanti l'avevano seguito (o si accingevano a farlo) nel passaggio dall'anglicanesimo alla Chiesa cattolica fu un momento nodale. Da sempre appassionato cultore del monachesimo, Newman non riteneva però che questo potesse essere la sua vocazione: egli pensava a qualcosa che comportasse l'attività pastorale con i laici e al contempo il lavoro intellettuale, il tutto in un contesto ben regolato e ordinato, ma con un certo margine di libertà e senza eccessi rigoristici. Nonostante la stima per i Domenicani, non ne era del tutto persuaso. I Gesuiti, a quanto sembra, rappresentavano ai suoi occhi più che altro un modello antitetico, che lo aiutò a capire cosa non desiderava per sé e per i suoi discepoli. Alla fine, la conoscenza della vita e della spiritualità di san Filippo Neri e l'incontro con l'Oratorio sciolsero i dubbi, anche se naturalmente si rese necessario qualche aggiustamento della regola ai fini di un migliore adattamento della congregazione – fondata da san Filippo nella Roma del XVI secolo – all'Inghilterra di metà Ottocento. Probabilmente l'Oratorio appariva agli occhi di Newman come particolarmente vicino alle sue inclinazioni e quanto di più simile potesse trovare all'ambiente di un college di Oxford dell'epoca, un modello che, per lui, non perse mai il suo fascino e il suo significato. L'esito della scelta di Newman fu, tra il 1848 e il 1849, la fondazione oratoriana di Birmingham, un terreno d'azione molto impegnativo in una città che vedeva una prorompente crescita economica e industriale, con tutto ciò che questo comportava in termini di tensioni sociali, povertà, criminalità, immoralità diffusa. Certamente un posto che faceva rimpiangere la pace di Oxford, al punto che l'inseparabile Ambrose St. John commentò: «Ci è toccato lavorare nella città più dura dell'Inghilterra». L'Oratorio di Birmingham era destinato a lasciare un segno nel cattolicesimo inglese, come pure la comunità oratoriana londinese fondata poco più tardi.

Mentre Newman si impegnava a fondo per consolidare la fondazione dell'Oratorio, guidare la sua comunità e dare avvio a un'intensa opera di apostolato e di attività culturale, i vescovi irlandesi vollero che prendesse parte alla fondazione dell'Università Cattolica d'Irlanda, a Dublino, e accettasse la carica di rettore. Dal 1851 al 1858 egli si sarebbe prodigato senza risparmio, da par suo, per un'impresa che, in ultima analisi, gli diede ben poche soddisfazioni: il suo progetto, infatti, finì per scontrarsi con l'incomprensione dell'episcopato irlandese e con il solco di pregiudizi che divideva i cattolici irlandesi dai cattolici inglesi – questi ultimi a loro volta divisi tra *old catholics*, sopravvissuti alla marea protestante e fieramente attaccati alle tradizioni locali, cattolici di orientamento romano e “ultimi arrivati” giunti di recente dalle file dell'anglicanesimo. Nonostante l'esito deludente, questa esperienza permise a Newman di elaborare un'idea di università che ancora oggi non ha perso nulla del suo valore: tra l'altro, egli sottolinea come il compito principale dell'università non sia quello di essere un mero centro di ricerca, né tantomeno quello di insegnare agli studenti una “professione mondana” o “un'arte meccanica”; nella visione di Newman l'università deve prima di tutto dare una solida *forma mentis*, una formazione in grado di ricondurre a unità i diversi campi del sapere. Come scriveva: «[...] un intelletto educato, per il fatto che è un bene in se stesso, porta con sé una forza e una grazia in ogni opera e occupazione che intraprende, e ci rende capaci di essere più utili, e ad un numero maggiore di persone». È facile osservare come il suo modello di un luogo di formazione che ignori l'idolatria della cosiddetta “utilità” a favore di una vera educazione dell'intelletto si contrapponga alla mentalità dominante ai nostri giorni. Un altro concetto caro a Newman per indicare il fine dell'università è quello del *gentleman*: una persona colta, ben educata, gentile, in grado di dare un positivo contributo alla società in cui vive. Questo scopo si raggiunge anche grazie alla condivisione, attraverso un imprescindibile sistema di relazioni tra gli studenti e tra questi ultimi e i loro maestri: il modello è sempre quello della vecchia Oxford, mentre, per Newman, non v'è nulla di peggio di un luogo in cui gli studenti si incontrino solo per le lezioni e gli esami.

Il concetto di università, in Newman, non è del tutto slegato dal suo richiamo alla valorizzazione del laicato in seno alla Chiesa, un'istanza che, a quei tempi, gli valse l'ostilità di alcuni e la perplessità di altri. Ma Newman si mostrava veramente il fine intellettuale e l'uomo di ampi orizzonti che era affermando la necessità sempre più urgente di un laicato cattolico non solo devoto, ma anche istruito e ben informato, capace di dare ragione della propria fede con solidi argomenti: «Voglio un laicato non arrogante, non precipitoso nei discorsi, non polemico, ma uomini che conoscono la propria religione [...] che sanno cosa credono e cosa non credono, che conoscono il proprio credo così

bene da dare conto di esso, che conoscono così bene la storia da poterlo difendere».

Quella di John Henry Newman si presenta, insomma, come una personalità ricca e armonica, alla quale la fede cattolica conferisce forma e unitarietà: in lui il percorso intellettuale non è mai distinto dall'esperienza spirituale e dalla dimensione umana. Non solo un teologo e un amante della vita contemplativa, ma anche un intelligente polemista (suo malgrado), uno scrittore (aveva amato molto *I promessi sposi* di Manzoni), un conoscitore della musica e dotato violinista, un uomo colto con un bagaglio intellettuale che, fondato sui classici greci e latini, spaziava in campi diversi e, infine, una persona che per tutta la vita coltivò intensamente i valori dell'amicizia. Da oratoriano, a Birmingham, riprese in un certo senso il lavoro ecclesiale iniziato in gioventù nell'ambito del movimento di Oxford, si confermò uno straordinario predicatore, ma anche un sacerdote che sapeva mettere al primo posto la dimensione sacramentale, sacrificale della liturgia, senza tentazioni di protagonismo. Convinto che quello liturgico fosse l'orizzonte all'interno del quale si collocava naturalmente tutta l'esperienza della vita cristiana, Newman era anche un amante e un cultore del gregoriano e, più in generale, della musica sacra<sup>‡</sup>, prediligeva la liturgia cantata e si documentava seriamente in merito alla questione della corretta pronuncia del latino ecclesiastico. In lui era profondamente radicato, e interiormente vissuto, il legame coerente tra *lex orandi* e *lex credendi*, tra la liturgia e la fede, tanto che si può dire, senza tema di smentita, che questo sia stato uno degli elementi cardine della sua conversione. Come ricorda nella sua *Apologia*, quando era ancora anglicano si rammaricava che alla Chiesa d'Inghilterra mancasse in modo grave la coerenza di dottrina e liturgia tipica del cattolicesimo di allora e, nell'osservare il complesso sistema rituale e cerimoniale della Chiesa cattolica, pensava: «Questa è una religione».

A coronamento di una straordinaria vicenda umana ed ecclesiale, nel 1879 Newman fu creato cardinale da papa Leone XIII. All'atto di ricevere ufficialmente la comunicazione della sua nomina, egli, nel discorso di circostanza, sottolineava di essersi battuto per l'intera sua esistenza contro quello che definiva il liberalismo religioso, ossia «la dottrina secondo la quale non esiste una verità positiva in ambito religioso, bensì qualsiasi credo è buono come qualunque altro»; da qui anche la riduzione della verità rivelata a mera opinione tra le tante, nonché la pretesa insignificanza della religione in ambito sociale, trattandosi di un aspetto che la mentalità moderna vorrebbe esclusivamente intimo e personale. Il fatto che un teologo del calibro di Newman, che ci ha lasciato le sue ri-

<sup>‡</sup> G. Milanese, *Newman e il gregoriano: note preliminari*, "Studi gregoriani", 30 (2014), p. 5-31.

flessioni sul rapporto tra fede e ragione, sul primato della coscienza e sullo sviluppo del dogma, abbia trovato il comune denominatore di tutta la sua esperienza nell'aver sempre resistito con tutte le sue energie a un «grande male», cioè «allo spirito del liberalismo in religione», non dovrebbe essere sottovalutato. Se poi si considera il modo in cui, in tempi più recenti, il relativismo si è imposto, non solo nella società, ma anche in ampia misura all'interno della Chiesa, la posizione di Newman può addirittura essere definita profetica. La sua forte percezione, sopra ricordata, della coerenza tra *lex orandi* e *lex credendi*, rimanda a sua volta a un elemento ritenuto da sempre fondamentale nel cattolicesimo, ma ampiamente dimenticato in seguito alla riforma liturgica. Il suo desiderio di promuovere il ruolo dei laici in seno alla Chiesa – in modo profondamente ortodosso e mai fantasioso come accade ai nostri giorni – è anche molto significativo se si pensa che l'attuale movimento ecclesiale impegnato nella difesa del patrimonio di fede del cattolicesimo classico e, segnatamente, nell'amorevole preservazione della sua tradizione liturgica, è stato ed è animato e sostenuto in ampia misura da fedeli laici. Da ultimo, la posizione di Newman in merito al dogma dell'infallibilità papale, discusso alla vigilia del Concilio Vaticano I, dal quale fu poi approvato, si mostra cristallina nella sua lucidità e, anche in questo caso, non priva di una sfumatura profetica: egli, che non aveva mai dubitato dell'infalibilità papale correttamente intesa e si mostrò poi pienamente soddisfatto della definizione dogmatica espressa dal concilio, era però seriamente preoccupato di fronte a quegli ambienti oltranzisti intenzionati a imporne una lettura irragionevolmente ampia, tale per cui quasi ogni parola e gesto del sommo pontefice avrebbero finito per ammantarsi di una qualche forma di infallibilità.

Figura di primo piano nell'ambito ecclesiale come pure in quello intellettuale e letterario, Newman ha lasciato un'impronta nel cattolicesimo inglese e soprattutto su una generazione di scrittori e intellettuali cattolici che gli sono evidentemente debitori. Pensiamo, tra i tanti, a Gilbert Keith Chesterton, Hugh Benson, Bruce Marshall, come pure, in un certo qual modo, all'anglicano C.S. Lewis. Bisognerebbe anche ricordare che un oratoriano di Birmingham, padre Francis Morgan<sup>§</sup>, fu intimo amico di famiglia e tutore di un altro futuro professore di Oxford, J.R.R. Tolkien, che lo definiva “il mio secondo padre”... ma, come si suol dire, questa è un'altra storia.

<sup>§</sup> Su di lui vedi ora: J.M. Ferrández Bru, *J.R.R. Tolkien e Francis Morgan. Una saga familiare*, trad. it., Milano 2018.

*Per approfondire:*

*The Cambridge Companion to John Henry Newman*, edited by I. Ker and Terrence Merrigan, Cambridge 2009;

I. Ker, *John Henry Newman. A biography*, Oxford – New York 1990;

B. Martin, *John Henry Newman. His life and work*, London – New York 2000 (prima ed. 1982);

J. Morales Marín, *John Henry Newman. La vita (1801-1890)*, edizione italiana a cura di L. Obertello, Milano 1998 (Già e non ancora, 335);

L. F. Tuninetti (a cura di), *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità*, Città del Vaticano 2009 (In dialogo, 4).

Il presente contributo è stato inizialmente pubblicato (con l'espunzione di quale parte) su «Cattolica Library», newsletter della Biblioteca d'Ateneo dell'Università Cattolica di Milano, e quindi su «Messa in latino».



## RECENSIONI E SEGNALAZIONI

DANILO CASTELLANO, *Política natural, teología política y tentaciones antipolíticas contemporáneas*, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2021, p. 140

Daniilo Castellano, già cattedratico e preside della Facoltà di Diritto dell'Università di Udine, fra l'altro membro di due Reali Accademie spagnole (Scienze Morali e Politiche, nonché Giurisprudenza), autore di oltre venti saggi e circa cinquecento articoli scientifici, è considerato una delle personalità più eminenti del pensiero tradizionalista (non solo italiano).

Il testo che viene presentato raduna alcuni interventi nati separatamente, ma resi perfettamente tra loro omogenei, sul problema della politica, prima naturale e poi cattolica, di fronte alle tentazioni antipolitiche contemporanee.

Nelle intenzioni dell'autore, il saggio si rivolge non tanto a un pubblico di specialisti, bensì al lettore comune, in particolar modo i «giovani storditi e disorientati da modelli di pensiero che non riescono a saziare la sete della loro intelligenza (almeno quando la si usi in maniera conforme a suoi fini naturali e, quindi, non unicamente come strumento operativo). L'auspicio è dunque che possano ricevere un modestissimo contributo a un impegno di pensiero e a una battaglia di vita, sempre necessari, ma ai nostri giorni divenuti imprescindibili» (p. 15).

Il primo e più lungo capitolo si incen-

tra sulla teologia politica.

Innanzitutto va chiarito che la *potestas* politica necessita, per essere tale, di un fondamento non arbitrario e non convenzionale (altrimenti sarebbe tirannia). La *potestas* non va confusa con il semplice potere, caratteristico della sovranità (statale o popolare), cui è sufficiente la effettività e a cui viene spesso erroneamente attribuito il criterio della legittimità.

La seconda questione preliminare riguarda il ruolo della teologia nel campo politico e il suo sviluppo, che nella Modernità ha portato a una «teologizzazione» dello Stato, tanto che la legge da questo emanata dovrebbe – secondo alcuni giuristi – essere considerata di origine pressoché divina. In tal modo, il potere viene divinizzato, la Modernità lo ha convertito in assoluto (problema che è rimasto anche dopo il passaggio del potere dalle monarchie assolute alle democrazie). «La sovranità, in pratica, confonde la politica con il potere, l'ordine naturale con l'ordine pubblico, la legittimità con la legalità, la validità del diritto con la sua vigenza» (p. 22). Invece, «l'esperienza contemporanea impone il rifiuto della tesi (hobbesiana) secondo la quale *auctoritas, non veritas facit legem*» (p. 23). «Per questo nessuna forma di decisionismo in contra in se stesso la propria giustificazione» e «la politica non è esercizio della sovranità, bensì esercizio della realtà» (*ibid.*).

Il problema principale della teologia politica, inoltre, riguarda la relazione

tra religione e politica. «Non nel senso che fa della religione la legittimazione della politica, bensì in quello che la politica necessita di un fondamento di cui è “depositaria” la Chiesa. “Depositaria” non significa che la Chiesa sia la fonte dell’etica politica e sociale. Il depositario, infatti, è colui che riceve e custodisce un bene che non è suo» (p. 28). Ciò comporta l’illegittimità della ierocrazia e l’errore di ritenere la fede fondamento della politica e titolo di esercizio della *potestas* politica. «Invece la teologia politica postula, anzi, impone – oggi come sempre – di giungere al fondamento e alla legittimazione della potestà politica» (p. 28-29).

È quindi escluso che la teologia politica sia una questione di mero potere, sia perché postula l’interesse sulla propria natura etica, sia perché esclude la gestione diretta del potere da parte del clero (ierocrazia). Insomma, la questione della teologia politica non si riferisce esclusivamente alla relazione tra i due poteri (spirituale e temporale)

Gesù stesso riconosce l’autorità (*rectius*, la *potestas*) di Pilato, ancor prima della fondazione della Chiesa, come proveniente direttamente da Dio (nonostante il proconsole sia un pagano), giusta il motto «*gratia perficit naturam*»: il sacramento *perfeziona* la natura, non la crea. Parimenti la comunità politica, prima di essere cristiana, è naturale: se la Chiesa trova la propria giustificazione nella Rivelazione, la comunità politica la trova nell’ordine naturale “delle cose” (cfr. p. 38-40).

L’autore riprende una metafora usata da Leone XIII e ripresa da S. Tommaso d’Aquino: quella dell’anima che esercita il proprio potere rispettando – nella convivenza – quello del corpo,

che ha una sua autonomia: «Non ha importanza se la metafora dell’anima e del corpo corrisponde a quella del sole e della luna di Innocenzo III o a quella dei due soli di Dante Alighieri: ciò che conta, in effetti, è che l’autonomia dei due poteri non è separazione ed ancor meno contrapposizione, considerata (erroneamente) come naturale, bensì distinzione. Non è neppure indipendenza e tanto meno subordinazione, né della Chiesa allo Stato, né dello Stato alla Chiesa. Ambedue posseggono una propria legittimazione: la Chiesa è stata istituita da Gesù Cristo, mentre la comunità politica lo è stata da Dio con la creazione. Ambedue sono chiamate a collaborare; la comunità politica deve perseguire il bene comune [...]; la Chiesa è il cammino necessario per il bene ultimo e definitivo, che si può raggiungere con i mezzi di cui dispone» (p. 44-46).

Dopo alcune considerazioni sugli aspetti allegorici del pastorale e dello scettro (simboli del potere ecclesiastico e regale) e non senza aver ricordato che la responsabilità è dei governatori, ma anche dei governati (che accettano supinamente o addirittura avallano con il proprio voto le decisioni dei governanti), Castellano si sofferma sulla concezione della dottrina liberale moderna, secondo cui «deve esistere una separazione assoluta tra politica e religione. La religione sarebbe un aspetto privato a cui in qualche caso si può riconoscere un ruolo pubblico. La politica sarebbe superiore alla religione. La comunità politica, in particolare quella identificata erroneamente con lo Stato moderno, godrebbe di un primato assoluto su tutta la realtà e sarebbe il punto supremo di riferimento. Dal suo

ordinamento giuridico dipenderebbe il bene e il male, illecito e l'illecito. Conseguentemente a questa *Weltanschauung*, non si può riconoscere alcunché di superiore alla sua volontà. Ciò rappresenta la secolarizzazione assoluta ed è la causa della situazione attuale del mondo. [...] Il “mondo” contemporaneo postula che la politica non abbia doveri nei confronti di Dio e che non debba pronunciarsi né occuparsi delle questioni etiche e meno ancora di quelle religiose. Ne deriva che la politica deve essere indifferente di fronte a Dio. Lo sostiene non solo il laicismo, ma anche parte della cristianità contemporanea» (p. 58), come avvenuto con i partiti di ispirazione democristiana e, nella gerarchia ecclesiastica, da chi ha proposto una “laicità positiva” (card. Bertone) o una “nuova laicità” (card. Scola), la visione opposta è quella, sostenuta anche dalla veggente Suor Lucia di Fatima, della consacrazione delle comunità politiche al Sacro Cuore di Gesù e Maria, «non solo un atto di fede, ma anche la pubblica manifestazione della volontà di obbedire alla legge di Dio, premessa e fondamento di ogni norma umana, da parte dei popoli» (p. 59).

I limiti imposti da una recensione ci impediscono di analizzare con altrettanta profondità i capitoli successivi, dedicati alle questioni del “Costantino liberale”, dell'antimodernità (che non è tradizionalismo), del modernismo politico e sociale, dell'americanismo, del conservatorismo tecnocratico e, infine, alla “strategia di Caporetto”, come viene amaramente definita la “opzione Benedetto”, che spinge ad abbandonare la lotta e a ritirarsi in una (sterile?) contemplazione.

In conclusione, un ottimo manuale per (iniziare ad) affrontare il problema della politica naturale, perfettamente comprensibile anche a chi non ha alle spalle studi specifici nel settore.

*Gianandrea de Antonellis*

MIGUEL AYUSO, *La crisis de la cultura política católica*, Dykinson, Madrid 2021, p. 164

La cultura politica cattolica, che fa parte della cultura politica classica, sta indubbiamente attraversando una crisi molto grave: bisogna comprendere se e come essa potrà avere una fine. Intanto ne è chiara la causa: il nemico principale è senza dubbio la modernità e il rapporto che si ha con essa: un tempo la modernità fu combattuta apertamente; poi si passò anche a fare alcune concessioni pratiche, di natura tattica o strategica; con il passare del tempo, però, la cultura politica cattolica ha iniziato non solo a sentirsi subordinata al fronte avversario, ma addirittura ad accettare varie sue tesi, cercando di evitare lo scontro diretto e propendendo a rassegnarsi alla sconfitta, mascherandola da accordo, pur conscia che il “mondo” sia il vero vincitore, in parte per la (nefasta e perdente) teoria del “male minore”, in parte perché ormai convinta che la ragione stia dall'altra parte.

Miguel Ayuso, insigne saggista, cattedratico di Diritto costituzionale presso l'Università Comillas, presidente (tra l'altro) della Fondazione Francisco Elías de Tejada e soprattutto tra i massimi pensatori tradizionalisti contemporanei, apre il suo studio chiedendosi, sulla scorta del titolo di un'opera di Ugo Spirito e Augusto Del Noce, se la crisi at-

tuale della cultura politica classica e cattolica sia equiparabile più ad una eclissi temporanea oppure a un definitivo tramonto. Il primo dei capitoli offre una sintesi storica sulle diverse esperienze europee di tale distruzione (la “via” francese, americana, italiana, tedesca e ispanica), individuandone sia le caratteristiche diversificanti che le cause comuni. In particolare, la causa comune per eccellenza: il *liberalismo*. Anche di fronte alle diverse realtà geopolitiche (il radicato tradizionalismo ispanico, la distruzione rivoluzionaria francese, l'anticlericale risorgimento italiano temperato dalla presenza della Santa Sede, il *Kulturkampf* tedesco...) «non c'è dubbio che sia stata la novità del fatto liberale a scatenare la crisi. Il liberalismo, inoltre, era associato (e non poteva essere altrimenti) data la sua progenie protestante) al secolarismo. Quindi la revisione dello scontro tra cattolicesimo e laicismo liberale costituisce il presupposto per sciogliere il problema» (p. 11). Più avanti precisa: «La sconfitta della Chiesa (con la Rivoluzione liberale) fu [soprattutto] politica e i primi cedimenti si verificarono in quest'ordine: il liberalismo cattolico (e poi la democrazia cristiana), più tardi i “cristiani per il socialismo”, etc. Talvolta si trattò di tattica, talaltra si trasformò in strategia e finì per tradursi in una dottrina (subordinata a quella moderna oppure, direttamente, moderna). Il Concilio Vaticano II, da questo punto di vista, è l'archetipo di quanto avvenuto prima, durante e dopo. Un vero disastro» (p. 23).

Segue una sezione dedicata al pensiero cattolico conservatore che parte dalla analisi dell'azione della democrazia cristiana (nel senso politico rigettato da Leone XIII: sovrapposizione del libe-

ralismo cattolico con il cattolicesimo sociale) in Spagna e del cosiddetto *menéndez-pelayismo* politico, con riferimento al poligrafo ed erudito Marcelino Menéndez y Pelayo (Santander, 1856-1912), dedicatosi principalmente alla storia delle idee, autore dell'imprescindibile *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, 1880-1882), però distante dal più puro tradizionalismo ispanico (cioè il Carlismo) ed intellettuale organico della corrente cattolica del Partito Conservatore di Cánovas: il che significa l'attuazione di «una pratica liberale (penosamente liberale) da parte di chi passava per uno dei dottrinari dell'antiliberalismo» (p. 104). Un discorso applicabile – solo cambiando i nomi (in Italia si potrebbe parlare di *compromesso storico*) – alle democrazie cristiane di tutto il mondo.

Dopo la sconfitta dell'opposizione militare al liberalismo, sul finire dell'Ottocento si assiste alla definitiva creazione di un “partito cattolico”, finalizzato al mantenimento dei valori cristiani nella vita sociale; il che, però, necessariamente comporta l'accettazione dello Stato liberale: emblematico, in tal senso, il fallimento della (anch'essa nefasta e perdente) politica del *ralliement*, voluta da un papa, Leone XIII, peraltro impeccabile dal punto di vista dottrinario. Ciò accade anche in Spagna, dove pure si era mantenuta la sana politica tradizionale resistente al liberalismo: l'ultramontanismo dei “neocattolici”, compresi gli “integristi”, attraverso diverse metamorfosi, è finita nella democrazia cristiana (intesa come categoria: nel caso iberico, rappresentata dal Partito Popolare).

Un tentativo diverso, di chiara matrice antiliberalista e focalizzato teoreticamen-

te nella dottrina di Cristo Re, praticamente nella capillare azione educativa, è quello di Jean Ousset e della “Città Cattolica”, erede (ma con beneficio d’inventario!) della “Action Française” di Charles Maurras. «Si tratta, comunque, di una azione formativa ed educativa, ausiliare e prepolitica, medicinale e non ortopedica, che compie un ruolo di cerniera tra l’apostolato cattolico e l’azione politica concreta» (p. 137). L’azione (influire sulle *élites* e creare reti di sostegno per i corpi intermedi, a cominciare dalle famiglie) deve svilupparsi al margine di qualsiasi inquadramento gerarchico-ecclesiastico: «la dottrina della Chiesa è certo vincolante, ma non lo sono gli orientamenti rispetto all’azione dei cattolici nell’ambito politico-sociale. Nella formula di Ousset, “la sana laicità del laicato”. Ben lo sintetizzò Jean de Fabrègues, autore non sospetto di anticlericalismo: “Quando i chierici pretendono di dirigere in quanto tali il mondo temporale, sono capaci di sacrificare il mondo cristiano alle ambiguità del potere clericale”» (p. 138). In tal modo alcune discutibili decisioni (dalla *Ostpolitik* all’accordo di Metz, dalle Conferenze episcopali infiltrate dal demo-liberismo o dalla teologia della liberazione – o, aggiungo io, dallo spirito di Assisi alla Pachamama) possono essere fonte di stupore, dolore e disgusto, ma non devono debilitare la nostra forza, né allontanarci dalla fede, né spingerci verso un “anticlericalismo di destra”. Bisogna «vivere l’intera esistenza da cristiani. Dare un giudizio cristiano su ogni idea, su ogni atto, su ogni evento. Cosa che sebbene la Chiesa universale palesemente non fa – perché non può farlo – ci invita a

fare costantemente, però, va detto, a nostro rischio e pericolo; mentre, al contrario, molti sistemi ideologici in agguato vorrebbero spingerci a non farlo e a rinunciare a farlo cattolicamente» (p. 139-140).

In conclusione, Ayuso ribadisce che la principale causa della crisi della cultura politica cattolica è data dal liberalismo e richiama le basi della teologia politica cattolica antiliberal, in primo luogo l’affermazione di Pio XII secondo cui «dalla forma data alla società, consona o no alle leggi divine, dipende e s’insinua anche il bene o il male nelle anime, vale a dire, se gli uomini chiamati tutti ad essere vivificati dalla grazia di Cristo, nelle terrene contingenze del corso della vita respirino il sano e vivido alito della verità e della virtù morale o il bacillo morboso e spesso letale dell’errore della depravazione» (p. 174; si tratta del Radiomessaggio del 1° giugno 1941 in occasione del 50° anniversario della *Rerum novarum*). Affidandoci al Sacro Cuore di Gesù e confidando nel ritorno di Cristo Re è necessario opporre all’egemonia liberale la tradizione cattolica: altrimenti finiremo per considerare le cattedrali (ma anche il Partenone, aggiunge Ayuso, ben conscio delle radici greco-romane del cristianesimo) quali elementi estranei alla nostra civiltà, appunto come accade attualmente per gli Arabi d’Egitto nei confronti delle piramidi, avulse dalla loro attuale cultura.

*Gianandrea de Antonellis*

*La legittimità di esercizio. Scritti di Maria Teresa di Braganza (Principessa di Beira), Carlo VII, Juan Vázquez de Mella, Fernando Polo, Melchor Ferrer, Francisco Elías de Tejada e Rafael Gamba, a cura di Gianandrea de Antonellis, Solfanelli, Chieti 2021, p. 136, € 12*

La Legittimità è nozione al contempo politica e giuridica. Essa assunse una particolare importanza durante il Congresso di Vienna (1814-1815), quando divenne il titolo giustificativo della Restaurazione monarchica. Si può senz'altro dire che fu uno dei contrassegni più evidenti della civiltà antecedente la modernità (assiologica, e non meramente cronologica) politica e giuridica. La nozione di Legittimità non esclude, bensì ricomprende al suo interno quella di legalità. Intorno a questi due titoli sono sorti nel tempo diversi equivoci, tra i quali il più pernicioso è quello di considerarli su fronti diversi, contrapponendoli. Le differenze di vedute attingono sostanzialmente due aspetti: l'origine del potere ed i limiti posti al suo esercizio, dalle quali affiorano due visioni diametralmente divergenti. Per coloro che sposano il principio di Legittimità prevale l'adesione ad una norma antecedente quella positiva, dalla quale essa stessa trae agio e vigore. Il fondamento del potere e il limite al suo esercizio è dunque, secondo costoro, da ricercare in maniera conforme all'ordine naturale. Per quanti, invece, considerano la legalità in modo oppositivo alla Legittimità, prevale l'ossequio alla *voluntas* impositiva di coloro che detengono il potere, ricercando così il fondamento dello stesso ed i limiti al suo esercizio, rispettivamente nel puro potere esercitato dall'autorità

e nell'osservanza delle regole procedurali emanate dallo stesso detentore del potere. Il prevalere della legalità sulla Legittimità può dare luogo ad un vero e proprio legalismo formalista, in cui risulta assente ogni orientamento assiologico, con il rischio di assistere ad eventi tragici, come quelli accaduti nello scorso secolo da parte dei Totalitarismi ideologici.

Il libro curato dal prof. Gianandrea de Antonellis, *La legittimità di esercizio* (Solfanelli, 2021) mostra uno spaccato di sicuro rilievo e notevole interesse per gli studiosi poiché, attraverso la presentazione di scritti provenienti da illustri autori e pensatori, la dottrina della Legittimità emerge in modo nitido.

Nel testo viene considerata la speciale angolatura offerta dalla scuola di pensiero afferente il Tradizionalismo ispanico, nel quale per circostanze storiche e culturali, il tema della Legittimità è venuto cristallizzandosi in maniera particolarmente chiara ed aderente alle forme originali con cui esso fu pensato e realizzato.

«Il Tradizionalismo ispanico – scrive de Antonellis –, si caratterizza, rispetto agli altri movimenti tradizionalisti, per due elementi. Il primo, a livello operativo, è dato dalla presenza fisica del Re legittimo, figura spesso mancante agli altri Tradizionalismi [...]. Il secondo, a livello dottrinario, è costituito dalla legittimità di esercizio che segue ma prevale su quella di origine, segnando così il punto di confine tra la Monarchia tradizionale e la sua degenerazione, l'assolutismo».

Le nozioni appena considerate non sono estranee a quanto insegnato da diversi Padri della Chiesa. San Tommaso d'Aquino, come spiega bene Juan

Vázquez de Mella (p. 102), adotta termini simili (legittimità di *acquisizione* e legittimità di *amministrazione*) per designare concetti sostanzialmente identici (cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sentis*, II. 2 d. 44 q. 1 a. 2 co.).

Nello specifico, la legittimità di origine consiste nell'acquisizione del potere in conformità al diritto scritto o consuetudinario, previsto dal popolo. La legittimità di esercizio attiene invece all'amministrazione (o esercizio) del Potere in modo conforme «al diritto naturale, al diritto positivo divino e alle leggi e alle tradizioni fondamentali del popolo su cui governa» (pp. 102-103).

In questo quadro trovano spazio delle situazioni limite che la storia ha registrato accadere più di una volta. Un esercizio "persistente e costante" del potere illegittimo, ad esempio, può arrivare a prescrivere la stessa legittimità di origine di un monarca spodestato, allorché ci si trovi in presenza di un usurpatore (mancante dunque della legittimità di origine) che abbia però acquisito la legittimità di esercizio. In questo caso la necessità – che assume le vesti di un vero e proprio diritto – che la società ha di essere guidata, accorda all'usurpatore che eserciti legittimamente il potere il ruolo di autorità. Questo avviene non per avallare l'usurpazione avvenuta, ma per rispetto verso la società. Ciò, tuttavia, non basterebbe allorquando ci si trovi in presenza di «sovranità non cattoliche, di legittimità o legalità rivoluzionarie che non siano conformi agli insegnamenti della Chiesa, anche se avessero un'apparente legittimità di origine [...]» puntualizza Vazquez de Mella, in continuità con «gli insegnamenti del diritto cristiano, da san Tommaso d'Aquino e

Suarez fino a Balmes, Taparelli, Costa-Rossetti e tutti i grandi scrittori cattolici dei nostri giorni» (pp. 103-104).

Queste parole del pensatore e giornalista spagnolo, pronunziate in occasione di un celebre discorso tenuto dinanzi alle Cortes il 23 aprile 1894, costituiscono il caposaldo del Tradizionalismo ispanico e, come visto, rappresentano nient'altro che l'eco di quanto insegnato dal Magistero della Chiesa.

Melchor Ferrer, storico del Carlismo, spiega molto bene la circostanza in cui tale fondamentale distinzione venne affinata, donando quindi al Carlismo quella compattezza dottrinarica che lo contraddistingue. Ciò avvenne in occasione della rottura con il movimento carlista che vide protagonista Don Giovanni Carlo, conte di Montizón (1822-1877), secondogenito di Don Carlo Maria Isidoro (1788-1885), Infante di Spagna e conte di Molina, primo Pretendente carlista al trono di Spagna in quanto figlio di re Carlo IV (1788-1808) e fratello del di lui successore, re Ferdinando VII (1808/1813-1833), il quale non ebbe mai figli maschi.

Don Giovanni Carlo in Inghilterra aveva «acquisito una mentalità liberale, per cui avrebbe voluto divenire un Re liberale di Spagna [...] – osserva Ferrer –. Finì per perdere ogni credito tra i carlisti quando, falliti i suoi tentativi liberali, riconobbe Isabella (II) quale Regina» (p. 43).

Lo stesso storico spagnolo rimarca un aspetto molto importante quando sottolinea che fu proprio in questa defezione di Don Giovanni Carlo che si andò affermando tanto l'antiliberalismo quanto l'antiassolutismo del movimento Carlismo. «Fu stabilito allora – osserva Ferrer – il principio secondo

cui la *legittimità di esercizio* è superiore alla *legittimità di origine*, contrariamente a quanto riconosciuto dai legittimisti di tutta Europa. Si può dire che questo periodo, tanto triste per il Carlismo, che si trovò, non già orfano, bensì tradito dal suo Re, fu tuttavia estremamente fertile per il perfezionamento delle idee» (p. 45).

Quest'ultimo è un aspetto particolarmente interessante poiché getta luce sulla Politica intesa come Regalità. Essa ha per fine il bene comune e consiste nel «guidare» gli uomini verso il Bene. Il fondamento del potere, dunque, non riposa sul principio di effettività (ossia sulla capacità di rendere effettiva la propria volontà), come ritengono le dottrine politiche e giuridiche moderne, bensì nella autentica razionalità, che scopre e considera normativo il fine inscritto in natura. In virtù di ciò «la radice ultima del potere – osservano Elías de Tejada, Gamba Ciudad e Puy Muñoz – sta nella regalità, la quale [...] è più una *funzione* che una *dignità*, di modo che la dignità deriva dalla funzione». Tali parole vengono rimarcate dopo aver significativamente osservato come «prima di passare lo scettro nelle mani dei loro discendenti, i primi sovrani ebbero come scettro la spada vittoriosa» (p. 127).

La dignità, dunque, deriva dalla funzione; quest'ultima si atteggia a *qualità* precipua che definisce e delimita l'autentica legittimità dalle incomplete o false «legittimità». Estensivamente, in siffatta qualità si radica la stessa nobiltà secondo la dottrina comune, per la quale «*la noblesse est une qualité qui rend genereux celui qui la possède et qui dispose secrètement l'ame a l'amour des choses honnêtes*» (G. A. de la Roque, *Traité de la*

*Noblesse*, Préface, 1678).

La legittimità di esercizio, quale qualità specifica richiesta dal Tradizionalismo ispanico alla figura del monarca, deve poggiare sulla fedeltà al trinomio: Dio (Religione), Patria e Re «legge fondamentale della nostra Spagna cattolica», eredità ricevuta dai comuni antenati, «unica ancora di salvezza in mezzo alla violenta tempesta scatenata dal liberalismo con le sue empie idee dissolvitrici» (p. 78), scrive la principessa di Beira Maria Beatrice di Braganza nella *Lettera agli Spagnoli* (1864).

Ancora oggi tale scritto risulta essere uno dei documenti più significativi e completi per comprendere lo spirito autentico che muove la comunità carlista. Dal 1833, grazie anche a questa testimonianza della principessa Maria Beatrice, il Tradizionalismo ispanico, attraverso la *Comunión Tradicionalista*, difende il principio della Legittimità, oggi incarnato nella figura di Don Sisto Enrico di Borbone.

Diego Benedetto Panetta

JUAN FERNANDO SEGOVIA, *Tolerancia religiosa y razón de Estado. De la Reforma protestante al constitucionalismo liberal*, Dykinson, Madrid 2021 p. 276

La tolleranza è di moda, è l'anima del credo democratico. Dalla tolleranza religiosa, nata dal protestantesimo nel XVI secolo, all'odierna tolleranza, c'è un lungo percorso storico, ricco di «santi patroni» laici, miti nazionali e silenzi storiografici. Questo libro studia lo sviluppo della tolleranza religiosa, nata dalla Riforma protestante, alla libertà di religione sancita dal costituzionalismo liberale nordamericano, con lo scopo di offrire una rassegna

critica che ci permetta di giudicare il suo percorso alla luce del confuso panorama attuale. Perché quel grido di protesta ha finito per disfare la religione nel labirinto della coscienza individuale e sacralizzare lo Stato come rappresentante e arbitro del sacro.

Juan Fernando Segovia, professore all'Università di Mendoza e ricercatore al CONICET, è stato presidente del Centro argentino di Studi politici e costituzionali. Membro onorario della Accademia reale di Giurisprudenza e Legislazione, dirige anche il Centro di Studi Storici del Consiglio di Studi Ispanici "Filippo II" e «Fuego y Ray», rivista semestrale ispano-americana di storia e politica. I suoi libri includono *Derechos humanos y constitucionalismo* (2004), *Habermas y la democracia deliberativa* (2008), *Orden natural de la política y orden artificial del Estado. Reflexiones sobre el derecho natural católico y la política* (2010) e *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke* (2014).

Segovia affronta il problema della *tolleranza religiosa* inizialmente cercando di inquadralo in una prospettiva storica, nonché politica e giuridica, risalendo al momento in cui la si iniziò ad applicare alla modernità, differenziandola dal concetto (più recente: secolo XVIII) di *libertà di coscienza e di religione*.

Nella seconda parte si concentra su alcuni modelli teorici ed applicazioni pratiche, considerati come "modelli" di tolleranza religiosa, per verificare quanto fossero effettivamente tolleranti alcuni Paesi (Paesi Bassi, Inghilterra, Colonie inglesi in America, soprattutto Massachusetts e Rhode Island) e su quali reali valori si basasse la pretesa tolleranza di alcuni pensatori (Baruch

Spinoza, Pierre Bayle e John Locke).

Senza nascondere la difficoltà di definizione precisa del concetto di *tolleranza religiosa*, Segovia la lega non ad astratti diritti dell'individuo in materia di libertà religiosa (come nella visione illuministico-liberale), bensì alla ragion di Stato: è una risposta – nata a seconda delle specifiche necessità, differenti da Paese a Paese – sorta in seguito alla rottura dell'unità religiosa in un momento in cui si andava imponendo il centralismo statale. Distingue inoltre tra tolleranza ecclesiastica (volta a contenere l'eresia) e tolleranza civile (che non distingue tra ortodossia ed eresia, bensì si limita a scegliere una dottrina – giusta o errata che sia – e a subordinare le altre rispetto a quella eletta).

La scelta religiosa statale impone un comportamento esteriore che non vincola le coscienze; inoltre è finalizzata al bene dello Stato e non a quello religioso. Come accennato, si trovano diverse applicazioni della tolleranza a seconda delle differenti situazioni politiche: ad esempio, l'influsso delle sette anabattiste nelle Colonie inglesi in America porterà a una maggiore indifferenza e soggettivizzazione della religione, con lo Stato pronto a fomentare la divisione delle sette, allo scopo di indebolirle. Storicamente sottoposta alla ragion di Stato, la tolleranza e l'intolleranza religiose moderne sono prese e giustificate solo in base a interessi politici ed economico-sociali, spesso sintetizzabili nel concetto «tolleranza in campo religioso in cambio della lealtà in quello politico» (p. 32).

Dopo aver distinto tra *tolleranza e libertà religiosa* (la prima – relativa alla sfera pubblica – precede la seconda – limita-

ta all'ambito privato) ed aver evidenziato le conseguenze che comporta nella sfera statale, con lo Stato come unico arbitro di decidere anche quale sia la delimitazione tra sacro e profano, Segovia passa ad analizzare il pensiero di alcuni ideologi della tolleranza religiosa, partendo da Spinoza.

Il capitolo dedicato all'autore ebreo si apre con una citazione dal suo *Tractatus Theologico-Politicus* (1670): «il fine principale di quest'opera è quello di separare la filosofia dalla fede» (p. 61). Segovia sottolinea le similitudini di Spinoza con Lutero (razionalismo biblico) e con Machiavelli (arbitrarietà del sovrano e sottomissione alla ragion di Stato), per evidenziare come la libertà religiosa spinoziana sia totalmente interiore, limitandosi alla scoperta della "verità" e non al compimento della legge.

Se Spinoza è equiparato ai due autori delle prime "fratture" della Cristianità che portarono alla moderna Europa (Lutero e Machiavelli), Bayle, «filosofo a misura della tolleranza religiosa», viene invece assimilato ai sofisti: «il suo unico principio fu quello di non aver principi, avrebbe detto di lui il calvinista Formey» (p. 73). Finì anch'egli per esaltare la ragion di Stato: «La sua battaglia fu quella di difendere i diritti della ragione o dei sentimenti in tutto: in religione, morale e politica, così come in filosofia, scienza e teologia. Eccessivamente verboso, disprezza il fanatismo – ma non fa altro che combatterlo; non apprezza né sistemi né dogmi, ma ne concepì uno e inventò il dogma della coscienza. Fu un infaticabile polemico, un lettore vorace ed un critico implacabile, ma in fin dei conti un filosofo superficiale, la cui

scarsa profondità era mascherata da un'erudizione esaltata da una penna elegante e pesante» (p. 83-84).

Il punto di riferimento indiscusso della letteratura sulla tolleranza è però John Locke: nonostante sia relativamente originale (si limitò a raccogliere idee precedenti e a dar loro una forma più sistematica), la cultura accademica gli ha riservato una vera e propria ossessione pur senza rendersi conto che il punto di partenza della tolleranza è per il pensatore inglese non una motivazione religiosa di tipo teologico, bensì di religione intesa come "instrumentum regni". Fautore della separazione tra Chiesa e Stato, ritiene che anche all'interno di ogni Chiesa – associazione privata alla quale non può riconoscersi alcuna ortodossia – non vi sia autorità superiore alla coscienza del singolo (cfr. p. 96-97). Dalla generale tolleranza (riservata soprattutto agli atti esteriori del culto) vanno esclusi i cattolici (che obbediscono a un Principe straniero) e gli atei (privi di freni alla loro eventuale immoralità). Ne consegue che «lo Stato stabilisce il campo morale come proprio e contro la sua autorità, che tende sempre al bene della società civile, non c'è coscienza che valga. In Locke la tolleranza giunge a stabilire come esigenza quella di piegarsi ai fini dello Stato, alla conservazione della pace nello Stato. Non è altro che un modo per consacrare una religione civile che presta culto alla tolleranza religiosa, rimedio secolarizzato della Cristianità, una cristianità liberale dalle virtù borghesi» (p. 100).

La tolleranza religiosa diviene così – per il pensatore inglese come in precedenza per Spinoza e per Bayle – una

ideologia della ragion di Stato dai caratteri fortemente anti-cattolici (e non solamente anti-ultramontani). «La concezione della fede e della religione di tutti e tre i filosofi proviene da una visione derivata dalla fonte gnostica protestante: soggettiva, intimista, razionalista e irrazionale, moraleggiante, senza altra autorità che quella dell'individuo, estranea a qualsiasi tradizione ecclesiale ed attaccata a una verità che è quella dello stesso soggetto; in una parola: libera» (p. 111).

Poiché tutti e tre gli scrittori citati ebbero a che fare con l'Olanda, considerata la terra della tolleranza religiosa, Segovia inizia proprio dai Paesi Bassi la sua analisi dell'applicazione pratica di tali teorie, per smentire i luoghi comuni che vogliono l'Olanda – come è il titolo del capitolo – *Il paradiso della tolleranza*, quindi passa all'Inghilterra (*La monarchia (in)tollerante*) e ad alcuni Stati nordamericani (*La repubblica indifferente*), dimostrando che in ogni caso la supposta libertà religiosa altro non è che semplice tolleranza diretta dalla onnipresente ragion di Stato.

Al termine di tale studio, Segovia riesce a dimostrare che nell'era moderna la religione – svilita a religiosità – diventa un oggetto sottoposto alle necessità dello Stato moderno, che di fatto si sostituisce a Dio ed impone la propria ragione come nuova religione: il risultato raggiunto – alla lunga – dalla frattura protestante è «l'agnosticismo pubblico e la confessione privatizzata», conclude infine citando Jürgen Habermas (p. 262).

*Iñigo Santander*

JUAN FERNANDO SEGOVIA, *De modernidad a la posmodernidad. Una visión católica*, «De Regno», Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2021, p. 184

I tempi in cui ci ritroviamo a vivere sono stati definiti *postmoderni*. Sono quelli che seguono i tempi moderni e in qualche modo li prolungano. Si oppongono ad essi, invitandoci a recuperare il ritmo perduto della razionalità, oppure ne sono la conseguente continuazione, la esasperazione? Rappresentano la rassegna di indizi e testimonianze di una morte inevitabile, della morte annunciata della Modernità? È il carnevale delle follie, la festa dell'incertezza, il paradiso promesso della decostruzione? Il presente saggio tenta di rispondere a tali domande. E non fornisce una risposta qualsiasi, bensì una risposta cattolica, non confessionale ma giudicando la postmodernità dalla concezione cattolica dell'uomo, della morale, della legge e della politica.

Juan Fernando Segovia (1956), docente di Storia delle Idee Politiche nella Università di Mendoza, è membro del CONICET (Argentina) e dirige il Centro di Studi Storici del Consiglio di Studi Ispanici "Filippo II". Nella collana «De Regno», che riunisce una serie di testi significativi del pensiero tradizionale contemporaneo, ha già pubblicato *Orden natural de la política y orden artificial del Estado* (2009).

Innanzitutto: come definire la Modernità? Essenzialmente (e superando la sua individuazione quale periodo storico) come sistema di valori, identificandola con il sistema dei valori del razionalismo (che non è la razionalità, ma la sua degenerazione), in partico-

lare con la separazione tra anima e corpo (*res cogitans* e *res extensa*) proposta da Cartesio.

Come si produce il passaggio dalla Cristianità alla Modernità? A fianco delle cinque fratture indicate da Francisco Elías de Tejada, Segovia individua quattro fasi filosofiche di “dislocamento” o “sostituzione”, dovute ad altrettanti pensatori (Leonardo, Galileo, Cartesio e Pico della Mirandola): il primato della vista sugli altri sensi (Leonardo, con conseguente svalutazione della fede: si crede solo in ciò che si vede); il primato del quantitativo sul qualitativo (Galileo: si può misurare solo ciò che è materiale); la citata separazione cartesiana tra soggettivo ed oggettivo, tra spirito e materia, che conduce a un pensiero disgiuntivo (che sta alla base della separazione tra religione e politica, tra pubblico e privato, tra individuo e società, tra società e Stato, etc.). Infine, la sostituzione di Dio con l'uomo, divinizzato da Pico della Mirandola in poi.

Ne consegue il rifiuto dell'idea di un ordine di cui l'uomo forma parte e la credenza «in un ordine risultato della propria razionalità, della capacità soggettiva di rappresentarsi le cose in un'organizzazione che la sua soggettività costruisce o distrugge» (p. 28). Il soggettivismo – esaltato dal luteranesimo (libero esame e, quindi, tolleranza e libertà religiosa) prevede che non esista una verità oggettiva, ma varie “verità” (anche, anzi, necessariamente contraddittorie). «Questo è il fondamento delle grandi innovazioni moderne. In primo luogo, la Modernità inizia un deciso (e apparentemente irrevocabile) trasbordo della fede oggettiva trasmessa dalla Chiesa verso una fede sogget-

tiva appresa e sentita dal soggetto stesso, secondo la propria coscienza. La religione si fa credenza individuale immanente. Inoltre, in secondo luogo, la Modernità si caratterizza per la critica all'autorità che non sia quella del medesimo soggetto, poiché ciascun individuo è fonte di ogni autorità e suo riconoscimento. [...] Infine il mondo ed il soggetto che lo osserva non hanno fini relativi alla loro natura: tali fini sono assegnati direttamente dal soggetto conoscente, poiché l'ordine è realizzato da lui, dalla sua ragione. L'autonomia del soggetto è seguita dall'autonomia della morale, della politica e di ogni forma dell'agire e del conoscere umani» (p. 29).

Le conseguenze gravi che ne derivano (le *punte*, come le chiama Segovia) sono: il razionalismo (possiamo conoscere solo quello che è nella nostra ragione) che rende tutto una convenzione soggettiva; la ragione del soggetto – e di conseguenza l'interesse del singolo – si converte in strumento di calcolo e conduce all'utilitarismo; l'emancipazione (del soggetto e del sapere) che farà dell'uomo il padrone di se stesso. «Hegel individuerà l'autodeterminazione come culmine e realizzazione della Modernità» (p. 35). Il passaggio al volontarismo e la conseguente caduta nel nichilismo sono conseguenze pressoché necessarie: è la post-modernità, un concetto non solo cronologico, ma anche valoriale.

Per quanto riguarda l'interpretazione, dopo aver considerato quella razionalista (continuazione della Modernità), sofista (estenuazione) e sociologica (corrosione), tutte con principi di validità; dopo aver proposto i termini *post-metafisico* (il cui concetto peraltro risale

a Kant e al nominalismo occamiano) e *post-secolare*; passati in rassegna i principali nomi dell'attuale "pensiero debole" (Vattimo in testa) si giunge alla formula ineludibile «*cercare gratificazioni evitando le conseguenze*, come osserva Bauman» (p. 71), che comporta l'irreligiosità, tra i cui volti c'è anche quello del neopaganesimo.

La distruzione della Modernità "solida" da parte di quella "liquida", porta al post-umanesimo, all'etica post-moderna della autodeterminazione morale (con il conseguente "diritto" di essere malvagio, cfr. p. 110), con i corollari di relativismo e tolleranza (a senso unico): in una parola, al nihilismo etico, incubato nella Modernità, alla libertà negativa. Il costo di tali scelte, spacciate per equivalenti e gratuite, in realtà, è altissimo: non si ritorna facilmente indietro da un aborto, da una mutilazione, da condotte di vita omosessuale (cfr. p. 140).

Le prospettive delle postmodernità in campo strettamente politico sono desolanti (al di là dell'irrealizzabile – ed inquietante – utopia ecologista immaginata da autori come Braidotti, che ipotizza una comunità nomade, fluida, in mutante armonia con la natura): la sostituzione dello Stato con la *governance* (serie di gestioni locali, organizzate però dall'alto anziché, tradizionalmente, sorte spontaneamente dal basso), come pure ipotesi di governi "aperti", Stati "aperti", "più democrazia, meno istituzioni", "più popolo", "più controllo" sembrano meri slogan privi di efficacia o con l'obiettivo di creare maggiore confusione e illudere i "sudditi" del Nuovo ordine globale.

Le conclusioni dell'autore, che chiude il suo saggio citando a lungo S. Tommaso

d'Aquino (e facendo finalmente respirare il lettore, prima soffocato da continui riferimenti ai "maestri" del pensiero debole), riportano un po' di luce e di speranza: «Prima o poi, chi promuove il disordine riceve il suo castigo. Nella Postmodernità non esiste più la sanzione della coscienza; e le leggi umane, sempre più rilassate, hanno smesso di punire le infrazioni. Sarà Dio a fare giustizia a tempo opportuno» (p. 174).

*Iñigo Santander*

GIUSEPPE DI GIACOMO, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, Carocci, Roma 2021, p. 228, € 19

«La questione è che Verdi pranzava con il proprio fattore, parlando del raccolto; mentre Wagner desinava con Nietzsche, discutendo di Schopenhauer». Così il musicologo Luigi Carlo de Pardo sintetizzava la principale differenza tra i due maggiori operisti della seconda metà dell'Ottocento, commentando quanto aveva detto il suo omologo Gianpiero Tintori: «Wagner e Verdi non sono paragonabili, perché il primo parla di dèi, il secondo di uomini».

A queste considerazioni va aggiunta quella che Wagner fu autore anche di una discreta serie (almeno una trentina) di saggi estetico-politici, tra cui spiccano quelli pubblicati nel burrascoso periodo del Quarantotto, come *Arte e rivoluzione* (1849), *L'opera d'arte dell'avvenire* (1849), *Il giudaismo nella musica* (1850), *Opera e dramma* (1851); nonché i più tardi *Religione ed arte* (1880), *L'età eroica e il Cristianesimo* (1881) e l'incompiuto (a causa della morte) *Sull'elemento femminile della specie umana nella cultura e nell'arte* (1883). Di Verdi, invece, non si conoscono altri

scritti che l'ampio epistolario, incentrato sulla composizione (rapporti con impresari e librettisti) e messa in scena delle proprie opere.

Che la differenza sostanziale tra i due consista nell'oggetto oppure nel soggetto (o forse in entrambi), è un dato che indubbiamente in Wagner siano presenti tematiche filosofiche (agevolate dall'argomento trattato e dai personaggi descritti) che mancano in qualsiasi altro lavoro operistico (o, se si preferisce, di opera d'arte – totale o meno che essa sia).

Giuseppe Di Giacomo, docente di estetica presso La Sapienza, affronta tale argomento in questo pregevole saggio, che si apre affrontando il rapporto di Wagner con la filosofia e con i pensatori che in parte lo ispirarono o ai quali si avvicinò autonomamente (Feuerbach e Schopenhauer – ma va ricordato che il musicista lesse *Il mondo come volontà e rappresentazione* solo nel 1854, cioè dopo aver portato a termine i libretti dell'*Anello*), che frequentò direttamente (Nietzsche) o che lo studiarono (Adorno, considerato il migliore – tra i filosofi – analizzatore del musicista tedesco), talvolta sottolineando eccessivamente il suo ruolo di presunto “padre spirituale” del nazionalsocialismo (vale la pena ricordare che il compositore morì nel 1883, esattamente mezzo secolo prima dell'arrivo al potere di Hitler?).

Giustamente Di Giacomo, riprendendo il critico sloveno Slavoj Žižek, sottolinea che il giudizio su Wagner deve essere dato basandosi sulle opere musicali maggiori – *L'Olandese Volante* (1843), *Tannhäuser* (1845), *Lobengrin* (1850), *Tristano e Isotta* (1865), *I Maestri Cantori di Norimberga* (1868), la tetralo-

gia de *L'anello del Nibelungo* (1876) e *Parsifal* (1882) – e non sugli scritti teorici (magari per condannare l'esplicito antisemitismo del compositore): «i drammi musicali di Wagner in realtà non mettono in pratica il suo programma artistico, non sono coerenti con i suoi proclami e le sue teorie estetiche [...]. La musica non “sublima” i contenuti protofascisti e antisemiti, ma li elimina dal tessuto dell'opera; di qui la centralità assoluta del testo, rispetto al contesto» (p. 14). Per questo il nucleo del saggio (p. 85-212) è incentrato sull'analisi dei temi filosofici presenti non nei saggi, bensì nelle citate composizioni “operistiche” (*absit iniuria verbo*). L'elemento centrale dell'*opus* wagneriana è l'Amore, ma questo sentimento di redenzione varia con il maturare dell'artista, passando dalla passione personale presente nelle cosiddette “opere romantiche” (fino a *Lobengrin*) all'*agape* comunitario e cristiano del *Parsifal*, passando attraverso la sua percezione come annientamento dell'individualità (*Tristano*) alla redenzione (in prospettiva comunitaria) nella tetralogia e nei *Maestri Cantori*. Quella dell'amore è una questione fondamentale che non può essere liquidata come elemento secondario o concessione al gusto romantico dell'epoca: proprio il non aver preso nella giusta considerazione il fondamentale tema (filosofico) della rinuncia all'amore ha impedito a George Bernard Shaw di comprendere l'essenza dell'*Anello del Nibelungo* nel saggio *Il wagneriano perfetto* (1898), facendo sì che lo scrittore irlandese desse del capolavoro una interpretazione inesatta, basata esclusivamente su elementi politici, che regge per tre quarti ed alla fine collassa impietosamente,

impedendogli di cogliere il significato della tetralogia (e non a caso Di Giacomo non cita neppure questo pur importante testo di critica filosofica all'opera di Wagner).

Il saggio conferma l'unitarietà dell'*opus* wagneriano (almeno quello della maturità), sottolineando elementi che ritornano di opera in opera: ad esempio l'evocazione dell'eroe da parte di Senta nella sua ballata che prefigura quella di Elsa nella descrizione del proprio sogno; oppure la sommissione della giovane norvegese al marinaio olandese anticipa ciò che avverrà alla principessa irlandese verso il cavaliere cornico (e che prescinde dall'assunzione del filtro: esso svela e non crea un sentimento, già esistente e soltanto nascosto).

Passando alle opere della maturità, si nota come la *weltanschauung* negativa (tanto simile a quella schopenhaueriana) della tetralogia si avverta anche nella decadenza esplicitata dal passaggio dall'età degli dei (*L'oro del Reno*) a quella dei semidei (*La Walkiria*), quindi a quella degli eroi (*Siegfried*) per poi giungere a quella degli uomini (*Il crepuscolo degli dei*): Di Giacomo ricorda la geniale interpretazione scenica di Patrice Chéreau per l'*Anello* del centenario (Bayreuth, 1976), quando, al termine della rappresentazione, dopo la catastrofe che vede l'incendio del Wallyhalla, il coro (l'umanità) che secondo le indicazioni sceniche dovrebbe «guardare con estrema trepidazione il fiammeggiante fulgore che s'alza verso il cielo» (p. 176), invece «lentamente si rialza e si rivolge al pubblico con sguardo interrogativo» (p. 178), come a coinvolgerlo direttamente.

Il lavoro più problematico – per i suoi connotati religiosi – è naturalmente

*Parsifal*. Lasciamo da parte le puerili (per non dire isteriche) obiezioni di Nietzsche: Di Giacomo sottolinea le influenze di Schopenhauer (in questo caso successive alla lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione*) e ritiene che, in questo caso, il saggio *Religione e arte* che Wagner affiancò al capolavoro musicale mentre ne completava la composizione, sia di fondamentale importanza per interpretare il “dramma mistico”, sostenendo che *Parsifal* sia «indubitabilmente un documento dell'ottocentesca religione dell'arte. Questo concetto tuttavia significa non tanto che l'arte venga venerata come religione, quanto semmai che la religione è trasfusa dalla forma del mito in quella dell'arte» (p. 195).

Qui, anziché similitudini, il filosofo nota talvolta contrapposizioni, caratterizzate dalla compassione che incrina la “volontà” che spinge all'azione: «se Siegfried forgia la spada per uccidere il drago, Parsifal spezza l'arco non appena si rende conto del peccato commesso uccidendo il cigno. Il bacio di Siegfried risveglia Brunhilde a un “luminoso giorno”, mentre il bacio di Kundry dota Parsifal di una “cosmica chiaroveggenza” e conclude amaramente: «come mostra la vicenda di Amfortas, la via intrapresa alla ricerca della salvezza conduce alla perdizione: qui sta la sua dialettica tragica che, alla stregua del dramma nibelungico, accresce l'entusiasmo di Wagner per questa materia. Analoga è la contraddizione di Kundry: per redimersi ambisce all'abbraccio di Parsifal, ma l'abbraccio, semmai Parsifal – come Amfortas – le soccombessse, la precipiterebbe ancor più in basso nella dannazione cui brama di sottrarsi» (*ibid.*).

Lasciandosi alle spalle i tentativi giovanili di affrontare la materia religiosa influenzato da Feuerbach e Bakunin (nel dramma *Gesù di Nazareth* del 1849), con l'opera della propria estrema maturità Wagner proporrebbe «una visione filosofica della Redenzione e del superamento nietzscheano del vecchio uomo che ha bisogno di essere guidato. La dottrina del Cristo, per lui, è l'atto della sofferenza volontaria, e se credere in Lui significa cercare di rendersi simile a Lui, sperare nella Redenzione significa cercare l'unione con Lui: queste idee sono al centro del *Parsifal*. Così la leggenda del Graal diventa una delle più alte figurazioni della sua preoccupazione fondamentale della Redenzione attraverso l'amore» (p. 199). «Un altro punto teologico affrontato nel *Parsifal* è quello della "identificazione": essere cristiano è volersi identificare con Cristo. Parsifal giungerà a questa identificazione: liberato dalla sua armatura nera, egli prende i tratti del Cristo; la sua aspersione ripete il battesimo del Giordano» (*ibid.*) e Kundry ripete il gesto della Maddalena di ungergli i piedi. Parallelamente la identificazione con Cristo passa attraverso quella con Amfortas, prima che (ed affinché) il "puro folle" si sostituisca al Re pescatore (e soprattutto peccatore). Così, il canto finale «Redenzione al Redentore!» che conclude il dramma non si riferisce certo a Cristo (sarebbe pressoché blasfemo), bensì a Parsifal che «redento dalle sue prove, è a sua volta diventato un redentore; egli è il Signore, nome questo con il quale Gurnemanz si rivolge a Parsifal e che prima usava per riferirsi a Titurel» (*ibid.*). Così Di Giacomo risolve il problematico nodo del cristianesimo di Wagner

e offre un fondamentale contributo agli studi sull'imprescindibile aspetto filosofico del sommo compositore ottocentesco.

Gianandrea de Antonellis

FULVIO DELLE DONNE, GUIDO CAPPELLI, *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno aragonese*, Carocci, Roma 2021, p. 240, € 22

Si direbbe che il 26 febbraio sia proprio una data cruciale per il Regno di Napoli: in quel giorno, nel 1266 la battaglia di Benevento sancì il passaggio della Corona dagli Svevi agli Angioini; nel 1443 Alfonso il Magnanimo fece il proprio trionfale ingresso a Napoli, inaugurando la "tappa aragonese", primo momento del periodo ispanico. Nel presente saggio di storia del pensiero politico viene sottolineata l'importanza dell'Umanesimo della corte aragonese napoletana che per oltre mezzo secolo segnò la tradizione intellettuale non solo del Regno partenopeo, bensì di tutta Europa (cfr. p. 23). «Il Quattrocento è stato un momento eccezionale nella storia d'Italia, sia sotto il profilo politico che sotto quello culturale. Tramontati i due grandi poteri universalistici medievali, la Chiesa e l'impero, le città-Stato e le signorie della penisola divengono un laboratorio di sperimentazione di forme politiche e istituzionali inedite, alla ricerca di una sovranità formale che completasse la raggiunta autonomia politica ed economica» (p. 189). E a Napoli si sviluppò un Umanesimo che i due autori, specialisti del periodo aragonese, definiscono "monarchico" sottolineando come la storiografia abbia privilegiato, fino a tempi molto recenti, le versioni

“repubblicane” e centro-settentrionali della Penisola italiana, dimenticando il ruolo giocato dal Regno di Napoli (e il titolo del saggio fa in qualche modo il verso al *refrain* della “repubblica delle lettere”), «integrato e in dialogo costante con le altre correnti del movimento, ma dotato di un suo carattere originale» (p. 190), dovuto alla presenza di quelli che potremmo definire, con termine dei nostri tempi, “intelletuali organici”.

Esaltando il cambiamento introdotto dall’Umanesimo, definito una «fase storica tumultuosa e creativa» che ha portato «un nuovo linguaggio intellettuale, un modo diverso di concepire la realtà umana, ispirato alla grande autorità dei classici grecolatini, rivisitati alla luce delle sfide del presente» (*ibid.*) i due autori indagano in maniera approfondita i dispositivi ideologici che legittimarono l’elaborazione di un sistema politico incentrato sulla funzione del Monarca: figura virtuosa e non dispotica che sola può e deve guidare sudditi e istituzioni.

La rinascita culturale era stata un progetto pensato, voluto e pianificato dall’alto, su impulso diretto dei Re, in strettissima collaborazione, soprattutto nella fase iniziale, con un gruppo di umanisti d’eccezione, “importati” a quello scopo proprio in virtù del prestigio regio. L’origine e l’evoluzione della parabola culturale svoltasi a Napoli dalla conquista di Alfonso in poi si può definire “Umanesimo aragonese”, “Umanesimo monarchico” (o “Umanesimo napoletano”) che – a dispetto di quanto scriveva nel 1443 il toscano Alberto da Satriano, secondo cui a Napoli «non era possibile trovare nessun lume di lettere» – aveva attratto

nella capitale studiosi come il romano Lorenzo Valla, il siciliano Antonio Beccadelli, detto Il Panormita, il senese Enea Silvio Piccolomini, l’umbro Giovanni Pontano e gli aretini Poggio Bracciolini e Leonardo Bruni. Non si trattava solo di semplici viaggiatori, perché gli ultimi due autori citati erano stati chiamati su esplicita richiesta del Re per tradurre la *Ciropea* di Senofonte e la *Politica* di Aristotele, in funzione di un ben preciso disegno politico finalizzato a rafforzare l’ideologia monarchica. E non si trattava nemmeno di casi isolati: «Tra il Panormita (nato nel 1396) e il Sannazaro (nato nel 1456), due-tre generazioni di intellettuali [...] configurano un polo – autonomo ma organico allo Stato aragonese – di politica culturale e costruzione dell’identità e del consenso senza il quale la storia della dinastia a Napoli sarebbe stata molto meno brillante e storicamente rilevante» (p. 191-192).

Un gruppo di intellettuali – che possono anch’essi essere definiti “organici” alla Corona, che ruotano intorno alla Biblioteca Reale, «destinata a diventare in breve tempo uno dei maggiori centri di cultura del tempo, [che] accoglieva libri da ogni angolo d’Europa, assurgendo ad autentica biblioteca di Stato, in grado di vantare opere classiche di ogni tipo, ma anche testi originali di umanisti contemporanei, aragonesi e non, nonché preziosi esemplari di libri religiosi, in copie affidate alle cure di un *pool* di artigiani e specialisti miniatori, rilegatori, copisti, coordinati da un supervisore» (p. 190).

In questa attenta ricostruzione della storia culturale del Regno nel suo periodo aragonese i due autori individuano un “momento eroico” (quello

di Alfonso il Magnifico, dal 1442 al 1458, approfondito da Fulvio Delle Donne) e un “momento di riflessione” (quello di Ferrante, dal 1458 al 1494, scandagliato da Guido Cappelli), il primo di legittimazione e il secondo di affermazione – Oswald Spengler avrebbe parlato di fase di *Kultur* e di *Zivilisation*. Nel periodo alfonsoino fu importata la viva tradizione storiografica della Castiglia (da cui i Trastámara erano originari, prima di trasferirsi in Aragona), mentre a Napoli tale produzione, dopo una fioritura normanno-sveva, si era perduta nel periodo angioino: si trattò di una storiografia “ufficiale”, finalizzata alla legittimazione del nuovo Monarca. In questa fase, i principali esponenti della cultura napoletana furono tre intellettuali “importati” da Alfonso: il Panormita, Lorenzo Valla e lo spezzino Bartolomeo Facio. Nel periodo di Ferrando, fondamentale è l’opera politica dell’umbro Giovanni Pontano, «destinato a divenire il nume tutelare dell’Umanesimo meridionale e, sotto il profilo del pensiero etico-politico, il capofila indiscusso del manipolo di intellettuali che, presi insieme, possiamo definire i “teorici di Ferrante”. [...] In lui si fondono in modo esemplare, ma al tempo stesso eccezionale, la dimensione intellettuale, quella artistica e quella politica, in un tutt’uno che rappresenta il culmine dell’impegno sociale umanistico e che lo vedrà protagonista sia nel dibattito dottrinale che nell’agone politico-diplomatico degli ultimi trent’anni del XV secolo» (p. 109). Da funzionario della burocrazia, Pontano divenne precettore e poi segretario dell’erede al trono Ferrante, fino a raggiungere la massima carica politica del Regno:

primo segretario reale. Con le sue opere politiche, in particolare il *De Principe* (1465) e il *De oboedientia* (1470, un’opera che fu in parte plagiata – quattro pagine copiate quasi parola per parola senza citare la fonte – da Giovanni Botero, ha rivelato Cappelli in sede di presentazione di questo saggio), Pontano definisce le caratteristiche del Monarca “virtuoso” e della perfetta forma di governo. Nella prima, «dietro il tono apparentemente deferente, dietro l’elogio “cortigiano”, si staglia in realtà un meccanismo sottilmente coercitivo che in qualche modo obbliga moralmente il regale destinatario a osservare le regole impartite dall’umanista, condizione per potersi definire “virtuoso”, cioè, in definitiva legittimato a governare» (p. 113). Nella seconda, che «costituisce un *unicum* e insieme la vetta più alta della speculazione politica quattrocentesca» (p. 120) e che pone a proprio fondamento il concetto di “giustizia”, «Pontano costruisce una sorta di piramide dell’obbedienza, che coinvolge tutti gli strati della società, il cui collante è per l’appunto il nesso giustizia-obbedienza, che sembra legare, gerarchizzandolo in spontanea adesione, il corpo sociale tutto, secondo precisi doveri reciproci» (*ibid.*). nello stesso trattato propone, per quanto riguarda la difesa militare del Regno, una “terza via” rispetto all’uso di armi mercenarie e l’esercito “popolare” tanto caro a Machiavelli e ai suoi epigoni repubblicani: un esercito “regio” che sarà, di lì a poco, costituito dal Gran Capitano proprio nel Regno partenopeo e che si evolverà successivamente nel celeberrimo *Tercio*, la cui formazione napoletana, al momento della riforma del 1529, prende-

rà il nome di *viejo* (antico), essendo stato il primo ad essersi formato.

Va infine notato che, se il saggio contribuisce a colmare una grave lacuna, poiché fino a pochi anni fa non era generalmente considerata la grande importanza del pensiero politico napoletano-aragonese – confermando la coltre di silenzio che circonda l'opera di *Napoli spagnola* di Francisco Elías de Tejada, il cui primo volume è dedicato appunto al periodo aragonese (la cui edizione originale risale al 1960, mentre la traduzione integrale in lingua italiana è apparsa nel 1999) – rimane comunque sottesa la visione negativa del periodo “spagnolo”, in cui Napoli avrebbe perso l'indipendenza, diventando una provincia di Madrid (mentre rimase perfettamente *autonoma*, anche nel senso etimologico del termine: e la storia del suo diritto, che non fu mai sottomesso a quello castigliano, lo conferma).

Nel *Regno delle lettere* rimane comunque un'opera di riferimento per (ri)scoprire il pensiero quattrocentesco che si può ben a ragione definire *napoletano* (poco importa se prodotto in molti casi da autori di provenienza estranea al Regno) fortemente voluto da due grandi Monarchi come Alfonso “il Magnanimo” e Ferrante, detto “il giudice d'Italia”.

Luigi Vinciguerra

PAOLO MARTINUCCI, *Contro «lo spirito di disordine». Il conte Clemente Solaro della Margarita*, D'Ettoris, Crotona 2021, p. 394, € 23,90

Dei tre maggiori pensatori “controrivoluzionari” che scrissero in lingua italiana, sicuramente Clemente Solaro della Margarita (1792-1869) è il meno

conosciuto, schiacciato com'è tra il Principe di Canosa ed il Conte Monaldo Leopardi, le cui opere sono citate e generalmente conosciute (nonché – soprattutto quelle del secondo – anche ripubblicate). Poco considerato dagli storici, che hanno liquidato sia la sua figura di uomo di Stato che quella di autore (il suo *Memorandum* fu stroncato fin dal suo apparire nel 1851); invisibile sia agli ambienti progressisti (mazziniani) che conservatori (cavourriani) e perfino in parte cattolici (giobertiani), è però scarsamente conosciuto anche nel mondo tradizionalista (che, generalmente a torto, guarda con sospetto tutto quello che proviene dal Piemonte). Giunge quindi a proposito questa approfondita monografia che ripercorre la biografia del Ministro degli esteri di Carlo Alberto dalla nascita in seno a una nobile famiglia cuneese «poco avvezza alla vita di Corte e alla stessa città di Torino» (p. 23) fino alla morte cristiana, ricostruendone con cura la carriera politica e le posizioni dottrinali.

Dotato di ottima formazione culturale ed educazione religiosa, nel 1816 fu inviato a Napoli quale segretario della legazione sarda (vi si sarebbe sposato con la figlia dell'ambasciatore piemontese). Qui, dopo i moti del 1820-1821 scrisse un *Rapporto sullo stato politico delle Due Sicilie* «nel quale critica il governo assolutistico, la scarsa preparazione culturale da parte del clero, la mancanza di istruzione pubblica e di tutela dei cittadini a opera dello Stato. La sua critica è indirizzata anche al Ministero di Polizia, per il metodo sbrigativo [...] lasciato adottare dal relativo ministro, Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa» (p. 32-33). Dal 1825 al 1834 sarebbe stato ambasciatore a Madrid, quindi svolse

incarichi di osservatore a Roma e a Napoli, è brevemente ambasciatore a Vienna per poi tornare a Torino (1835), per lavorare presso il Ministro degli esteri, che dirigerà dal 1844 al 1847.

In questo periodo difende i diritti del trono e dell'altare, riallacciando i rapporti con la Santa Sede e facendo schiere il Piemonte dalla parte di Carlo V nella prima guerra carlista (1833-1840). Coerentemente si comporta nel caso dell'appoggio a Michele I di Portogallo, a Carlo X di Francia e nella guerra del *Sonderbund* svizzera (1847).

Con l'avvento dei liberali, lascia il ministero e continua l'attività politica come deputato e soprattutto come pubblicista, dando alla luce un *Memorandum storico politico* (1851), gli *Arvedimenti politici* (1853), le *Questioni di Stato* (1854) e, dieci anni più tardi, *L'uomo di Stato*. Il primo scritto, che è il più noto, ripercorre la carriera diplomatica dell'autore con una precisa ricostruzione della politica sabauda dal 1835 al 1847 e «mette in luce un personaggio di grande spessore umano, religioso e politico [...] estraneo a ogni forma di machiavellismo e servilismo politico» (p. 38). Il volume (di quasi 600 pagine) «è anche e soprattutto, una difesa del proprio operato di ministro dalle accuse dei liberali, o come spesso li chiama, degli "italianissimi"» (p. 103).

Gli *Arvedimenti politici* (374 pagine) sono invece «l'esposizione dei fondamenti delle proprie concezioni politiche» (*ibid.*). Martinucci analizza attentamente (p. 103-138) lo scritto del Conte, che l'autore conclude con una sintesi in 103 tesi e una serie di riflessioni in cui afferma di aver esposto «il proprio pensiero, alimentato dai contributi delle Sacre Scritture, dei classici

e degli autori contemporanei prediletti, nella convinzione di non dover dire cose nuove o originali, ma quelle dimenticate o trascurate» (p. 136).

Il terzo scritto di Solaro della Margarita, il breve (175 pagine) *Questioni di Stato*, vuole applicare i principi teorici alla politica concreta della Corte di Sardegna, che non deve essere esclusivamente italiana (cap. I), mentre deve essere esclusivamente cattolica (cap. II), indicando le linee guida della politica estera nei confronti dell'Austria (cap. III), della Francia (cap. IV) e delle altre Potenze (cap. V). Di particolare interesse il primo capitolo, in cui l'autore critica le teorie degli "italianissimi", tra cui Cesare Balbo e Vincenzo Gioberti, e ritiene che sia auspicabile non una unione – profeticamente giudicata «dannosa al Regno di Sardegna e di nessuna utilità alla Penisola» (p. 142) – bensì una confederazione, anche se la ritiene al momento inattuabile, vista la reciproca diffidenza tra i vari Stati.

Nel corso dei suoi mandati parlamentari (1853-1860) si oppose alla politica (in particolar modo quella vessatoria nei confronti della Chiesa) di Cavour, ritirandosi dalla vita pubblica al momento della proclamazione del Regno d'Italia e riprendendo l'attività pubblicistica, con alcuni brevi interventi sulle questioni di attualità e soprattutto con *L'uomo di Stato* (i due volumi per quasi 800 pagine), finalizzato «all'approfondimento delle qualità personali e relazionali necessarie per svolgere una politica conforme ai dettami della giustizia e, nel contempo, aperta ai valori religiosi e trascendenti» (p. 267).

Leggendo l'esauritivo saggio di Paolo Martinucci, che spazia dall'attenta analisi delle principali opere dottrinarie alla

minuziosa ricostruzione delle vicende umane e personali di Clemente Solaro della Margarita, non si può fare a meno di domandarsi come mai la sua figura sia stata pressoché dimenticata e perché tanti suoi scritti siano rimasti del tutto inediti già ai suoi tempi (dai lavori teatrali giovanili alla relazione sulle Due Sicilie, fino al diario politico che redasse per decenni), mentre dopo la sua morte, se si esclude la riproposizione del *Memorandum* nel 1930 e una modesta antologia di una piccola casa editrice calabrese (Il Pensiero, Catanzaro 2018), nulla di suo sia stato ripubblicato.

Una spiegazione può venire dalla lettura dell'obituario pubblicato sulla *Gazzetta Piemontese* all'indomani della sua morte, in cui egli veniva descritto come «uomo di opinioni retrive e quasi diremmo medioevali» (p. 328). Poco tempo prima, in occasione del ricevimento per il matrimonio del principe Umberto con Margherita di Savoia, era stato snobbato dai presenti, ospiti reali compresi, tanto che aveva deciso di lasciare in anticipo Palazzo Reale, senza venir salutato da alcuno. Se gli stessi Piemontesi lo disprezzavano, considerandolo una “pecora nera” e preferendo dimenticarlo, si comprende come nel resto della Penisola la sua memoria sia andata dissolvendosi. Almeno fino a questo prezioso saggio.

*Luigi Vinciguerra*

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Dante essoterico. Squarciando il “velame de li versi strani”*, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2021, p. 146, € 10

In questo settimo centenario della morte di Dante Alighieri non si può non ricordare anzitutto la lettera apo-

stolica scritta dal Pontefice nel VII centenario della morte di Dante Alighieri *Candor Lucis Aeterna* (Splendore dell'eterna luce) e datata 25 marzo 2021, solennità dell'Annunciazione del Signore: ivi il sommo poeta è definito «profeta di speranza e testimone della sete di infinito insita nel cuore dell'uomo; la sua opera rimanda alle radici cristiane dell'Europa e dell'Occidente». In effetti il poema sacro da un lato è frutto di un'esperienza di fede convinta e vissuta, dall'altro, proprio per questo, ha un'apertura e una destinazione universale, perché risponde alle attese e ai desideri profondi dell'uomo.

È quanto si propone di offrire agli studiosi e a un pubblico, ci auguriamo ampio, di lettori il professore Gianandrea de Antonellis, nella sua recente pubblicazione *Dante essoterico*: essa si situa come contributo originale nel panorama degli studi e iniziative già svolte o in corso. Conviene ricordare per quanti non hanno purtroppo dimentichezza con la lingua greca il significato etimologico dell'aggettivo “essoterico” da *ecso* (lat. *extra*) che nel suffisso comparativo si traduce “esterno” e quindi rivolto a persone, realtà che sono al di fuori di ambiti ristretti o chiusi o iniziatici; è l'opposto di “esoterico”, da *eso* (lat. *intus*) che rimanda a circoli inaccessibili al mondo esterno, se non settari.

L'agile e denso studio del professor de Antonellis smonta, ad una ad una, con rigore critico, le ipotesi di un Dante pitagorico, cabalista, filo-ebreo, filo-islamico, etc. E denuncia, più in generale, il rischio di una “appropriazione indebita”, del poema da parte di chi vorrebbe “arruolarlo” e iscriverlo in uno schema ideologico laicista, anti-

clericale, addirittura massonico antelitteram. Il “cuore” della ricerca, com’è logico, punta a richiamare l’attenzione sul «velame de li versi strani» (Inf. IX 63) e sul «velo ben tanto sottile» (Purg. VIII 20) che vanno letti e interpretati in parallelo; non vi è nessuna allusione oscura, con buona pace dei “velamisti” (definizione di Umberto Eco). Si tratta invece di una trasparente allegoria circa la necessità che la Grazia Divina venga in soccorso della Ragione umana nelle due rispettive situazioni rappresentate; come non pensare alla *Fides et Ratio* del recente Magistero pontificio? Più semplicisticamente, qualcuno ha pensato che Dante si riferisse all’artificio poetico; ma in ogni caso è un “disvelamento”, una forma di avvertenza al lettore perché si concentri su tematica di grande importanza: è il contrario di un mondo segreto e di un linguaggio cifrato.

È molto interessante anche il, purtroppo fugace, riferimento dell’autore al Pascoli, per evitare ogni fraintendimento; coerentemente con la sua “poetica del fanciullino” e con le suggestioni della natura come mistero, il poeta romagnolo era attratto dal “segreto” strutturale del poema sacro ma non pensa certo a sette o improbabili complotti o a un sapere occulto. Al rapporto fra “struttura” della Commedia e poesia dedicherà in una prospettiva diversa le sue riflessioni Benedetto Croce nel suo volume *La poesia di Dante* del 1921, VI centenario della morte del Poeta. Ritornando allo studio del professor de Antonellis, nelle ultime pagine, viene analizzato l’atteggiamento del Sommo Poeta verso la massima istituzione gerarchica della chiesa: il Papato. Il professor de Antonellis mo-

stra la fedeltà e a un tempo la libertà e autonomia di giudizio di Dante che incontra e dialoga con alcuni pontefici sia nell’Inferno che nel Purgatorio e Paradiso, contemporanei e del passato: anche nei casi di condanna per l’errore e il peccato personale, resta integro il rispetto religioso per l’autorità pontificia. Analogo discorso vale per il problema delle Crociate che Dante affronta come uomo del suo tempo, attento alla liberazione del Santo Sepolcro e insieme all’esigenza di unità e compattezza degli Stati e dei sovrani cristiani.

In conclusione la lettura puntuale del Dante “essoterico” restituisce l’immagine dell’uomo Dante e della sua opera, profondamente inseriti nella mentalità e nella cultura dell’epoca: i due fari erano per lui la S. Scrittura e l’Eneide, con apporti occasionali da altre fonti, considerata la mente duttile e prensile del Poeta; fu certo figlio della Chiesa e testimone di una determinata società e dei suoi valori; nello stesso tempo ha prodotto, con la Commedia, un «fiore di eterna e divina poesia» (Sapegno).

Carlo Maria D’Amodio OFM

MAXIMILIANO CATTANEO, *Il calzolaio di Finisterre*, Fede&Cultura, Verona 2020, p. 688, € 25

Nella Penisola italiana molti conoscono (di solito assai male) la storia della guerra civile spagnola. A quasi nessuno invece è nota la cosiddetta “Rivoluzione delle Asturie”, che nel 1934 vide unite le forze della sinistra anarchica, comunista, socialista asturiana con l’obiettivo di abolire la Costituzione Repubblicana del 1931 ed instaurare un regime bolscevico. Risultato: 1.400 morti e 1.000 edifici distrutti.

Quanto alla guerra civile, di solito la si crede una conseguenza di un colpo di Stato di tipo fascista, ordito per rovesciare il legittimo e pacifico governo democratico, *golpe* fallito e quindi trascinandosi in tre lunghi anni di guerra, vinta grazie all'aiuto della Germania nazista e dell'Italia fascista. Quello che viene taciuto è che il "legittimo e pacifico governo democratico" assisteva complice al tentativo di sovietizzare la Spagna, attraverso l'eliminazione fisica degli avversari e soprattutto il tentativo di cancellare del tutto la religione cattolica e la cultura tradizionale (attuando la distruzione di chiese, di conventi, di biblioteche, il martirio di migliaia di sacerdoti, suore e laici credenti). «Tutti i conventi di Madrid non valgono la vita di un repubblicano», affermò il presidente della Repubblica Manuel Azaña, quando gli chiesero di mandare la forza pubblica ad impedire i roghi delle chiese ed egli impartì l'ordine che essa si limitasse a difendere dalle ritorsioni i criminali che avevano appiccato gli incendi: ogni edificio religioso, ogni scuola cattolica era vista come un centro di potenziale diffusione di idee contrarie alla rivoluzione proletaria e come tale dovevano essere distrutti. All'attacco alla Chiesa si affiancava quello alla proprietà privata, con occupazione di terre, il saccheggio di palazzi, il rapimento a scopo di estorsione di capi di famiglia benestanti, la costante violenta intimidazione degli avversari. Questa la "vita quotidiana ai tempi della seconda repubblica", contro la quale insorse non un colpo di Stato fascista (la *Falange Española* di José Primo de Rivera, unico movimento di ispirazione fascista, peraltro molto temperato dal cattolicesimo, era asso-

lutamente minoritario), bensì una vera controrivoluzione, alla cui radice si trovavano i Carlisti (le milizie volontarie paramilitari dei *Requetés* e il generale in esilio José Sanjurjo) e alla quale Francisco Franco aderì solo all'ultimo momento.

Esistono romanzi storici, saggi storici romanzzati (come il bellissimo *La conquista del Sud* di Carlo Alianello) e saggi storici "travestiti" da romanzo (l'interessante studio dedicato alla controrivoluzione di Lugo di Romagna, *Gli Insorgenti* di Francesco Mario Agnoli, ad esempio). *Il calzolaio di Finisterre*, pur partendo dichiaratamente da un intento educativo, conscio come è l'autore delle colpevoli manchevolezze (ovvero: falsificazioni) nella descrizione della guerra civile spagnola nella scuola degli Italiani, riesce ad essere non un saggio romanzzato, bensì un romanzo vero e proprio, dotato di una trama autonoma (in cui un posto importante occupa il complesso rapporto tra il protagonista eponimo e suo padre), che però si lega strettamente alle vicende storiche spagnole.

L'autore, che si è approfonditamente documentato (notevole la bibliografia finale sull'argomento politico), coglie la reale essenza dello scontro bellico (non una contrapposizione politica destra/sinistra o fascismi/comunismo, bensì quella ben più elevata e generale ordine/rivoluzione: la Spagna tradizionale che si ribella agli abusi e alle ingiuste pretese della Spagna progressista. Si legga, ad esempio, il seguente passaggio: «Più vado avanti e più capisco che non c'è molta differenza tra voi [*liberali anglosassoni*] e i socialisti europei, quelli che vogliono impiantare il comunismo anche in Spagna. Voi mi-

nacciate la tradizione, la famiglia, la proprietà come loro. La tradizione perché tendete a cancellare l'identità dei popoli, la famiglia perché per voi è solo un contratto, la proprietà perché volete un brutale statalismo dove tutto si centralizza, si pianifica, si artificializza, si tirannizza!» (cap. 154).

E Cattaneo coglie un altro elemento cardine: l'enorme capacità di gestire la propaganda, che ha portato i progressisti, sconfitti in guerra, a vincere il dopoguerra (si pensi alla situazione attuale, frutto delle sue decisioni di apertura al liberalismo). Questo fin dalla sconfitta militare della Rivoluzione delle Asturie nel 1834, prova generale locale della rivoluzione bolscevica nazionale del 1936 stroncata dall'*Alzamiento*. Si legga ad esempio questo passaggio: «Le sinistre erano riuscite a trasformare il loro attentato contro la legalità, contro la Repubblica e contro la Costituzione che loro stessi avevano redatto, come un punto di forza. Avevano appreso bene dai bolscevichi l'arte della propaganda! Gli stessi che avevano voluto la Repubblica avevano scatenato una drammatica rivoluzione costata quasi 1400 morti e la distruzione di mille edifici! Eppure, in poco tempo, erano riusciti a fare di questa sconfitta il loro cavallo di battaglia. Loro che volevano una rivoluzione per instaurare il comunismo, si erano trasformati nei difensori della Spagna contro il fascismo. Un fascismo che in Spagna non esisteva o se esisteva era sostenuto da gruppuscoli della Falange, numericamente insignificanti» (cap. 149).

Eppure le distruzioni rivoluzionarie, finalizzate a rendere la Spagna una *tabula rasa* sulla quale creare la repubblica dei soviet, erano sotto gli occhi di

tutti: «Quanti retabli antichi [...], quante statue anonime medioevali senza prezzo, quanti El Greco, Velazquez, Raffaello, quanti Tiziano dovevano essere distrutti, quante chiese, alcune dichiarate monumenti nazionali come Santa Maria de Elche, e libri centenari dovevano ardere in mezzo all'indifferenza delle autorità? Quanti sacerdoti e religiosi dovevano ancora morire? Quanti amici...? Il patrimonio storico e culturale del paese rischiava di scomparire del tutto, il patrimonio di vite offerte per l'educazione e il bene delle anime era minacciato... e i politici repubblicani e socialisti erano uniti nel ritenere questi attacchi come atti di giustizia del popolo!» (cap. 150)

Del resto, il sistema democratico-liberale e quello liberal-repubblicano (di cui il governo social-comunista frontepopulista fu la naturale conseguenza) non ha mai funzionato: «Dalla morte di Ferdinando VII alla detronizzazione di Isabella II, nel 1868, abbiamo avuto, in trentacinque anni, 41 governi, due guerre civili, due Reggenze e una regina detronizzata, tre nuove costituzioni, quindici sollevazioni militari, ripetute mattanze di frati, saccheggi, rappresaglie e persecuzioni contro la Chiesa, un attentato contro la Regina, due sollevamenti a Cuba... un vero paradiso!

Dalla detronizzazione di Isabella II a don Alfonso XII, in trentaquattro anni, 27 governi, un Re straniero che durò due anni, una Repubblica che durò undici mesi in cui si sono succeduti quattro Presidenti, una guerra civile, l'ultima guerra carlista, varie rivoluzioni di carattere repubblicano, una guerra con gli Stati Uniti, la perdita delle ultime due colonie, due presidenti del governo assassinati e due nuove Costituzioni.

Dall'incoronazione di Alfonso XIII al 14 aprile 1931, periodo in cui la Spagna, rovinata e disarmata, ha condotto una vita un po' più tranquilla, ci sono stati in ventotto anni, 29 Governi, due presidenti assassinati, tre attentati contro il re, vari movimenti rivoluzionari e la proclamazione della dittatura. I sette anni di dittatura di Primo de Rivera sono stati l'unica vera parentesi di pace, ordine e progresso. Subito dopo di essa è avvenuta la detronizzazione del re e l'affossamento della nostra monarchia secolare. E gli ultimi tre anni di Repubblica non hanno bisogno di molti altri commenti. C'è poca stabilità» (cap. 109).

Notevole il riferimento iniziale alla morte di Ferdinando VII, che violò la legge fondamentale del Regno per imporre sua figlia Isabella (II) al posto del legittimo fratello Carlo V, dando così origine alla prima guerra carlista: ed il Carlismo, che nasce per difendere la Tradizione contro gli assalti del liberalismo (che sosteneva la debole Isabella – o almeno la avrebbe sostenuta fino a quando gli fosse convenuto) e non solo per una – secondaria – questione dinastica, è il grande assente dal romanzo di Maximiliano Cattaneo. Eppure i suoi principi non sono ignoti all'autore, che riporta con precisione – pur senza citare la fonte – l'insegnamento di uno dei massimi pensatori carlisti del Novecento, Francisco Elías de Tejada (1917-1978). Si tratta del concetto delle cinque successive rotture che hanno portato dalla Cristianità medioevale all'Europa moderna: la rottura religiosa dovuta a Lutero, quella etica a Machiavelli, quella politica a Bodin, quella filosofica a Grozio ed Hobbes, quella sociologica

ai trattati di Westfalia; tale concetto è messo in bocca ad un massone che tiene un discorso in una loggia (cfr. cap. 73), ma di esso non viene rivelata la fonte nemmeno nel capitolo bibliografico finale *Verità o finzione*.

Alla difficilmente comprensibile assenza del Carlismo si contrappone la quasi-agiografia di Francisco Franco, dovuta certo alla lettura del saggio di padre Manuel Garrido Bonaño, *Francisco Franco. Cristiano esemplare* (Effedieffe, 2014), che dà del generale spagnolo un ritratto che cozza con altri racconti e con l'accusa di scarsa lungimiranza politica, evidenziata dallo stesso Cattaneo nella scena in cui, ai militari che gli chiedono di unirsi ad un *pronunciamiento* nell'ottobre del 1934, il futuro *Caudillo* risponde: «Signori, ora il Paese è fuori pericolo, le Istituzioni sono ancora al loro posto, non esiste quindi una giusta causa o una durevole minaccia. Infine, tenete bene a mente che molti generali sono fedeli alla Repubblica, pensateci bene prima di provocare una guerra civile e una nuova carneficina. Non sarebbe affatto scontata la vittoria. In un modo o nell'altro si è imposta la Repubblica e non la si può cambiare per capriccio o nostalgia. Anche a me non piace, ma ormai c'è e il mio compito, come militare, [...] è di mantenere l'ordine e la sicurezza nel paese, non stravolgere le istituzioni. Signori, io non faccio politica, non l'ho mai fatta. Farò finta che questa conversazione non sia mai avvenuta. Sappiate solo che se doveste fare qualche mossa azzardata, mi trovereste come nemico, non come alleato [...]» (cap. 138). Basterebbe questa presa di posizione per far comprendere quale fosse la sua miopia politica, tale da impedirgli di

comprendere che un pronunciamento militare nel 1934 – con il parlamento a maggioranza conservatrice – avrebbe forse evitato una disastrosa guerra civile. Una miopia politica che lo avrebbe portato, una volta vinta la guerra civile, a perdere il dopoguerra, allontanando i Carlisti che lo avevano aiutato in maniera sostanziale; scegliendo per motivi di opportunità Juan Carlos, anziché il legittimo Saverio I; e infine affidando il potere ai liberali democristiani, ponendo le basi della degenerazione che, in pochi decenni, ha portato all'attuale sfacelo, con un governo (nuovamente) social-comunista che è la diretta conseguenza delle scellerate scelte politiche del Caudillo.

In conclusione: un romanzo che, nonostante la lunghezza, si legge con piacere, che risulta avvincente ed educativo, ma che purtroppo, pur volendo difendere la Tradizione, omette di parlare dei principali suoi sostenitori: i Carlisti.

*Gianandrea de Antonellis*

HEINRICH INSTITTOR (KRAMER), JAKOB SPRENGER, *Il Martello delle Streghe (Malleus maleficarum)*, Anguana, Sossano (Vicenza) 2021, p. 574, € 28

ELISEO MASINI, *Sacro arsenale*, Anguana, Sossano (VI) 2022, p. 490, € 28

La casa editrice Anguana, specializzata in letteratura demonologica e stregonica, ha appena dato alle stampe due anastatiche di altrettanti manuali inquisitoriali: uno scritto in Germania, il celeberrimo *Malleus maleficarum*, e l'altro in Italia, il *Sacro arsenale*. Dato l'interesse editoriale a ripubblicare i due manuali quali documenti della cosiddetta

“caccia alle streghe”, concentriamo su questo particolare argomento la nostra attenzione.

Partiamo dal *Malleus maleficarum* di Sprenger e Kramer: il volume è stato realizzato riproponendo in anastatica l'edizione moderna di Marsilio (Venezia, 6 edizioni tra il 1977 e il 1995) già ristampata da Spirali (Milano, 2003 e 2006), divenuta (tranne che in biblioteca) pressoché introvabile nonostante l'evidente successo, aggiungendo rispetto all'originale varie decine di stampe antiche (tra cui le più celebri sono dovute alla mano di Dürer, Goya e Dorè) ed espungendo l'introduzione di Armando Verdiglione.

Il *Malleus*, pubblicato in latino nel 1487, non fu mai un testo ufficiale (è noto che il suo *imprimatur* risultò essere un falso) anche se – come si ricorda nella *Prefazione* – fu «fino alla metà del XVII secolo, il più consultato manuale sulla caccia alle streghe, sia da parte degli inquisitori cattolici, sia dei giudici protestanti, poiché spiega proposizione per proposizione come comportarsi in ogni singola occasione» (p. 8). Fino alla metà del Seicento, quando fu scalzato proprio dal più serio *Sacro Arsenale*.

A differenza di altri manuali (precedenti e posteriori), il *Malleus* si concentra, anziché sull'eresia, sulla stregoneria: basta leggere alcuni dei titoli delle 18 *Quaestiones* che lo aprono: 1) *Esiste la Stregoneria?* 2) *Il Diavolo collabora con lo Stregone?* 3) *C'è procreazione umana tramite i Diavoli Incubi e Succubi?* 4) *Da dove deriva il moltiplicarsi delle opere di Stregoneria?* 5) *Le Streghe che si sottomettono ai Diavoli* 6) *Gli Stregoni possono modificare le menti degli uomini spingendoli all'amore o all'odio?* 7) *Gli Stregoni possono impedire la potenza generativa o l'atto venereo?* 8) *Le Streghe*

*possono agire sugli uomini in modo da trasformarli in forme in forme bestiali? 11) Le Streghe ostetriche in diversi modi uccidono nell'utero i concepiti, provocano l'aborto e, se non fanno questo, offrono ai Diavoli i bambini appena nati?*

Altre *quaestiones* sono invece di carattere più strettamente teologico: 12) *Il permesso divino concorre alle stregonerie? 13) Si chiarisce la questione dei due permessi divini che giustamente Dio accordò (a proposito del peccato del Diavolo, autore di ogni male, e a proposito della caduta dei progenitori) in conseguenza dei quali giustamente vengono permesse le opere degli Stregoni.*

Il primo elemento che appare evidente è che, rispetto ai manuali inquisitoriali medioevali (pensiamo solo a quello di Bernardo Gui e di Nicolas Eymerich, di cui si trovano edizioni abbastanza recenti), il passaggio dalla pretesa oscurità alla (altrettanto pretesa) luce dell'Umanesimo e del Rinascimento ha portato a spostare l'attenzione dal reale problema delle eresie (i due citati manuali erano incentrati ad aiutare i giudici a scoprire gli eretici e i relapsi) a quello, ben più secondario, della stregoneria (intesa sia come magia naturale delle guaritrici – abbastanza diffusa – che come culto a Satana – molto raro).

Dalla (peggiore) Scolastica Kramer e Sprenger ereditano l'amore per la casistica: si veda il lungo capitolo (p. 63-72) sulla impossibilità per un demone di generare in prima persona, ma tutto il testo è pieno di simili minuziosi ragionamenti.

Il manuale è diviso in tre parti: la prima contiene 18 *quaestiones* dedicata alla definizione dell'argomento; la seconda (p. 193-392) spiega dettagliatamente il modo in cui compiere stregonerie (16

capitoli che riportano malefici di tutti i tipi: dall'impotenza alla grandine) e a quello con cui liberarsene (8 capitoli); cui segue la parte finale, incentrata sulle regole procedurali, che illustra passo per passo il modo di istruire un processo (e in questo caso si comprende il successo ottenuto nel mondo protestante). In generale, l'idea che si ha è di un testo non originale, che raccoglie elementi di opere precedenti (innanzitutto il manuale di Nicolas Eymerich, più volte citato), per il resto pregno di superstizione e ripieno di esempi più o meno storici a suffragare la veridicità e la pericolosità della stregoneria (e quindi la necessità di combatterla), con un intento inquisitorio (nel senso moderno del termine: cioè di provare la colpevolezza dell'accusato, anziché in quello medioevale di cercare di salvargli l'anima) – anche se le considerazioni sulla illiceità del duello, che consisterebbe in un «tentare Dio» (p. 478) sono molto attuali e non sono riuscito a trovare – ma sono pronto ad accettare una prova contraria, se mi verrà indicata – i riferimenti all'uso «del ferro infuocato per la rasatura dell'intero corpo delle accusate al fine di trovare il famoso *stigma diaboli*» (p. 11, *Prefazione*).

\* \* \*

Tutt'altra aria si respira passando al *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini († 1627), pubblicato per la prima volta a Genova nel 1621 e divenuto presto il manuale inquisitorio più usato in Italia: l'Anguana propone una fedele riproduzione della sesta edizione seicentesca (nel Settecento ce ne sarebbero state altre tre). Il manuale si apre indicando gli obiettivi del processo inquisitoriale: gli eretici, i loro fautori, i “maghi, malefici e incantatori” (compresi i ne-

gromanti), i bestemmiatori “ereticali” (cioè non i blasfemi volgari, bensì chi insulta la divinità mettendo in dubbio i suoi attributi o chi rinnega il battesimo), coloro che si oppongono al Santo Uffizio e infine gli infedeli (Ebrei e Maomettani), laddove cercassero di intromettersi in questioni di Fede (soprattutto impedendo le conversioni al Cristianesimo).

Come si vede, al centro della inquisizione non sono tanto streghe o stregoni, bensì gli eretici, divisi tra “formali” e “sospetti”: i primi sono quelli che «insegnano, predicano o scrivono cose» contrarie alle Scritture, agli articoli di Fede, ai sacramenti e ai riti, etc. fino a chi si converte all’islam o ritorna all’ebraismo, nonché «quelli che dicono che ognuno si salva nella sua Fede» (p. 7). I “sospetti” sono coloro che, pur non dichiarando esplicitamente posizioni ereticali, compiono atti che svalutano le credenze della Chiesa (si va dalle ingiurie contro croci e immagini sacre al mangiare cibi proibiti senza necessità nei giorni di digiuno, dalla frequentazione di miscredenti allo spergiuro). Ad essi si aggiungono i “fautori”, cioè quelli che aiutano, in qualsiasi modo, gli eretici, nascondendoli, facendoli fuggire, distruggendo gli incartamenti processuali, etc.

Le sezioni dedicate specificamente alla stregoneria sono invece molto scarse, limitandosi alla brevissima Parte VII: «Del modo di procedere contro i poligami e le streghe nel Santo Tribunale». A queste ultime in particolare sono riservate solo sei pagine (p. 240-245) su oltre 450 dell’intera opera; in esse peraltro si consiglia il giudice di procedere “con i piedi di piombo”, senza farsi suggestionare dal ritrovamento in casa

della supposta rea di oggetti indicati come strumenti di maleficio, quali matasse di lana o aghi «perché dove son donne non è maraviglia che si possano in ispazio di tempo molti aghi racchiudere in simili masserizie» e intimandogli di non credere alle “confessioni” estorte agli ossessi dagli esorcisti, essendo «il demonio bugiardo e nemico della quiete umana» (p. 241). Addirittura, dopo aver ammonito i giudici a valutare bene le possibili calunnie nate dall’invidia, si suggerisce di non far nemmeno conto delle confessioni delle supposte fattucchiere «potendosi il sortilegio farsi senza formale apostasia al demonio» (p. 242), poiché è solo con il patto satanico che la strega diviene “formale”. Se ne deduce, quindi, sia che l’elemento basilare nella procedura inquisitoriale è quello religioso (il patto demoniaco e non l’arte fattucchiera), sia l’estrema attenzione a non farsi suggestionare durante il procedimento. Quanto alla leggenda del marchio satanico nascosto sotto i capelli e che, se punto, non provocherebbe dolore, viene ricordato, ma come pura superstizione da evitare: «Non si radano i peli ovvero i capelli di tali donne, né abbiano i Giudici considerazione s’elleno siano dure al gittar lagrime, massime ne’ tormenti, perché tal indizio è leggerissimo, anzi di niun momento» (p. 244-245), smentendo quanto aveva sostenuto il *Mallens* (ivi, p. 465). Infine si vieta l’uso della tortura se non in casi di indizi gravissimi (e mai oltre un’ora) e si sollecita a smontare le confessioni riguardanti la partecipazione al sabba, anziché cercare di fomentarle.

Insomma, un rifiuto della superstizione rinascimentale e un pieno ritorno

alla razionalità medioevale della Scolastica, grazie alla luce di Trento: un esempio di come la Riforma cattolica agì anche in questo campo, respingendo definitivamente la (peraltro non mai accolta) ambiguità dei tempi immediatamente pre-luterani (e il luogo di provenienza del *Malleus* non è affatto casuale).

Attilio Conte

PIER LUIGI GUIDUCCI, *Un nuovo messaggio cristiano dal Colosseo? Studio del disegno di una Croce*, EduCatt, Milano 2021, p. 55, s.i.p.

Nel Colosseo sono state individuate varie croci incise o disegnate nei muri. La finalità di tali disegni potrebbe essere apotropaica, ma riconducibile anche «alla scelta di segnare una croce in ambiente domestico per facilitare un'oratio adeguata ai livelli culturali delle persone ivi presenti, e per conservare un *memento*» (p. 23).

Pier Luigi Guiducci, storico della Chiesa (ha insegnato, tra l'altro, presso le Pontificie Università Lateranense e Salesiana) si sofferma in particolare su una croce latina vicino alla quale sono state scritte due grandi lettere disegnate in carboncino rosso e ricoperte da scritte moderne (alcune datate XIX e XX secolo): "T" e "S", collegate da una sottolineatura al cui centro (ma più vicina alla "T") si trova una croce.

Le particolarità di quest'ultima croce, messa in evidenza negli scorsi anni, sono: si tratta di una *crux* di tipo semplice; ha il medesimo colore rosso della "T" e della "S"; è vicina alla "P" ma è visibilmente staccata da quest'ultima; è posizionata lungo la linea che collega la "T" e la "S"; le dimensioni della *crux*

sono molto ridotte rispetto alle due lettere; il tratto non è debole, ma esprime un'intenzionalità precisa; la base della *crux* è rovinata, sembra di scorgere un colle; accanto alla *crux* ci sono scritte moderne. Quale interpretazione dare a una *crux* che non si trova in una zona prossima all'arena? Perché disegnare un *signum fidei* proprio in un ambiente marginale, poco illuminato, vicino a degli orinatoi? Derivano da qui alcune possibili letture, che riportiamo integralmente.

«Con riferimento al *signum fidei* ritrovato di recente si possono annotare alcuni interrogativi e cercare di dare delle possibili risposte.

1. La *crux* è stata dipinta per favorire l'*oratio fidelium*? L'ipotesi pare debole perché in genere i fedeli avevano la possibilità di pregare direttamente in luoghi non vicini all'arena. Lo attestano i graffiti di croci (cit.). Inoltre, per favorire una sosta davanti alla croce, si poneva quest'ultima in un ambiente facilmente accessibile a più fedeli. Esisteva inoltre una cappella.

2. La *crux* attesta una *devotio Crucis*? Al riguardo si ricorda che la *devotio Crucis* venne favorita con il pio esercizio della *Via Crucis* (1750). Inoltre, proprio sull'arena venne eretta una croce.

3. La *crux* è una memoria in presenza della quale si celebravano dei culti? Tale ipotesi non convince perché il disegno è chiaro ma non è posizionato secondo i criteri classici della memoria (*positio centralis*), e soprattutto non si trova in un ambiente adeguato a favorire preghiere corali e meditazioni» (p. 40-41). Quindi l'autore sintetizza: «Sembrirebbe, a questo punto, di essere arrivati a una via senza uscita.

E si potrebbe concludere: il disegno

della *crux* fu l'iniziativa isolata di qualcuno che, in un momento di inattività, volle aggiungere su un muro anche un *signum* religioso. Tale tesi, però, è contraddetta da alcune considerazioni.

1. Nessun fedele disegnava una croce per gioco o per passatempo, senza una motivazione.

2. La *crux* sembra essere una risposta aggiunta a chi in precedenza aveva disegnato le due lettere "I" ed "S".

3. Il voler ricondurre l'attenzione di chi transitava in quell'ambiente su un simbolo religioso pare richiamare dei contenuti: il realismo della croce (*sofferenza*) e il significato salvifico (*Cristo salva*).

In tale contesto, sembra emergere una possibile ipotesi. In un contesto ove molte persone morivano nell'arena (anche cristiani), qualche seguace di Gesù di Nazareth volle sottolineare pietas e affidamento. In tal modo, mentre da una parte si esaltava il vigore, la forza, il sangue, la dominanza, dall'altra l'immagine di una piccola croce, abbastanza celata (per le persecuzioni?), venne utilizzata per richiamare un'altra realtà. Dolorosa. Ma salvifica» (p. 43). (*Attilio Conte*)

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», XI, n. 22 (novembre 2021)

L'ultimo numero di «Fuego y Raya» si caratterizza – dopo tre articoli dedicati rispettivamente ai chiaroscuri della guerra dei Cristeros (Rodrigo Ruiz Velasco Barba), alla guerra del Pacifico (1879-1883) considerata dal punto di vista cileno (Manuel Gutiérrez González) e al problema della continuità della proprietà familiare agraria (Juan Baptista Fos Medina) – per un ampio

dossier (p. 123-212) consacrato all'argentino Leonardo Castellani (1899-1981), ingiustamente sconosciuto in Italia. A questa figura di notevole sacerdote e scrittore sono riservati interventi di Pedro Luis Barcia, Erick Audouard, Elena Calderon de Cuervo e Horacio María Sanchez de Loria, ai quali segue la riproposizione dell'antiprologo alla *Summa Teologica*, che Padre Castellani iniziò a tradurre integralmente in spagnolo, e al cui primo volume volle premettere non un prologo – perché riteneva quello sintetico (22 righe) del Dottor Angelico assolutamente insostituibile – bensì un lavoro «di semplice commento o parafrasi alla mezza pagina del Maestro». Il risultato sono 22 pagine (15 nella presente trascrizione) in cui «c'è tutto Padre Castellani» (p. 193), il quale ha lasciato una notevole mole di saggi, romanzi (sui quali si distacca la deliziosa satira politica de *Il nuovo governo di Sancho*), racconti e poesie. Tra l'ampia gamma di argomenti che affrontò, un posto speciale meritano naturalmente i suoi scritti religiosi, in particolare i suoi sermoni sui Vangeli e la sua esegesi dell'Apocalisse di Giovanni.

Chiude la rivista la consueta e approfondita rassegna bibliografica (p. 213-248). (*I. S.*)

FILIPPO RAMONDINO, *Preti, eremiti e biszocche nella Diocesi di Mileto tra '700 e '800*, Mario Vallone Editore, San Nicolò di Ricadi (Vibo Valentia) 2021, p. 120, € 12

Questo nuovo saggio di mons. Filippo Ramondino, direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Mileto, costituisce il numero 20 del *Tabularium Miletum*,

raccolta di ricerche, studi e documenti. In esso sono raccolti tre studi, sulla base di documentazione del tutto inedita, con tematiche che “rappresentano un *unicum*, una piccola vena d’oro che il lavoro di scavo archivistico ha providenzialmente riportato alla luce”, come si legge nella prefazione.

L’autore ci presenta, nel contesto diocesano ed epocale, tre figure tipiche, con uno speciale radicamento nella dimensione popolare e sociale dei secoli passati: i preti, gli eremiti e le monache di casa, volgarmente detto bizzoche.

Il lavoro si apre con un lungo contributo, ben articolato e scientificamente corredato, intitolato: *Un registro del clero calabrese di fine Settecento*.

Si tratta di un manoscritto riservato del vescovo Enrico Capece Minutolo, vescovo di Mileto dal 1792 al 1824, che rivela pregi e difetti del clero miletese in un arco temporale e storico ben delimitato, urgente di riforme.

Il secondo studio riguarda *Romiti e romitori nella diocesi*, affronta in particolare, sulla base delle carte ritrovate, la loro soppressione voluta dal governo e applicata dalla Curia, dopo il terremoto del 1783, e aggiunge testimonianze significative di queste “figure di frontiera fra il mondo dei chierici e l’universo dei laici”, che erano appunto i romiti nel territorio diocesano.

Il terzo saggio ci presenta il mondo delle *Mulieres Religiosae*. *Bizzoche nella diocesi di Mileto a metà Ottocento*, partendo da una ricognizione ordinata dal vescovo Filippo Mincione nel 1855, alla vigilia dell’Unità d’Italia. Una piccola campionatura documentata di quell’universo femminile dei secoli passati, di donne “che hanno vissuto una consacrazione laicale restando nei

loro ambienti, quindi una consacrazione diversa da quella vissuta in monasteri, conventi o case religiose, impegnandosi in una *vita regularis sine regula*”, secondo una forma nuova e antica nella storia della Chiesa. Le pagine di questo libro portano certamente una novità nel campo della storiografia ecclesiastica locale, aggiungendosi ad altri studi e ricerche su questi argomenti, condotti in questi ultimi anni da autorevoli autori e istituzioni. (*Concetta Di Bella*)

GUIDO VIGNELLI, *Gnosi contro Cristianesimo. Il vero conflitto di civiltà nella nostra epoca*, Il Maniero del Mirto, Roma 2021, p. 300

Analizzando tendenze, idee e fatti alla luce della fede, della ragione e dell’esperienza storica, questo libro intende porre in luce e denunciare le profonde e antiche cause spirituali della crisi contemporanea.

Ne risulta che il “conflitto di civiltà” oggi in corso non è quello tra progresso e regresso, ma quello tra la residua Civiltà cristiana e la crescente barbarie rivoluzionaria. Dietro questo conflitto moderno emerge quello antico tra la Chiesa cristiana cattolica e l’anti-Chiesa gnostica, ossia tra Cristo e Satana. Prima ce ne renderemo conto, prima potremo, con l’aiuto divino, vincere la Rivoluzione gnostica e restaurare la Cristianità.

La prima parte del libro espone la satanica dottrina della “Gnosi eterna” e se ne rievoca l’antico scontro con la divina Sapienza, terminato con la vittoria della Chiesa e la fondazione della Cristianità. La seconda parte del libro chiarisce le cause della moderna risur-

rezione delle sette gnostiche con la loro influenza sulla Cristianità e con la conseguente graduale apostasia delle nazioni dalla Chiesa.

La terza parte del libro riassume il programma e la strategia della contemporanea Rivoluzione gnostica nel suo tentativo di distruggere la residua Civiltà cristiana.

Il libro si conclude interpretando l'attuale crisi sanitaria come estremo tentativo settario di sovvertire le radici biologiche della natura umana.

Guido Vignelli, fondatore del Centro Culturale *Lepanto* e dell'Associazione *Famiglia Domani*, nonché per vent'anni direttore, del Progetto *SOS Ragazzi*, attualmente all'attività di pubblicitista e saggista affianca la docenza in corsi di formazione e l'attività di conferenziere. Studioso di etica, dottrina sociale della Chiesa e scienza delle comunicazioni, si è formato alla scuola del pensiero cattolico contro-rivoluzionario e si dedica a difendere i principi e le istituzioni della civiltà cristiana. (A. C.)

#### *Libri ricevuti*

JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *Drama del hombre, silencio de Dios y crisis de la historia. La filoaofía antimoderna de Rafael Gamba*, Dykinson, Madrid 2021, p. 376

EDUARDO ANDRADES RIVAS, *El ocaso del Reino. Origen del mito fundacional de la República de Chile*, Dykinson, Madrid 2021, p. 432

LUCIANO PRANZETTI, *Dante. Stile e retorica nella Divina Commedia*, e.i.p., Santa Marinella (Roma) 2021, p. 28

–, *Dante. La Divina Commedia e il pensiero classico latino*, e.i.p., Santa Marinella (Roma) 2021, p. 74

