

# INSTAURARE

# CHRISTO

OMNIA IN

PERIODICO CATTOLICO CULTURALE RELIGIOSO CIVILE

Anno XL, n. 1

Poste Italiane spa - Sped. in abb. postale  
D.L. 353/2003 conv. in L. 27.2.2004 n.46, art. 1 e 2 D.C.B. Udine

Gennaio - Giugno 2011

## IL RISORGIMENTO: QUELLO STORICO E L'«ALTRO»

di Daniele Mattiussi

1. È opportuno continuare una riflessione appena accennata sulla «questione Risorgimento» (cfr. «Instaurare», n. 3/2010) sia perché, in Italia, si è registrata nei primi mesi del 2011 un'autentica valanga di «celebrazioni» [in alto, in basso, un po' dovunque anche sulla stampa che avrebbe dovuto essere obiettiva e «cogliere» il significato di una vera resistenza - concretatasi spesso nel fenomeno delle «insorgenze» (1) - alla Rivoluzione «liberale», esportata culturalmente e in forma militante dalla Francia, talvolta con le baionette napoleoniche], sia perché anche chi avrebbe dovuto aiutare a «riflettere» su questo evento «rivoluzionario» non solo non l'ha fatto ma ha contribuito a confondere le idee e, in ultima analisi, ha portato alimento (anche se in ritardo e, perciò, inutilmente) a una *Weltanschauung* ormai pienamente affermatasi sia nel costume sia nell'ordinamento giuridico dello Stato italiano. È opportuna, quindi, una ulteriore riflessione sul Risorgimento non per rispolverare vecchie abitudini (i costumi borbonici o della Serenissima, per esempio), non per riproporre forme di vita e di organizzazione sociale cambiate (sarebbero cambiate anche

senza il Risorgimento) in virtù del progresso scientifico e tecnologico, non per conservare istituti che necessitavano di una «rivisitazione» radicale anche nell'Ottocento. È opportuna una riflessione per cogliere, invece, il significato essenziale di un'epoca storica che ha visto il graduale affermarsi della Rivoluzione, intesa - per usare una felice espressione di Antonio Rosmini - come «empietà» (2), vale a dire come secolarizzazione integrale e, quindi, come affermazione dell'ateismo moderno (3). Non, quindi, per instaurare una semplice «controrivoluzione» che della Rivoluzione sarebbe dipendente (sia pure nell'opposizione) ma per instaurare in positivo l'ordine della natura delle cose, vale a dire l'ordine della creazione.

2. Se si vuole intendere nella sua portata il Risorgimento bisogna necessariamente considerare attentamente quello che esso è stato *effettivamente*. A tal fine non basta fare riferimento a episodi (sia pure da esso causati o, almeno, favoriti); bisogna far riferimento, invece, alla sua *ratio* confermata dai fatti. Non si tratta, in altre parole, di soffermarsi su questo o quel fatto considerato isolatamente, in quanto per comprendere un evento significativo come il Risorgimento è necessario poter «leggere» e «leggere» i fatti che danno significato e, prima ancora, ragione di

un periodo storico caratterizzato da una «essenza» direbbe Augusto Del Noce (4), vale a dire da un'idea-guida che lo pervase e che rappresentò anche la sua giustificazione. Così, per esempio, le autentiche «rapine legali» sulle quali si è soffermata, per esempio, la Pellicciari (5), operate durante il Risorgimento in nome della «resurrezione» dell'Italia, non consentirebbero di «leggere» il Risorgimento in sé nel caso esse venissero erette a esclusivo criterio ermeneutico di questo periodo. Resterebbero «errori» più o meno gravi, più o meno odiosi, ma non offrirebbe-

(segue a pag. 2)

### INVITO

Il giorno 25 agosto 2011, come ormai tradizione, organizziamo presso il santuario di Madonna di Strada a Fanna, vicino a Maniago (Pordenone), il XXXIX convegno annuale degli «Amici di *Instaurare*».

Sono invitati a partecipare tutti coloro che avessero interesse. In particolare coloro che condividono sostanzialmente il nostro impegno, soprattutto coloro che da tempo ci onorano della loro attenzione e, particolarmente, coloro che ci onorano del loro consenso.

I nomi dei relatori, il tema e il programma del convegno sono pubblicati a pagina 12.

(segue da pag. 1)

ro una «chiave» di lettura né di se stessi né di un periodo. Se, al contrario, la spoliatura degli Ordini religiosi (per evitare la cosiddetta «mano morta», presentata spesso come negativa anche da docenti «cattolici» ai propri allievi, dimenticando che oggi lo Stato la conserva, per esempio, con le Fondazioni) fosse «letta» (come deve essere letta) quale conseguenza dell'odio alla Chiesa e quale tentativo di privarla dei mezzi indispensabili per la sua attività pastorale, educativa e caritativa, allora questo «fatto» contribuirebbe a spiegare anche il Risorgimento quale processo di secolarizzazione perseguito con determinazione anche se mascherato sotto l'ideale dell'unità (che, come si è detto nell'articolo precedentemente citato, non è in discussione in quanto unità).

3. Il Risorgimento «storico» è, dunque, quello effettivo, cioè quello che è stato. Non ci sono «altri» Risorgimenti. È improprio considerare il Risorgimento come categoria «ideale», come cioè tensione alla rigenerazione, sempre necessaria, considerando lo stato di natura decaduta in cui versa l'essere umano e, per conseguenza, anche i popoli storici. Il Risorgimento, in altre parole, non può essere la perenne riforma, la costante chiamata a diventare migliori come esseri umani, vale a dire a cercare di essere perfetti come è perfetto il Padre nostro che è nei cieli. Il Risorgimento è, piuttosto, la riforma gnostica; quella che caratterizza la Riforma luterana sul piano «religioso» e che la cultura politica d'ispirazione protestante tradusse, in parte, nella secolarizzazione «forte» (assolutismo di Hobbes e totalitarismo della democrazia moderna di

Rousseau), in parte, nella secolarizzazione «debole» (liberalismo di Locke e dottrine politiche dell'«americanismo»); secolarizzazione accolta ormai come dato positivo anche da parte della cultura politica «cattolica» contemporanea.

Il Risorgimento «storico» assume come valore supremo la libertà, non quella che rende veramente liberi perché ancorata, dipendente e guidata dalla verità (come insegna il *Vangelo*), bensì quella gnostica che dall'origine della storia tenta d'imporvi: «sarete come Dio» se vi farete artefici (e, quindi, signori) del bene e del male, cosa che l'uomo ha cercato di realizzare reiteratamente nel corso dei secoli con i risultati drammatici che ne sono conseguiti. Il Risorgimento «storico» ha posto a fondamento e ha eretto a fine la libertà come liberazione: una libertà che fosse (e sia) autodeterminazione della volontà individuale e collettiva: la prima ha portato (e porta) a rivendicare il diritto di autodeterminarsi senza dipendere dalla volontà di nessun altro, nemmeno da quella di Dio («liberi di rimanere uniti», affermano i divorzisti; libere di «gestire il proprio ventre» rivendica il femminismo; liberi di decidere della propria esistenza reclamano coloro che sono favorevoli al suicidio assistito o all'eutanasia, e via dicendo); la seconda pone a fondamento del potere politico il consenso moderno ovvero l'autodeterminazione dei popoli.

La liberazione, pertanto, dallo straniero era da «leggersi» come liberazione da ogni potere politico (cosa utopistica, come la stessa storia dimostra). Il «risorgere» dell'Italia era, poi, da «leggersi» come liberazione da ogni vincolo, anche morale, considerato «limite» e, perciò, ostacolo alla libertà. Il Risorgimento «sto-

rico», pertanto, è stato il tentativo (fallito) di autoaffermazione di una identità ideologica che ha preteso di creare una identità sociale (la Nuova Italia): nello Ottocento si rivendicò il diritto all'affermazione della «Nazione», nel Novecento si affermò il diritto all'affermazione dei popoli (necessariamente plasmati dallo Stato o da una ideologia). Non si dimentichi che, per esempio, il fascismo giustificò i Patti Lateranensi su questa base e che le democrazie del secondo dopoguerra si legittimarono (o credettero di potersi legittimare) sugli stessi presupposti sui quali si giustificò il processo risorgimentale.

4. Stupisce, pertanto, innanzitutto il tentativo di interpretare il Risorgimento come «naturale sbocco di uno sviluppo identitario nazionale iniziato molto tempo prima». Lo stupore deriva dal fatto che, per poter sostenere una simile tesi, è necessario: a) porre la «Nazione» come fondamento legittimante lo Stato; b) individuare l'Italia come «Nazione» una «d'arme, di lingua, d'altare, di memorie, di sangue e di cor». In altre parole, per poter sostenere una simile tesi, bisogna far ricorso alla teoria dello «Stato-Nazione» delle ottocentesche dottrine politiche, secondo le quali Nazione e Stato sarebbero strettamente legati in quanto la prima - come appena accennato - sarebbe fondamento del secondo e il secondo dovrebbe coincidere con la prima. Ora, anche tralasciando la questione - non irrilevante teoreticamente e storicamente - se Stato (moderno) e Nazione procedono di pari passo (6), si deve osservare che questa teoria comporterebbe l'illegittimità di ogni Stato non coincidente con la Nazione. Per rimanere al

«caso italiano», se la storia, la lingua, la religione, il sangue (la razza?), il sentire (consenso?) non fossero «unitari», cioè comuni a tutti (Piemontesi, Siciliani, Sardi, Veneti, etc.), non si potrebbe ritenere legittimo lo «Stato» in sé (quindi, nemmeno quello unitario). Se anche uno solo di questi elementi venisse meno, non avremmo la «Nazione» (come «letta» anche dal Manzoni) e, perciò, non avremmo il fondamento dello Stato. La Nazione, infatti, secondo questa dottrina è il presupposto imprescindibile dello Stato. Essa richiede sul piano politico che i governanti di ogni popolo (più propriamente di ogni popolazione) debbano appartenere alla stessa cultura e debbano essere considerati suoi «rappresentanti»; rappresentanti della sua volontà, delle sue opzioni (di qualsiasi opzione), dei suoi orientamenti e via dicendo. La Nazione si fa, così, *progetto* scaturente dal basso. Essa, pertanto, è una identità essenzialmente storico-sociologica, presupposta sia allo Stato (moderno) sia alla (classica) comunità politica. Cosa antistorica, riconosciuta come tale sia da chi sostiene che lo Stato (moderno) precede la Nazione sia da chi sostenesse che la Chiesa (cattolica) ha contribuito alla costruzione dell'identità italiana. Soprattutto, però, cosa assurda.

Stupisce, poi, il tentativo di proporre una *continuità* assoluta nella storia italiana: Medioevo (alto e basso) e Risorgimento, per esempio, sarebbero caratterizzati da una comune tensione e da un identico cammino. La *Res publica christiana* e lo *Stato moderno* sarebbero espressione del «sentimento nazionale», che nell'Ottocento avrebbe trovato «riconoscimento» politico-istitu-

zionale. In altre parole, il Risorgimento sarebbe frutto di un processo storico (ineludibile?) e avrebbe segnato il coronamento di questo processo. Perciò chi ad esso si oppose, si sarebbe opposto alla marcia della storia e avrebbe ostacolato l'affermazione di un diritto di un popolo.

5. Ancora più stupefacente è il tentativo di certa cultura «cattolica» di ribaltare l'interpretazione del Risorgimento: esso non sarebbe stato caratterizzato dal laicismo; almeno non sarebbe stato un evento solo laicista. Esisterebbe, infatti, un «altro» Risorgimento, radicalmente diverso da quello «storico» impregnato di spirito giurisdizionalista. Ci sarebbe, infatti, un Risorgimento parallelo e alternativo a quello «storico» anche se irrealizzato: federalismo e neoguelfismo rappresenterebbero due dottrine «risorgimentali» dalla scarsa fortuna nel secolo XIX e nella prima metà del XX, riprese parzialmente nella seconda metà del secolo appena concluso in parte con la Costituzione italiana repubblicana, in parte con il processo autonomista ancora in atto.

Andiamo per gradi. Che Vincenzo Gioberti sia pensatore «alternativo» al Risorgimento «storico» è affermazione impropria, anzi errata. Il Gioberti, infatti, sosteneva che la Chiesa (cattolica) deve conciliarsi con la «civiltà moderna», vale a dire con la dottrina liberale (o liberal-democratica) della Rivoluzione francese. Gioberti, in altre parole, condivise il *contenuto rivoluzionario* del Risorgimento anche se propose la via riformistica per la sua affermazione. Differenza di metodo, dunque, rispetto a quello adottato dal Risorgimento «storico», non certamente di sostanza!

Sostenere, poi, che Rosmini fu pensatore «liberale» o «liberale e cattolico» o semplicemente «cattolicoliberale» è un altro luogo comune elaborato e diffuso da chi aveva interesse a trovare coperture per la propria opera anticattolica e rivoluzionaria. Non si tratta di interpretazioni. È Rosmini stesso, infatti, che afferma più volte di non essere né «liberale», né «liberale e cattolico», né «cattolicoliberale». Nel suo *Epistolario completo* si trovano, infatti, almeno due lettere, rispettivamente del 13 maggio 1851 e del 29 ottobre 1852 indirizzate a don Pietro Bertetti, nelle quali l'autore stesso afferma chiaramente e decisamente di non essere liberale. Perché insistere in questo errore? Perché continuare ad accogliere acriticamente una tesi non obiettiva? La risposta va cercata nel tentativo di trovare argomenti per giustificare una propria opzione a favore della rivoluzione risorgimentale, la quale continua sia nel fascismo, sia nell'antifascismo, sia nella dottrina democratico-cristiana (7).

Ancora più lontano dalle posizioni del Risorgimento è stato Giovanni Bosco che si è occupato di storia d'Italia ma per dimostrare la non obiettività, se non la falsità, delle interpretazioni offerte da una storiografia guidata nella lettura dei fatti e degli eventi dall'ideologia liberale e impegnata a utilizzarli in funzione di uno scopo che il Santo considerava inaccettabile e dannoso. Don Bosco operò nel sociale, pubblicò le *Lettere cattoliche* (ritenute indispensabili per combattere gli errori protestanti e, quindi, anche quelli risorgimentali), difese i diritti della Chiesa, del Papa, delle anime. Respinse il liberalismo (anche quello erro-

(segue da pag. 3)

neamente definito «sano»), perché il liberalismo, come dottrina, non è mai tale. I buoni cittadini, per don Bosco, erano i buoni cristiani. Era convinto, infatti, che quella morale e religiosa fosse la sola formazione propriamente umana e, quindi, anche civile. L'uomo cittadino non è «di fronte» allo Stato, come il cristiano non è «di fronte» alla Chiesa, ma è cittadino nello Stato e cristiano nella Chiesa, con l'avvertenza che i due *status* non sono fra loro né contrapposti né separati ma semplicemente distinti e gerarchicamente ordinati. Il che pone la questione dei rapporti fra Stato e Chiesa che divide l'Italia durante il Risorgimento e che si considerò risolta (in realtà solo formalmente) con i Patti Lateranensi (nonostante i concordati siano sempre *vulnus* per la Chiesa); questione che riemerse al tempo della Costituente e che mantiene un'attualità proprio in virtù della vigente Costituzione repubblicana (8).

A questo proposito va notato che i deputati eletti alla Assemblea costituente con i voti dei cattolici non elaborarono affatto un progetto di Costituzione «cattolico». Condivisero le proposte laiciste, come dimostrano il loro contributo in seno alle Commissioni e il dibattito sul Progetto di Costituzione svoltosi in aula (9). La Costituzione è il prodotto del Risorgimento. Essa, infatti, è frutto della Resistenza, considerata (non a torto) il secondo Risorgimento d'Italia, anche se il fascismo è stato, a sua volta, un prodotto dell'ideologia risorgimentale.

6. La «questione Risorgimento» resta, dunque, «aperta». Ogni tentativo di «battezzare»

un evento non battezzabile è destinato a fallire. Soprattutto esso introduce nuovi errori (la cosiddetta «nuova laicità») e mantiene impostazioni che non consentono di chiarire e risolvere un problema di fondo sia per la società civile sia per quella religiosa.

1. Sulle «insorgenze», fenomeno popolare di resistenza alle «novità» perniciose d'Oltralpe, si vedano, per esempio, i saggi: F. LEONI, *La controrivoluzione in Italia (1789-1859)*, Napoli, Guida, 1975; M. VIGLIONE, *Le insorgenze*, Milano, Ares, 1999; F. M. AGNOLI, *Insorgenze antigiacobine in Italia 1796-1815*, Rimini, Il Cerchio, 2003.

2. Cfr. A. ROSMINI, *Frammenti di una storia dell'empietà*, Torino, Borla, 1968. Per Rosmini che considera la questione parlando dei San-Simoniani, i liberali sono una «setta», cioè quelli che si danno «il vanto di restituire all'uomo la sua libertà», cioè il diritto a qualunque cosa senza eccezione alcuna (cfr. *Ivi*, p. 179).

3. Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Studium, 1969. Fabro arriva alla conclusione che il cosiddetto «principio d'immanenza» postula quello di «appartenenza», cioè la rivendicazione di poter disporre assolutamente anche di sé «senza chiedere permesso e dipendere dalla volontà di nessun altro», come, del resto, aveva già affermato Locke nel suo *Secondo Trattato* (2,4).

4. Sulla questione, per una prima introduzione, si cfr. A. DEL NOCE, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Napoli, Guida, 1982. Sul pensiero di Augusto Del Noce, con riferimento anche al problema che qui interessa, si può vedere D. CASTELLANO, *La politica tra Scilla e Cariddi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

5. Cfr. A. PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere*, Milano, Ares, 1998.

6. La questione è stata reiteratamente e fondatamente posta da diversi autori di orientamento diverso. Si veda, per esempio, fra gli altri D. SETTEMBRINI, *Storia dell'idea antiborghese in Italia. 1860-1989* (Roma-Bari, Laterza, 1991), il quale è costretto ad aprire il lavoro con un capitolo dedicato al problema Stato/Nazione e a sostenere che è lo Stato (moderno) che plasma la Nazione, non questa lo Stato.

7. La Rivoluzione francese giuoca un peso decisivo sia per il «primo» Risorgimento sia per il «secondo», cioè per gli albori della storia repubblicana italiana. Sulla questione, fra gli altri, si veda D. COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, Cedam, 1987.

8. Sull'argomento, per il ruolo giuocato dalla Legge fondamentale della Repubblica italiana nel processo di secolarizzazione, si cfr. P. G. GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padova, Cedam, 2002.

9. Utile per provare l'affermazione è l'Appendice al volume di G. SALE, *De Gasperi, gli USA e il Vaticano all'inizio della guerra fredda* (Milano, Jaka Book, 2005). Sul problema si può rinviare anche a due lavori del Castellano: D. CASTELLANO, *De Christiana Republica* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, Introduzione) e ID., *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, Capitolo II, dedicato al modo di intendere la persona umana nei lavori dell'Assemblea costituente).

## AI LETTORI

Con il presente numero «Instaurare» inizia il quarantesimo anno di vita. È un traguardo significativo di cui siamo grati a Dio (che ci ha concesso la possibilità di un impegno costante per quattro decenni) e agli Amici del periodico (che hanno sostenuto una coraggiosa iniziativa di cui nessuno avrebbe potuto prevedere la durata).

Per parte nostra l'impegno continuerà. Lo riteniamo opportuno, anzi doveroso, come (e, forse, più che) per gli anni passati.

Ragioni di spazio ci costringono a rinviare la pubblicazione di diversi articoli su argomenti di attualità (per esempio, il commento alla nuova sentenza sul Crocifisso nei luoghi pubblici) e la rubrica «Fatti e questioni».

# SUGLI ULTIMI REFERENDUM

di Pietro Giuseppe Grasso

Ammonivano scrittori cattolici del passato che dalla riflessione sulle vicende quotidiane della politica è dato di desumere alti insegnamenti, soprattutto quando gli eventi siano segnati per caratteri straordinari e pure traumatici.

Il richiamo a quegli ammonimenti appare appropriato anche per la comprensione dei fatti inerenti ai referendum abrogativi, svoltisi nei giorni 12 e 13 Giugno. Negli stessi giorni, col voto popolare, furono rese inefficaci alcune leggi fortemente volute dal Governo, norme concernenti: la costruzione di centrali nucleari per la produzione di energia elettrica; l'affidamento a imprenditori privati della gestione del servizio pubblico attinente alla fornitura dell'acqua potabile; la facoltà, conferita al Presidente del Consiglio e ai Ministri, di far valere motivi speciali di legittimo impedimento a comparire alle udienze di processi, nei quali fossero imputati per reati comuni. Le questioni circa il cosiddetto legittimo impedimento riguardano aspetti particolari legati all'assetto istituzionale, mentre le altre questioni trattate nei summenzionati referendum risultano connesse anche a concezioni generali della vita. A queste ultime sono dedicate principalmente le considerazioni che seguono

In limine, si ritiene che meriti pure qualche attenzione il fatto che nell'esito degli stessi referendum è dato di registrare un netto mutamento nelle scelte degli elettori, in senso contrario al Governo e ai partiti di maggioranza, dopo una serie di votazioni a favore di questi ultimi. In ciò si può discernere un segno a conferma di un'altra antica verità: la fallacia, l'incostanza, l'incertezza del consenso popolare, soggetto a sentimenti e giudizi mutevoli. Scriveva l'autore dell'imitazione: *Homines enim cito mutantur, et deficiunt velociter...Qui hodie tecum sunt, cras contrariari possunt*. Chi oggi è portato in trionfo, magari finirà vilipeso domani. A negare la fondatezza di una tale affermazione, non pare giu-

stificato addurre che, per opinione comune, sull'orientamento del corpo elettorale, in questo mese di Giugno, avrebbe avuto effetto l'impressione destata per i disastri recenti avvenuti in una centrale nucleare del lontano Giappone.

Soprattutto importa notare come, nel merito, le conclusioni delle suddette votazioni di referendum risultino oggettivamente opposte alle tendenze oggi dominanti, quasi assolute, nella vita sociale e civile italiana, anche indipendentemente dall'adesione all'uno o all'altro partito. Così è da ritenere per quanto attiene alle centrali nucleari e alla gestione del servizio pubblico idrico, secondo valutazioni sostanziali, oltre le tendenze di parte.

a) In senso oggettivo, il voto contrario alla costruzione di centrali nucleari assume il significato di un atto di sfiducia nelle pretese di un progresso infinito della tecnica e quindi nelle capacità dell'uomo di ascendere a conquiste sempre nuove. In particolare risulta disattesa la speranza nella possibilità che le speculazioni e i calcoli degli uomini consentano l'invenzione di ritrovati tecnologici tali da andare esenti da rischi sia per le imperfezioni degli strumenti sia per l'errore umano. È da ricordare che, per la dottrina della Chiesa, è sempre necessario distinguere nelle valutazioni tra l'uso regolato e prudente delle invenzioni prodotte dall'ingegno umano e le esaltazioni ideologiche dello scientismo e del tecnicismo.

b) Altri motivi è dato di rilevare nel voto contrario alla facoltà di concedere in gestione a privati il servizio di fornitura dell'acqua potabile. Quasi verità inconfutabile è stato a lungo predicato che gli imprenditori privati siano capaci di conseguire risultati migliori in tutte le cose, a confronto dei politici di mestiere e anche dei funzionari e dipendenti professionali della pubblica amministrazione. Si è immaginato e si continua a immaginare che il fine di lucro sia la molla che, più di ogni altra, valga per gli uomini a destare l'interesse, a stimolare le attitudini di riu-

scita e magari anche a coltivare l'ingegno.

Sono pertanto da riconoscere negazioni manifeste della pretesa fiducia generale nelle capacità dell'uomo di costruire, coi soli mezzi propri, una città terrena, ove sia dato di eliminare disordini, sofferenze, sventure. Qualche indizio in proposito pare di percepire nel titolo di un quotidiano filogovernativo, pure pervaso di un senso di biasimo per la maggioranza degli elettori del 12 Giugno: "Ha vinto la paura". Pare quasi di leggere che la razionalità sia stata sopraffatta dalla passione irrazionale.

Errore sarebbe, per altro, ravvisare nelle stesse votazioni di Giugno l'annuncio di un mutamento generale negli indirizzi dominanti fra le nostre popolazioni, con l'abbandono delle visioni immanentiste della vita e il ritorno alla concezione trascendente. Troppo radicate sono le aspirazioni a un'esistenza tutta pervasa dai desideri del piacere e dalla soddisfazione dei bisogni materiali. Soprattutto riesce arduo prevedere un prossimo rovesciamento del principio informatore dell'odierno assetto politico e civile, accolto da diverse parti pure fra di loro contrastanti nella lotta per il potere. Chiaro in proposito è il pensiero di Georges Bernanos, di cui merita qui riferire un'interpretazione proposta da Alfredo Cattabiani: "...una società che, non credendo più in principi metastorici, non può che additare come unico ideale il perseguimento del puro benessere biopsicologico, il mito dello sviluppo della scienza come unico metodo di conoscenza e della tecnica come strumento per un sempre maggiore benessere". Rincorrere l'immaginaria felicità materiale, appare quasi condanna forzata, irreversibile di chi ha preteso di porsi come *superiorem non recognoscens*.

Le ultime votazioni di referendum, in ogni modo, tornano utili a suggerire qualche motivo di riflessione, in quanto valgono a denotare come agli dei di una società senza Dio non riesca sempre fuggire fra la gente il senso d'incertezza e di paura per i danni derivabili dalle invenzioni e dalle novità, che pretendono di dominare la natura che, invece, va rispettata.

# LIBRI IN VETRINA: RECENSIONI

M. Ayuso, *La costituzione cristiana degli Stati*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

La collana *De re publica* si arricchisce, con la pubblicazione italiana (traduzione di Elvio Ancona) del saggio *La constitución cristiana de los Estados* del prof. Miguel Ayuso, d'un nuovo e prezioso testo confermandosi luogo eletto per il dibattito scientifico giusfilosofico e politico in campo cattolico.

L'A., magistrato e costituzionalista spagnolo nonché presidente dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici, in questo suo agile ma denso lavoro, affronta, con rara perizia e ancor più raro coraggio intellettuale, lo spinoso tema della dottrina politica cattolica.

Partendo dalla constatazione che l'intera civiltà cristiana "viene fagocitata dall'egemonia liberale" (p. 7), ideologia di cui si deve denunciare l'intrinseca erroneità inconciliabile con la verità di Cristo, l'A. sviluppa la sua analisi della *Modernità* (assiologicamente intesa) considerando principalmente la dimensione sociale/politica della Religione nel suo darsi storico per giungere a trattare, infine, della dottrina politica cattolica in tutta la sua problematicità.

Se il lavoro di Ayuso, come analisi e giudizio critico della *Modernità* politica, si colloca nella migliore tradizione spagnola alla sequela del Magistero antimoderno dei Papi (cfr. pp. 23/27), è nell'interrogarsi circa la permanenza di una dottrina politica nella Chiesa postconciliare, nonché nel ricercare se si dia continuità tra tale eventuale dottrina politica postconciliare e l'insegnamento tradizionale della Chiesa in materia, che l'opera acquista, di diritto, un posto non secondario nel dibattito ermeneutico sollevato da

Benedetto XVI con il suo discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005 e portato, primo tra gli altri, da mons. Brunero Gherardini sul piano della scientificità teologica.

L'A. rileva che "la sostituzione dell'ideale della Cristianità con quello di una laicità che pretende di non essere laicista, secondo il paradigma dell'americanismo, non solo spezza la continuità [...] del magistero politico della Chiesa, ma si dimostra pericolosamente equivoca e gravemente perturbatrice, ponendo i cattolici davanti alla contraddizione di una democrazia accettata come quadro unico della convivenza (propriamente parlando di mera coesistenza) umana, ma inaccettabile come fondamento del governo" (pp. 9/10) precisando come, nel quadro della sovranità popolare, sia impossibile "ricostruire il diritto pubblico cristiano" (p. 10), essendo la democrazia moderna intrinsecamente opposta per contraddizione ai principi naturali e rivelati sulla comunità politica e l'autorità temporale.

Ayuso non nasconde una scomoda verità storica che, spesse volte, gli stessi autori cattolici controrivoluzionari tacciono, evidenziando come, a partire da Leone XIII si dia una frattura tra Magistero e azione politico-diplomatica della Santa Sede, con la seconda, più volte, qualificata da scelte disastrose e foriere di nuovi e più gravi successi dell'errore politico-sociale, mentre, in una strana sincronia, il primo va esplicitando mirabilmente la Dottrina sociale e politica della Chiesa.

Ciò che rende straordinariamente attuale il saggio di Ayuso, rispetto al dibattito teologico sul Concilio, è l'interrogativo che dà il titolo al III capitolo: "È mutata la dottrina politica cattolica?" (pp. 47/69), evidenziando l'interesse dell'A. per un sereno confronto tra

il Magistero tradizionale e la posizione conciliare e postconciliare in materia, al fine di valutarne la continuità o la discontinuità.

Se, a partire da Leone XIII, si diede una qualche forma di conciliazione con la *Modernità* politica sul piano meramente tattico-strategico, con il Concilio la distinzione netta tra Dottrina e azione politico-diplomatica sfuma nel concetto di pastoraltà. "Questa nuova strategia corrisponde al nuovo schema delle relazioni tra la Chiesa e la comunità politica che [...] dovendo affrontare il problema dell'impossibile, per la dottrina della Chiesa, riconoscimento della democrazia liberale quale norma suprema della società, non poteva sfociare se non nella collocazione del magistero ecclesiastico su un terreno pastorale, il quale evita le dichiarazioni dottrinali. In pratica si tratta di inserire il cattolicesimo in una società democratica plasmata dalla sociologia protestante, come quella esemplata dal modello statunitense [...] Questa [...] sembra avere avallato il Concilio Vaticano II [...] Ne è conseguito l'abbandono nella pratica dell'ideale dello Stato cristiano, abbandonando coloro che volevano ancora esservi fedeli. Donde una Chiesa costituita in cappellania della democrazia organizzata planetariamente" (pp. 61/62).

L'A. sottolinea la "sovrapposizione della tattica alla dottrina" (p. 63) richiamando la rilevanza avuta, in sede dottrinale, dalla pastoraltà conciliare: "del Concilio Vaticano II si disse che fosse essenzialmente pastorale e non dottrinale, ma si parlò subito della sua dottrina e si paragonò la sua importanza a quella del Concilio di Nicea, rispetto al quale sarebbe superiore. La dottrina tende così a essere riassorbita nell'azione, trasformandosi in dottrina dell'azione o della prassi,

secondo la terminologia marxista [...]. Si produce così un'inevitabile rottura pratica con la dottrina tradizionale della Chiesa" (p. 63).

Se si intendesse lo schema postconciliare di relazioni tra Chiesa e potere temporale come nuova dottrina "la Chiesa contraddirebbe quello che ha sempre professato con la sua dottrina politica, la quale verrebbe così abrogata o quanto meno sostituita" (p. 57); se, invece, se ne riconoscesse la natura meramente tattico-strategica, sarebbe "possibile porre il problema della liceità dell'imposizione [ai fedeli] di tale tattica e di tale strategia" (p. 68), tanto più che in tale ambito (quello prudenziale della tattica e della strategia) il potere ecclesiastico "può errare, risultando perfino oggettivamente, seppur involontariamente, ingiusto" (p. 66).

Con particolare attenzione alla Spagna, l'A. tratta, nei tre capitoli finali, della cattolicità (dovuta) della comunità politica, della libertà religiosa e della laicità dello Stato.

In ragione di questa nuova concezione, nota l'A., molti cattolici "militerebbero contro lo Stato cattolico, contro la sua possibilità e perfino contro la sua desiderabilità" (p. 71). Dopo aver ribadito le ragioni dello Stato cattolico (cfr. pp. 77/92), l'A. tocca la vera *crux interpretum* del dibattito teologico sull'ermeneutica del Concilio: il problema del presunto diritto alla libertà religiosa così come affermato dalla *Dignitatis humanae*. Documento che "solleva non poche difficoltà dal punto di vista del magistero tradizionale" (p. 84), essendo, nonostante la Nota preliminare della dichiarazione conciliare in oggetto, "l'interpretazione liberale della libertà religiosa non solo [...] la più diffusa, ma forse anche quella – almeno all'apparenza – più coerente con l'intenzione conciliare" (p. 84). Tanto più che, ad es. in Spagna "la rottura dell'unità religiosa e l'inizio della fine" (p. 99) si ebbero nel 1967

con la *ley de libertad religiosa*, la quale legge fu la "conseguenza mai negata del desiderio di adattare la legislazione spagnola ai nuovi orientamenti conciliari" (p. 99). Si potrebbero scrivere cose analoghe per l'Italia e per gli altri Paesi cattolici.

Dimostrando una virile onestà intellettuale, l'A. fa emergere l'interrogativo se la libertà religiosa di cui parlano il Vaticano II e le Gerarchie postconciliari sia la cattolica libertà della Religione o la liberale libertà di religione più volte condannata dal Magistero. Ayuso, con umiltà e profondo senso ecclesiale, non azzarda una risposta in forma diretta; sembra, piuttosto, offrire il grave interrogativo all'intelligenza di chi è chiamato ad essere Maestro nella fede.

Trattando di laicismo e laicità (pp. 105/114), l'A., riconosciuto il laicismo nel razionalismo liberale "forte" e la laicità nella declinazione personalista "debole" di quella stessa ideologia, confuta la distinzione, oggi dominante in campo cattolico, tra un laicismo da rifiutare e una laicità da riconoscere come evangelica affermando, anzi, la maggiore pericolosità della "nuova laicità" (da molti cattolici detta "sana laicità" per distinguerla dal laicismo radicale) rispetto all'anticlericalismo laicista di vecchia data. Infatti "la nuova laicità altro non è che il vecchio laicismo, nella sua versione postmoderna – in fondo radicalizzata dalla sua carica disgregatrice –, che ha invaso la Chiesa stessa" (pp. 112/113).

La nuova laicità "non si erge contro la Chiesa ma [...] è penetrata in essa fino al punto di farle accettare la separazione dell'ordine temporale da quello religioso" (p. 104) rimettendo "in discussione tutta l'elaborazione dogmatica e istituzionale realizzata attraverso il susseguirsi dei concili e dei papi" (pp. 63/64) in campo politico-sociale.

Citando la lettera di Giovanni Paolo II ai Vescovi francesi per il

centenario della legge del 1905 sulla separazione tra Chiesa e Stato, l'A. sottolinea la forte discontinuità tra tale testo papale e la *Vehementer nos* di san Pio X che quella legge aveva condannato.

Il senso di smarrimento di fronte ad affermazioni magisteriali quantomeno equivocate è ciò che segnala alla coscienza del fedele la problematicità, almeno interpretativa e ricettiva, del Vaticano II e dei frutti postconciliari, l'incapacità della Gerarchia "a riaffermare il diritto pubblico cristiano" (p. 114) negato dalla laicità vecchia e nuova.

Questo saggio di Ayuso, che abbiamo idealmente associato agli ultimi scritti di mons. Gherardini, oltre a ribadire le ragioni che militano per la doverosità dello Stato cattolico, inteso come *res publica christiana*, porta un prezioso contributo (limitato nell'oggetto al solo ambito politico-sociale) al dibattito scientifico circa la invarianza dottrinale nella Chiesa conciliare e postconciliare.

In quanto riflessione sulla dottrina politica all'interno della Dottrina cattolica nella problematicità del suo darsi invariata *aut* variata prima e dopo il Concilio, il saggio di Ayuso, se si offre all'intelligenza d'ogni lettore, *naturaliter et per se* interpella coloro che sono chiamati ad essere Maestri e Pastori del Popolo di Dio.

**Samuele Cecotti**

---

## LIBRI RICEVUTI

- F. SPADAFORA, *La resurrezione di Gesù*, Siena Cantagalli, 2010.  
 D. CASTELLANO, *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.  
 J.V. SCHALL, *Filosofia politica della Chiesa cattolica*, Siena, Cantagalli, 2011.  
 C. FABRO, *Vangeli delle Domeniche*, Segni (Roma), EDIVI, 2011.  
 D. CASTELLANO, *Ordine etico e diritto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011.

# CHE COS'È IL LIBERALISMO?

di Danilo Castellano

1. *Premessa.* Alla domanda: che cos'è il Liberalismo? è, da una parte, molto difficile rispondere; dall'altra, la risposta è facilissima.

È difficile rispondere, perché il liberalismo è dottrina complessa ed articolata, ricca di prospettive e di sfumature che, talvolta, sembrano cambiare la sostanza della dottrina medesima. Quando, poi, il liberalismo da dottrina si fa prassi e, perciò, si traduce in esperienza storica effettiva (sia essa morale o politica), assume volti diversi, spesso apparentemente contraddittori. Basterebbe pensare, per esempio, al problema rappresentato dalla domanda: la libertà del liberalismo sta nel silenzio della legge o nella sua presenza e nel suo rispetto? E quale legge è compatibile con la libertà liberale?

È molto facile, d'altra parte, rispondere alla domanda, perché il liberalismo - si dice - è prassi e filosofia della libertà. Qualche autore (Benedetto Croce, per esempio) preferirebbe dire che esso è la religione della libertà.

Un minimo comune denominatore, pertanto, può essere individuato. Esso è dato dalla libertà. Quale libertà, però, fa propria il liberalismo? In altre parole quale libertà viene assunta come «vera» e in quale ordine essa viene gerarchicamente collocata?

2. *La definizione di libertà del liberalismo ovvero la libertà come liberazione.* Quella liberale è una libertà particolare. In ultima analisi è la libertà gnostica. Essa ha radici molto profonde e lontane nel tempo. È la originaria pretesa dei nostri progenitori (Adamo ed Eva) di diventare come Dio facendosi autori del bene e del male, del giusto e dell'iniquo. Essa, però, ha trovato un clima culturale particolarmente favorevole alla sua riproposizione ed al suo sviluppo nella dottrina protestante che segna la ripresa forte e decisa del razionalismo sotto ogni profilo. Un'utopia, sulla base della quale sono state costruite dottrine morali

e diverse teorie politiche. Tutte - nessuna esclusa - hanno raggiunto un'eterogenesi dei fini: nessuna, infatti, è riuscita a realizzare senza contraddizioni e aporie la libertà liberale. Non vi è riuscito Locke la cui dottrina porta sul piano politico-giuridico al positivismo puro attraverso l'ermeneutica del diritto naturale razionalistico necessariamente offerta - a suo giudizio - dal sovrano. Non vi è riuscito Rousseau la cui teoria politica poggia e conclude nel totalitarismo. Non vi è riuscito Kant che dell'autonomia individuale è costretto a fare lo strumento del repubblicanesimo e, quindi, a non discostarsi nei fatti dalle conclusioni di Rousseau per il quale nutrì e manifestò entusiasmi irrazionali. Non vi è riuscito Hegel che fece dello Stato il momento più alto della Soggettività per definizione libera nella sua autodeterminazione. Non vi riescono le «nuove» dottrine liberali del nostro tempo, le quali sono costrette a invocare il nihilismo teoretico (la cui affermazione è già una radicale contraddizione) per imporre ordinamenti giuridici «neutrali» di fronte alla realtà e ai valori e per imporre prassi di vita ispirate al relativismo.

Le difficoltà e le contraddizioni del nostro tempo sono segno e, talvolta, prova dell'assurdità dell'assunzione della libertà liberale a libertà,

La libertà liberale è, propriamente parlando, la «libertà negativa», vale a dire la libertà esercitata con il solo criterio della libertà, cioè con nessun criterio. Poco importa sotto il profilo teoretico (anche se la questione è rilevante sotto il profilo pratico) che questa libertà sia esercitata dall'individuo o dallo Stato. Quello che rileva è il fatto che essa postula che la libertà sia liberazione: liberazione dalla condizione finita; liberazione dalla propria natura; liberazione dall'autorità; liberazione dai bisogni e via dicendo.

La libertà liberale è, dunque, essenzialmente rivendicazione di una indipendenza dall'ordine delle cose, cioè dal «dato» ontologico della creazione, e, al limite, indipendenza da se stessi. Essa, pertanto, rivendica coerentemente (anche se

assurdamente) la sovranità della volontà sia essa dell'individuo, della società o dello Stato. Sempre essa pretende di affermare la libertà da Dio e la liberazione dalla sua legge nel tentativo di affermare la volontà/potere senza criteri e, al massimo, ammettendo quei criteri e solamente quei criteri che da essa promanano e che, dipendendo da essa, propriamente criteri non sono. Da qui la rivendicazione delle cosiddette libertà «concrete»: della libertà di pensiero contrapposta alla libertà del pensiero(1), della libertà di religione contrapposta alla libertà della religione, della libertà di coscienza contrapposta alla libertà della coscienza e via dicendo. Tutte libertà assunte come tali dalle Dichiarazioni dei diritti umani nordamericane ed europeo-continentali e codificate più o meno coerentemente dalle Costituzioni nordamericane della fine del secolo XVIII(2).

La cosa non deve stupire, poiché contrariamente a quanto comunemente si pensa anche le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nordamericane affondano le loro radici in teorie politico-giuridiche razionalistiche, a cominciare da quella di Locke per il quale - com'è noto -, da una parte, l'uomo ha diritto alla felicità ma ha anche diritto di riporre la felicità in ciò che lui crede lo renda felice e, dall'altra, nello stato civile gode (o godrebbe) della perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e della propria persona come crede o, meglio, entro i limiti della legge di natura che gli consente e, forse, prescrive di disporre assolutamente di sé senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro, come scrive Locke nel *Trattato*(3).

Dunque, l'individuo umano sarebbe *sui iuris*, non nel senso di essere libero ma anche responsabile delle sue scelte, ma piuttosto nel senso di potersi autodeterminare come vuole. Guido De Ruggiero, per esempio, rilevò, da liberale e da storico del liberalismo, che la soggettività giuridica sarebbe sinonimo di indipendenza da ogni dipendenza naturale o coattiva(4). Non sarebbe libero, pertanto, chi è sottoposto alla legge naturale che non consente l'autodeterminazione assoluta;



chi deve sottostare a una volontà diversa dalla propria. I Dieci Comandamenti sarebbero ostacoli per la libertà come di ostacolo alla libertà medesima sarebbe ogni autorità (la patria potestà come l'autorità politica). Per questo si è potuto sostenere che l'uomo non nasce libero ma che diventa libero. La libertà non sarebbe una delle caratteristiche naturali dell'essere umano ma una sua conquista dipendente dalla sola capacità (potere) di autoaffermarsi.

Non solo. Ogni essere umano, per essere libero, deve essere padrone di sé, non semplicemente dei suoi atti. Il che significa che esso deve poter disporre e godere assolutamente della «proprietà della propria persona», come scrive ancora Locke nel già citato *Il Trattato*. Solo l'individuo ha diritti su se stesso. Nessun altro può interferire nel godimento e nella disposizione della sua vita e della sua libertà. Il che, a sua volta, significa che ognuno è sovrano di sé. Può, per esempio, disporre liberamente del proprio corpo; può, ancora per esempio, mutilarsi per finalità non terapeutiche (legatura delle tube, sterilizzazione, etc.); può disporre di sé per finalità di comodo (cambiamento di sesso, appalto del proprio corpo a fini di lucro, etc.); può rivendicare il diritto al suicidio (con la conseguenza che l'eventuale impedimento alla realizzazione di questo proposito costituirebbe il *delictum*, vale a dire il reato di violenza privata); può assumere liberamente sostanze stupefacenti se ritiene che esse lo rendano (almeno momentaneamente) felice.

Ognuno, insomma, avrebbe diritto - come ripete anche Marcello Pera - «di scegliere e perseguire la propria concezione del bene», anzi qualsiasi concezione (compresa quella definita religiosa) purché compatibile con le norme politiche pubbliche(5).

In questo starebbe l'autonomia liberale, vale a dire la libertà la quale, pertanto, non dovrebbe essere «accordata» a ciascun individuo o gruppo (come contraddittoriamente scrive Marcello Pera) ma sarebbe originaria, vale a dire di diritto naturale. Di diritto naturale, quindi, sarebbe il relativismo: nes-

suno avrebbe titolo - si afferma - per imporre alcuna veduta; nessuna essendo migliore delle altre, tutte avrebbero diritto di affermarsi. Il liberalismo, pertanto, dovrebbe concludere (come conclude) nel nihilismo, anche se, secondo alcuni suoi autorevoli sostenitori, esso dovrebbe ammettere secondo la *ratio* della «laicità includente» che ognuno possa affermare e praticare qualsiasi opinione e qualsiasi opzione.

Sorprende, pertanto, la tesi secondo la quale «all'essenza del liberalismo appartiene il suo radicamento nell'immagine cristiana di Dio», sostenuta sia pure come opinione personale da Joseph Ratzinger(6). Dio non gode affatto della libertà radicale. Pur essendo onnipotente Egli non può fare il male. Se lo facesse non sarebbe Dio. Dio, per esempio, non può suicidarsi. La libertà di Dio è altra cosa rispetto alla libertà liberale che è per essenza luciferina e, pertanto, incompatibile con l'ordine da Dio impresso alla creazione e anche con la natura divina(7).

La libertà gnostica, oltre ad essere luciferina per il suo proclamato «non serviam», è anche assurda.

Quello che, da una parte, sorprende e, dall'altra, preoccupa è che essa si è imposta come «linea-guida» della storia moderna e contemporanea: non solamente essa ha ispirato la storia d'Europa nel secolo XIX, come documentò Benedetto Croce e come possiamo constatare analizzando, per esempio, il Risorgimento italiano, ma ha ispirato anche e soprattutto l'azione politica dei cattolici nel secolo XX. Basterebbe considerare il «caso italiano» per comprendere come, a questo proposito, ci sia stato un radicale anche se graduale cedimento al liberalismo: la fondazione del Partito Popolare Italiano (PPI), avvenuta nel 1919 non senza autorevoli critiche e polemiche da parte di esponenti della cultura cattolica(8), pose le premesse per il definitivo accoglimento del liberalismo politico nell'immediato secondo dopoguerra allorché i cattolici contribuirono a varare un ordinamento giuridico-costituzionale rivelatosi strumento per la secolarizzazione

(intesa nel suo significato filosofico)(9). La giurisprudenza della Corte costituzionale della Repubblica italiana ha ormai definitivamente sancito che due sono i principi portanti dell'ordinamento costituzionale della Repubblica italiana: la laicità e l'assoluta autodeterminazione della persona. Il che significa che è stata assolutamente recepita e codificata la teoria liberale nata con Locke e via via sviluppata in dottrina e imposta a livello di ordinamento giuridico.

3. *La dissoluzione del soggetto nel nome della soggettività vitalistica*. Il «liberalismo - scrive il liberale inglese Hobhouse - è un movimento di liberazione, una rimozione di ostacoli e di apertura di canali per il flusso di attività libere, spontanee, vitali»(10). Questa definizione è corretta anche se a taluni pensatori non è parsa adeguata per comprendere tutta l'esperienza liberale. Augusto Del Noce, per esempio, avanza riserve a questo proposito(11). Sembra, tuttavia, che essa colga la natura profonda del liberalismo. La sua essenza, infatti, starebbe nel vitalismo, sia esso visto come pulsione «naturalistica» sia esso considerato come «autenticità», spontaneità ed immediatezza.

Il soggetto umano viene così ridotto a un fascio di momentanee e contingenti pulsioni. Esso non sarebbe l'ente che domina, valuta, accoglie o respinge ciò che in esso insorge impulsivamente. Al contrario sarebbe il fenomeno di complesse attività di una *vis* incontrollata e incontrollabile.

Esattamente l'opposto di quanto possiamo osservare riferendoci all'esperienza reale e alla realtà in sé. Aristotele, osservando la realtà, definì l'uomo un animale razionale. Un animale che ha impulsi, passioni, desideri, bisogni vitalistici ma che esso valuta e controlla essendo dotato per natura di razionalità e che, quindi, «usa» guidato dalla ragione e non dall'istinto. Tutta la tradizione «classica» confermò la fondatezza della definizione aristotelica. Basterebbe pensare, per esempio, a Severino Boezio e alla sua magistrale definizione di perso-

(segue da pag. 9)

na (*rationalis naturae individua substantia*) nonché a tutta l'esperienza giuridica che poggia sul riconoscimento della responsabilità personale sia essa la responsabilità civile o l'imputabilità penale. Il liberalismo, contrariamente alle apparenze e ai luoghi comuni, non rivaluta il soggetto; al contrario lo affossa. Legandolo strettamente alla libertà gnostica è costretto a fare della soggettività un puro fenomeno dell'autodeterminazione della volontà; dunque un fatto, non una sostanza.

È chiaro che diventa, così, impossibile la morale. Non solamente perché non c'è morale senza la responsabilità individuale ma anche perché non è possibile l'esperienza etica ove la cosiddetta coscienza pretenda di «porre» spontaneamente i doveri verso se stessi e verso gli altri. Se la coscienza fosse la fonte dell'obbligazione morale, se l'esistenza dell'obbligazione morale cioè dipendesse dalla coscienza, essa non obbligherebbe affatto. Signore dell'obbligazione sarebbe l'individuo che, pertanto, non sarebbe sottoposto all'obbligazione, al contrario le sarebbe sovrapposto. Ciò significa che il liberalismo, esaltando la soggettività, pone nel nulla non solo il soggetto ma anche la sua coscienza morale. È costretto a farlo avendo assunto la «libertà negativa» come libertà, vale a dire ritenendo che la libertà non solamente sia il valore più alto ma che essa sia possibile unicamente se viene liberata dalla verità. Esattamente l'opposto di quanto insegna il *Vangelo*, secondo il quale, invece, è la verità che rende liberi.

4. *Conseguenze politiche.* Molte sono le coerenti conseguenze politiche che derivano dalle assunzioni della dottrina liberale *lato sensu* intesa. Qui è opportuno richiamarne solamente tre.

La prima è data dalla contrapposizione tra individuo umano e comunità politica. Essa deriva dall'assunzione della «libertà negativa» a libertà. Se la libertà è tale solamente in presenza dell'effettiva possibilità di fare quello che si

vuole, è chiaro che ogni limite, anche quello rappresentato dalla convivenza, diventa un male. Può essere un male «necessario», come affermò, per esempio, Bentham (a proposito della legge) e come sostenne la Arendt (per quanto riguarda la politica). Resta, tuttavia, un male. Il vitalismo del liberalismo deve coerentemente rifiutare ogni regola e ogni limite. Il diritto, sia quello naturale sia quello positivo, è per esso limite alla libertà, la quale tale sarebbe solo in assenza della legge, ove tacesse appunto ogni legge. La comunità politica può rappresentare, in questa prospettiva, un rimedio a un male maggiore. Essa, però, è un male, poiché la sua esistenza è, da una parte, manifestazione della necessità di rispondere alla «naturale malvagità» dell'essere umano e, dall'altra, questa risposta poggia in ultima analisi sul potere non qualificato se non da se stesso, vale a dire sul potere brutale. Sotto questo profilo sia il repubblicanesimo (rousseauiano o kantiano) sia lo Stato di diritto contemporaneo, cioè quello Stato nel quale nulla si può contro la legge ma tutto si può con la legge, non sono una via per il superamento della contrapposizione tra individuo e comunità politica. Rappresentano, al contrario, una soluzione meramente «formale» del problema: il repubblicanesimo, infatti, «assorbe» l'individuo nella regola (creata dallo Stato o dagli esseri umani); lo Stato di diritto, identifica rispetto della procedura e legittimità (di qualsiasi regola). Nell'uno e nell'altro caso il potere (di uno, di molti o della maggioranza) resta il fondamento della legalità erroneamente scambiata con la legittimità del potere, a sua volta basata sul mero potere. Il circolo vizioso si rivela, dunque, inidoneo a spiegare l'esperienza politica e giuridica.

La seconda conseguenza è rappresentata dalla dottrina del costituzionalismo, che poggia su un presupposto liberale secondo il quale lo Stato è nemico dell'uomo. Da qui la necessità di delineare un confine geografico tra pubblico e privato al fine di impedire allo Stato di esercitare un potere totalitario, vale a dire di pretendere che l'indi-

viduo pensi e voglia ciò che pensa e ciò che vuole lo Stato<sup>(12)</sup>. Questa è la logica conseguenza della «creazione» della *persona civitatis* come ente artificiale, definito pubblico ma in realtà privato, detentore del monopolio del potere e arbitraria fonte del diritto. L'uomo e la comunità politica non sono l'uno contro l'altra armati nell'esperienza e nella realtà. La comunità politica è necessaria all'uomo, non come rimedio a un male, ma più semplicemente e più nobilmente per conseguire un bene (il bene comune temporale, cioè il bene proprio di ogni uomo in quanto uomo e perciò comune a tutti gli uomini). Se questo è il fine della comunità politica, essa non può separare pubblico e privato, ma deve esercitare il potere nel rispetto del suo criterio intrinseco che scaturisce non dalla libertà di fare quello che vuole ma dalla necessità di agire secondo la verità delle cose. Ove, al contrario, si insistesse nell'affermazione secondo la quale la libertà consisterebbe nel poter fare quello che si vuole anziché agire come si deve, c'è la certezza che prima o poi (e più prima che poi) si finisce o nello Stato totalitario o nello Stato anarchico (contraddizione in termini, apparentemente): il primo ha rappresentato l'esperienza dello «Stato forte» della *modernità* (lo Stato teorizzato da Rousseau e perfezionato da Hegel, per intenderci); il secondo ha rappresentato l'esperienza dello «Stato debole», agnostico, neutrale, servente ogni opzione individuale (realizzato, almeno parzialmente, nelle democrazie e dalle democrazie di diversi Paesi occidentali contemporanei). Le difficoltà sempre crescenti nelle quali viene a trovarsi il costituzionalismo derivano dall'erronea definizione della libertà.

La terza conseguenza è data dall'accettazione del conflitto come presupposto della vita associata e come metodo di soluzione dei problemi da questa sollevati. Ancora una volta per la soluzione dei problemi si fa ricorso al potere e non alla ragione. Il conflitto, imposto dalla dottrina politologica dello Stato (inteso non tanto come istituzione quanto come processo), si svolge dentro le istituzioni e per

mezzo delle istituzioni. Non è un caso se nei manuali di Diritto pubblico si afferma, per esempio, ormai esplicitamente che il Parlamento è (o è anche) il luogo di composizione degli interessi. Non il luogo, quindi, per individuare le soluzioni ragionevoli e giuste, ma il luogo ove avviene il «bilanciamento» delle forze (partitiche, sociali, economiche e via dicendo), uno scontro-incontro che servirebbe a neutralizzare altri tipi di conflitto attraverso la creazione di un ordine politico-giuridico coincidente con le contingenti rappresentazioni dell'idea di ordine che le maggioranze continuamente esprimono sulla base dell'imposizione delle loro decisioni come atti di volontà/potere, non sulla base dell'individuazione (fondata o infondata poco importa per ora a questo proposito) dell'ordine politico-giuridico; anzi, alla ricerca di questo ordine che rappresenta la condizione della possibilità delle sue rappresentazioni, si rinuncia perché la verità (anche solamente la sua ricerca) deve essere assolutamente espulsa dalla sfera, morale, politica e giuridica.

5. *Conclusioni.* A questo punto è opportuno concludere riconsiderando la domanda iniziale. La risposta alla domanda: "che cos'è il Liberalismo?" è implicita in quello che si è detto. Esso è utopia, vale a dire dottrina che pretende di dare realtà a ciò che propriamente è sogno. Esso sotto ogni profilo è evasione dalla realtà (considerata non come effettuale o sociologica, bensì onticamente ovvero metafisicamente): la sua idolatria della libertà, identificata con la liberazione, ha generato nella storia moderna e contemporanea errori e rivoluzioni, che sono attuali anche nel momento presente.

Il Liberalismo ha indotto gli esseri umani a inseguire miraggi.

Miraggio, infatti, è la pretesa di potersi liberare dalla verità, dal proprio «statuto» ontologico, dalla propria condizione finita.

Miraggio è ritenere che la bontà dell'azione umana dipenda esclusivamente dalla propria contingente e arbitraria intenzione o che la volontà sia buona quando desidera

non desiderando alcunché (aporia, questa, nella quale cadono tutti coloro che ritengono sia possibile volere volendo solo formalmente).

Miraggio è considerare che la politica si identifichi con il potere non qualificato o, peggio, che a qualificare il potere come politico sia la capacità di rendere effettivo un potere brutale.

Miraggio è illudersi che il diritto dipenda esclusivamente dalla volontà degli Stati o degli uomini anche se riuniti sotto il nome di popolo.

I miraggi, com'è noto, sono illusioni. Il Liberalismo nella sua essenza (quindi al di là delle sue particolari realizzazioni) rappresenta la grande illusione del razionalismo moderno e contemporaneo.

---

1. Michele Federico Sciacca, per esempio, sottolineò la differenza che corre fra libertà di pensiero (relativistica e, in ultima analisi, nihilistica) e libertà del pensiero che nessuno ha il potere di incatenare e nemmeno di limitare (cfr. M. F. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, vol. II, Milano, Marzorati, 1962<sup>2</sup>, pp. 240-241). La seconda è l'unica vera libertà, poiché nel pensiero deve emergere l'essere (ciò che è), altrimenti il pensiero si trasforma in fantasia, sogno, utopia. La stessa osservazione si deve fare per la libertà di coscienza e la libertà della coscienza. Distinzione, questa, oggi trascurata poiché l'egemonia culturale liberale non ammette (coerentemente) che la libertà di ...

2. Sull'argomento si cfr. D. CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2003 (trad. spagnolo la Madrid, Marcial Pons, 2004).

3. Cfr. J. LOCKE, *Secondo Trattato*, 2,4.

4. Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1959 (6<sup>a</sup>), p. 372. Così scrive testualmente De Ruggiero a questo proposito: "l'esser libero coincide con l'essere *sui iuris*, cioè indipendente dagli altri nel senso che ogni dipendenza naturale e coattiva è negata e subentra al suo posto quella che la coscienza dei doveri verso di sé e verso gli altri pone spontaneamente".

5. Cfr. M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Milano, Mondadori, 2008, p. 28. Con il che l'ordinamento giuridico positivo diventa l'unico e il supremo criterio sulla base del quale giudicare il bene e il male, il giuridico e l'antigiuridico.

co. Insomma la legalità (intesa come adeguazione alla e rispetto della norma positiva) diventa fonte della legittimità. Essa, però, oltre ad altri problemi, pone alla stessa dottrina liberale anche quello - sul quale Pera sorvola - del «limite» delle scelte e del perseguimento delle concezioni individuali.

6. Cfr. J. RATZINGER, *Lettera al senatore Marcello Pera dd. 4.9.2008 da Castel Gandolfo*, in M. PERA, *Op. cit.*, p. 10. Se così fosse non sarebbe possibile parlare, per esempio, di valori, se non in senso soggettivo, anzi soggettivistico. Non esisterebbero valori indisponibili perché oggettivi, vale a dire espressione dell'ordine naturale, non dipendenti dalla volontà umana.

7. Giuseppe Bozzetti, per esempio, ha sottolineato con forza l'inconciliabilità di Liberalismo e pensiero cattolico, affermando che chi, al contrario, la sostiene non sa né che cosa sia il Liberalismo né che cosa sia il pensiero cattolico (cfr. G. BOZZETTI, *Rosmini e il liberalismo*, ora in *Opere complete*, vol. I, Milano, Marzorati, 1966, p. 267).

8. Cfr. A. GEMELLI - F. OLGATI, *Il programma del P.P.I., come non è e come dovrebbe essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1919, nonché T. P. BOGGIANI, *L'Azione cattolica e il «Partito P.I.»*, in *I due anni di Episcopato genovese dell'e.mo signor Cardinale Tommaso Pio Boggiani. Atti pastorali*, Acquapendente, Lemurio, 1922, pp. 126-154. La Lettera pastorale del Cardinale Boggiani del 25 luglio 1920 fu approvata da papa Benedetto XV con una lettera indirizzata al Cardinale Arcivescovo di Genova circa un mese dopo la pubblicazione del documento che aveva sollevato vivaci discussioni e polemiche.

9. Sul punto si rinvia a D. CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, nonché a P. G. GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padova, Cedam, 2002.

10. L.T. HOBHOUSE, *Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1964, trad. italiana Firenze, Sansoni, 1973, p. 53.

11. Per la tesi di Augusto Del Noce a questo proposito si cfr. soprattutto A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1965<sup>2</sup>, pp. 327 ss. Si può vedere, inoltre, il Capito IV del volume D. CASTELLANO, *La politica tra Scilla e Cariddi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

12. L'efficace definizione di totalitarismo in questi termini è dello scrittore russo V. Volkoff, il quale ha reiteratamente insistito sul fatto che esso chiede a ciascuno non solamente di agire nel rispetto della norma ma di pensare secondo la norma (cfr. V. VOLKOFF, *Il Re*, Napoli, Guida, 1989, p. 41).

# XXXIX CONVEGNO ANNUALE DI «INSTAURARE»

## Breve nota introduttiva

Giovedì 25 agosto 2011 nel santuario di Madonna di Strada a Fanna (Pordenone) si terrà il XXXIX convegno annuale degli «Amici di *Instaurare*».

Tema del convegno: «Su taluni essenziali problemi ecclesiali e civili della seconda metà del secolo XX. L'impegno teoretico ed etico di Cornelio Fabro».

Ricorre quest'anno il centenario della nascita del filosofo cattolico Cornelio Fabro (Flumignano di Talmassons 1911-Roma 1995), che fu collaboratore e sostenitore del nostro periodico. Cornelio Fabro è uno dei maggiori pensatori del Novecento, noto soprattutto in campo internazionale per i suoi studi innovativi su san Tommaso e per l'originale interpretazione di Kierkegaard. È noto, ovviamente, anche in Italia per i suoi monumentali lavori speculativi, per le sue analisi critiche condotte esclusivamente per amore della verità, per la sua partecipazione al dibattito sulle grandi questioni che animarono la cristianità e la società civile nella seconda metà del secolo XX.

Il centenario della nascita di questo grande pensatore offre l'occasione per considerare, presentando taluni profili del suo pensiero e talune sue diagnosi, nonché illustrando alcuni suoi interventi, qualche grande questione che ha ipotecato, da una parte, la cristianità (soprattutto quella postconciliare) e, dall'altra, la società civile (sempre più secolarizzata). Il convegno, perciò, non intende essere una semplice occasione (una delle tante) per un'introduzione erudita a questioni definite astrattamente culturali, ma si prefigge di offrire chiavi di «lettura» della storia a noi più vicina anche per orientarsi nella apparentemente confusa e, talvolta, contraddittoria situazione del tempo presente.

Il tema generale del convegno («Su taluni essenziali problemi ecclesiali e civili della seconda metà del secolo XX. L'impegno teoretico ed etico di Cornelio Fabro») sarà trattato con due relazioni introduttive. La prima riguarderà il problema: «Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro». La seconda affronterà il tema: «Quale promozione umana? Analisi di una crisi e proposte per il suo superamento. Cornelio Fabro: il pre e il post Concilio, l'avventura della "teologia atea" e il problema dell'autentica promozione umana come evangelizzazione». La prima relazione sarà svolta dal prof. Giovanni Turco; la seconda dal prof. Danilo Castellano.

Il convegno non è celebrativo (anche se esso s'inscrive legittimamente nelle iniziative per la celebrazione della nascita di Cornelio Fabro). Esso, come i precedenti trentotto convegni annuali degli «Amici di *Instaurare*», è un'occasione di incontro per approfondimenti (utili sul piano esistenziale) e per determinazioni circa la fedeltà alla verità che non passa (indispensabili per non essere travolti dal vortice dei tempi, che renderebbero deludente il nostro destino).

## Programma

- ore 9,00 - Arrivo dei partecipanti
- ore 9,15 - Celebrazione della santa Messa in rito romano antico e canto del «Veni Creator»
- ore 10,45 - Apertura dei lavori. Saluto di *Instaurare* ai partecipanti. Introduzione ai lavori
- ore 11,00 - Prima relazione: «Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro» del prof. Giovanni Turco (Univ. di Udine)
- ore 12,00 - Interventi e dibattito
- ore 13,00 - Pranzo
- ore 15,30 - Ripresa dei lavori. Seconda relazione: «Quale promozione umana? Analisi di una crisi e proposte per il suo superamento. Cornelio Fabro: il pre e il post Concilio, l'avventura della "teologia atea" e il problema dell'autentica promozione umana come evangelizzazione» del prof. Danilo Castellano (Univ. di Udine).
- ore 16,30 - Interventi e dibattito
- ore 17,30 - Chiusura del convegno. Canto del «Credo»

## Avvertenze

Il convegno è aperto a tutti gli Amici di *Instaurare*. Non è prevista alcuna quota d'iscrizione. I partecipanti avranno a loro carico solamente le spese di viaggio e quelle del pranzo che sarà consumato al ristorante "Al giardino" di Fanna.

Non è permessa la distribuzione di alcuna pubblicazione né la registrazione dei lavori senza la preventiva autorizzazione della Direzione del convegno.

Il santuario di Madonna di Strada è facilmente raggiungibile con propri mezzi: si trova sulla strada che da Spilimbergo porta a Maniago, pochi chilometri prima di quest'ultimo centro.

Al fine di favorire l'organizzazione del convegno è gradita la segnalazione della partecipazione. Per comunicazioni ed informazioni si può telefonare al seguente numero: 0432-297360.

# S. MESSA PER GLI AMICI DI «INSTAURARE» DEFUNTI

Domenica 7 agosto 2011, alle ore 18.00, nella chiesa della Santissima a Pordenone (via S. Giuliano) sarà celebrata una santa Messa in suffragio dell'avv. Alfonso Marchi, primo direttore del nostro periodico, e degli "Amici di Instaurare" defunti. Li ricordiamo tutti con sentimenti di gratitudine umana e cristiana e li affidiamo alla misericordia di Dio.

Pubblichiamo qui di seguito l'elenco:

- Card. Alfredo OTTAVIANI, Roma
- Card. Ildebrando ANTONIUTTI, Roma
- Mons. Sennen CORRÀ, Pordenone
- Mons. Egidio FANT, San Daniele del Friuli (Udine)
- Mons. Giuseppe LOZER, Pordenone
- Mons. Luigi SALVADORI, Trieste
- Mons. Ermenegildo BOSCO, Udine
- Mons. Attilio VAUDAGNOTTI, Torino
- Mons. Pietro ZANDONADI, Noale/Briana (Venezia)
- Mons. Pietro CHIESA, Udine
- Mons. Mario ZUCCHIATTI, Argentina
- Mons. Dino DE CARLO, Pordenone
- Mons. Corrado ROIATTI, Udine
- Mons. Guglielmo BIASUTTI, Udine
- Mons. Lidio PEGORARO, S. Osvaldo (Udine)
- Mons. Pietro LONDERO, Udine
- Mons. Vittorio TONIUTTI, Gorizia
- Mons. Giovanni BUZZI, Udine
- Mons. Piero DAMIANI, Muggia (Ts)
- Mons. Luigi CARRA, Trieste
- Mons. Angelo CRACINA, Cividale del Friuli (Udine)
- Mons. Pietro ANTARES, Mortegliano (Udine)
- Mons. Giuseppe PRADELLA, Tamai di Brugnera (Pordenone)
- Mons. Giorgio VALE, Udine
- Mons. Luigi PARENTIN, Trieste
- Mons. Pio DELLA VALENTINA, Pordenone
- Mons. Arnaldo TOMADINI, Varmo (Ud)
- Mons. Francesco MOCCHIUTTI, Santa Maria la Longa (Udine)
- Mons. Aldo FIORIN, Venezia
- Mons. Ermenegildo FUSARO, (Ve)
- Mons. Giovanni Battista COMPAGNO, Udine
- Mons. Carlo FERINO, Pignano di Ragogna (Udine)
- Mons. Vittorio MAURO, Pordenone
- Mons. Silvano PIANI, Lucinico (Go)
- Don Fiorello PANTANALI, Dignano al Tagliamento (Udine)
- Don Giuseppe ISOLA, Udine
- Don Luigi BAIUTTI, S. Margherita (Udine)
- Don Luigi PESSOT, Pordenone
- Don Federico BIDINOST, Nave (Pordenone)
- Don Alessandro NIMIS, Sedrano (Pordenone)
- Don Erino D'AGOSTINI, S. Marizza (Udine)
- Don Carlo CAUTERO, Madonna di Buia (Udine)
- Don Olivo BERNARDIS, Udine
- Don Valentino FABBRO, S. Vito di Fagagna (Udine)
- Don Antonio MARCOLINI, Bonzicco di Dignano al Tagl.to (Udine)
- Don Marcello BELLINA, Venzone (Udine)
- Don Giacinto GOBBO, Gradiscutta di Varmo (Udine)
- Padre Cornelio FABRO, Roma
- Don Giovanni COSSIO, Mortegliano (Udine)
- Don Redento GOVETTO, Udine
- Don Luigi COZZI, Solimbergo (Pn)
- Don Mario TAVANO, San Vito di Fagagna (Udine)
- Don Rodolfo TONCETTI, Toppo (Pn)
- Don Dario COMPOSTA, Roma
- Don Ivo CISAR SPADON, Pordenone
- Don Luigi TURCO, Udine
- Don Antonio LOTTI, Corona di Mariano del Friuli (Gorizia)
- Don Giovanni ZEARO, Gemona del Friuli (Udine)
- Don Giuseppe IACULIN, Udine
- Padre Tito S. Centi, O. P., Firenze
- Avv. Remo Renato PETITTO, Roma
- Prof. Emanuele SAMEK LODOVICI, Milano
- Sig. Arturo BELLINI, Caorle (Ve)
- Sig. Enzo CREVATIN, Trieste
- Prof. Giuseppe PRADELLA, Pordenone
- Prof. Carlo PARRI, Firenze
- Sig. Giovanni ASPRENO, Milano
- Prof. Giovanni AMBROSETTI, Verona
- Sig.ra Paola D'AGOSTINO AMBROSINI SPINELLA, Roma
- Comm. Mario LUCCA, Risano (Ud)
- Prof. Francesco ANELLI, Venezia
- Dott.ssa Anna BELFIORI, Roma
- Gen. Aristide VESCOVO, Udine
- Co. Dott. Gianfranco D'ATTIMIS MANIAGO, Buttrio (Udine)
- Prof. Paolo ZOLLI, Venezia
- Prof. Augusto DEL NOCE, Roma
- Sig. Guelfo MICHIELI, Codroipo (Udine)
- Dott. Giacomo CADEL, Venezia
- Avv. Amelio DE LUCA, Bolzano
- Prof. Avv. Gabriele MOLTENI MASTAI FERRETTI, Milano
- Prof. Marino GENTILE, Padova
- Avv. Alfonso MARCHI, Pordenone
- Cav. Terenzio CHIANDETTI, Pasi di Prato (Udine)
- Prof. Rolando BIASUTTI, Udine
- Dott.ssa Carla DE PAOLI, Novara
- Prof. Giustino NICOLETTI, Brescia
- Prof. Giuseppe VATTUONE, Roma
- Gen. Eusebio PALUMBO, Udine
- M.tro Davide PAGNUCCO, Novara
- Dott. Angelo GEATTI, Campofornido (Udine)
- Sig. Giovanni MARCON fu Fulcio, Gosaldo (Belluno)
- Sig. Domenico CASTELLANO, Flaibano (Udine)
- Sig.ra Teresa MATTIUSI, Flaibano (Udine)
- Ing. Alberto RAVELLI, Povo (Trento)
- Prof. Giuseppe FERRARI, Roma
- Sig.ra Lidia BALDI ved. ZOLLI, Venezia
- Avv. Carlo Francesco D'AGOSTINO, Osnago (Lecco)
- Prof. Giancarlo GIUROVICH, Udine
- Prof. Mauro d'EUFEMIA, Viterbo
- Prof. Tranquillo FERROLI, Udine
- Sig.ra Clara DANELUZZI, Venezia
- Prof. Aristide NARDONE, Francavilla al Mare (Chieti)
- Prof. Egone KLODIC, Cividale del Friuli (Udine)
- Sig. Marcellino PIUSSI Cussignacco (Udine)
- M.a Elena COLLESAN, Spilimbergo (Pordenone)
- Dott. Luigi WEISS, Venezia
- Prof. Sergio SARTI, Udine
- M.o Francesco MAURO, Pagnacco (Udine)
- M.a Licia PAOLUCCI, Chieti
- Sig.a Mira AMBROSIC, Udine
- Rag. cap. Federico BULIANI, Tarvisio (Udine)
- Prof. Giovanni MANERA, Mede Lomellina (Pavia)
- Ing. Renzo DANELUZZI, Venezia.
- Prof. Aldo Gastone MARCHI, Udine
- Dott. Audusto TOSELLI, Venezia
- Prof. Francesco GENTILE, Padova
- Dott. Juan Bms VALLET de GOYTISOLO, Madrid

# LETTERE ALLA DIREZIONE

Spettabile Redazione di "Instaurare", non ho per nulla apprezzato la recensione fatta da Cecotti, e pubblicata da Voi, al libro di Oniga *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, opera che ho letto e sulla quale ho scritto un giudizio favorevole. Per giudicare di qualcuno, a mio avviso, non basta prendere in considerazione solo le sue parole: occorre anche tener conto di chi è l'autore, e del contesto.

Quando un autore tratta per necessità di argomenti che non fanno parte del suo ambito di competenza, è buona regola essere indulgenti con lui: un po' come nel caso su cui Marx ironizzò ferocemente nella *Miseria della filosofia*: "Il signor Proudhon ha la sventura di essere misconosciuto in Europa in un modo singolare. In Francia egli ha il diritto di essere un cattivo economista perché passa per un buon filosofo tedesco. In Germania ha il diritto di essere un cattivo filosofo, perché passa per uno dei migliori economisti francesi." Solo che Oniga, a differenza di Proudhon, non ha mai cercato di farsi passare per esperto in due materie diverse: si presenta come un latinista, di fede cattolica, e perciò se sbaglia nel campo della classicità, sarà giusto criticarlo; ma se da fedele cattolico ripete le idee che circolano tra il clero, ci si potrà tutt'al più rammaricare del livello a cui è giunta la confusione nel popolo cristiano. Siccome anch'io, come lui, non sono teologo né filosofo non entrerò nel merito delle accuse (pesanti) che Cecotti gli rivolge: ammetterò (senza concederle) che siano tutte fondate. Era necessario giudicarlo così severamente? Sappiamo tutti benissimo che diversi monsignori che insegnano al seminario diffondono eresie ben più gravi di quanto si può trovare nel volume di Oniga: non sarebbe stato meglio prendersela con loro, che

a differenza del nostro Autore si dicono teologi, e spargono nel popolo cristiano un sacco di dubbi e di idee sbagliate? Devo aggiungere che mi irrita anche il tono con cui Cecotti ha formulato queste critiche: pare denotare una grande sicurezza di conoscere la verità, anzi dà l'impressione antipatica di chi crede di essersi messo la verità in tasca. Lo stesso Papa attuale, sia quando scrive da Benedetto XVI sia quando scriveva da Ratzinger, ha sempre dimostrato un'umiltà molto maggiore nei confronti della verità, proprio perché le è devotissimo. Potrei avere da ridire su alcuni punti d'interpretazione storica, ad esempio quando Cecotti dice che una frase di Oniga "significa accusare la Religione di Cristo del più grave fallimento caricando la Chiesa [...] d'una colpa enorme, l'aver partorito la civiltà (quella moderna e postmoderna) più lontana dalla Verità su Dio e sull'uomo che la storia abbia mai conosciuto": significa forse che anche lui, come i laicisti di oggi, nega le "radici ebraico-cristiane" della civiltà europea?

Nel complesso, dedicare un articolo così lungo ed impegnativo (oltre che ipercritico) ad un libro che non è di teologia né di filosofia mi pare decisamente fuori luogo: così si fa la figura dei cani da guardia stizzosi, pronti ad azzannare gli amici prima ancora che i nemici.

Cordiali saluti.

**Guido Cifoletti**

\* \* \*

(Risponde **Samuele Cecotti**). Ringrazio il prof. Cifoletti per l'attenzione accordata al mio scritto. In merito alla lettera sopra pubblicata desidero rispondere all'unica domanda direttamente a me rivolta riconoscendomi, per il resto, nella nota della Redazione di *Instaurare*.

Il tema delle così dette "radici ebraico-cristiane" dell'Europa è complesso e passibile di equivoco, a partire dallo stesso concetto di "radici" come *Instaurare* ha più volte sottolineato (ad es. in occasione del dibattito sul riconoscimento delle "radici ebraico-cristiane" dell'Europa nel Trattato costituzionale dell'UE). La qualificazione "ebraico-cristiane" pone non minori problemi. Molto più corretto sarebbe parlare di tradizione e civiltà classico-cristiana!

La buona filosofia ci insegna che per ben ragionare si deve saper distinguere; rispetto, dunque, alla domanda di Cifoletti, affermo che la tradizione classico-cristiana come costitutiva essenziale della civiltà europea intendendo, con civiltà europea, la Cristianità ovvero la civiltà nata in Europa dall'incontro fecondo tra la classicità greco-romana e la Divina Rivelazione, civiltà capace di integrare il mondo germanico-slavo e di proiettarsi oltre le colonne d'Ercole; nego, invece, la figliolanza legittima della civiltà europea, come modernità assiologicamente intesa, dalla civiltà classico-cristiana.

L'Europa (attuale), soltanto nella misura (molto modesta) in cui si conserva fedele alla Verità naturale e rivelata custodita dal Magistero di Santa Romana Chiesa, può rivendicare la propria identità con la civiltà classico-cristiana. In tutto ciò, invece, che contraddice la Dottrina di Fede e la sana filosofia l'Europa odierna si rivela altro dalla civiltà classico-cristiana cui, pure, è storicamente e geograficamente legata. La civiltà europea, intesa come *Modernità* (a sua volta interpretata assiologicamente), può rivendicare "radici ebraico-cristiane" unicamente nel senso di una germinazione della stessa dalla multiforme semenza dell'eresia e della cattiva filosofia (magari di autori cristiani), a partire dalla madre di tutti gli errori, l'eresia gnostica.

Non è difficile riconoscere nei principali assiomi della *Modernità* la coerente evoluzione di antichi errori lasciatici in eredità da eresiarchi e corruttori della ragione la cui insana opera si distende lungo i secoli cristiani. Ciò rivela la natura dell'assiologia moderna mostrandone la genealogia nell'eterodossia. Per questo la civiltà moderna non è semplicemente a-cristiana ma anti-cristiana, cancrena causata dal prevalere delle infezioni ereticali nel corpo della Cristianità. Certo la cancrena è del corpo come suo accidente (negativo) ma dire che la cancrena ha per causa la natura del corpo è confondere la patologia con la fisiologia. Ascrivere a merito del Cristianesimo la nascita della *Modernità* significa non saper distinguere la Verità Rivelata dalla sua corruzione ereticale, un parto felice da un mostruoso aborto matricida.

Un ultimo appunto: la recensione d'un libro è valutazione critica dello stesso e non giudizio circa la persona dell'autore. Se per recensire un'opera si dovesse, come scrive Cifoletti, giudicare la persona dell'autore, evangelicamente non potrei che astenermene. Per fortuna, criticando un saggio si giudicano le idee per come sono scritte, non le persone. Tantomeno le si azzanna!

**(Nota redazionale).** Non è costume di *Instaurare* recensire le opere con pregiudizi, vale a dire tacendo quello che si deve dire per favorire autori e opinioni oppure criticando senza portare i perché. *Amicus Plato sed magis amica veritas*: è ciò che guida *Instaurare* presentando criticamente le opere di volta in volta esaminate. È buona norma, poi, affrontare argomenti sui quali si può scrivere con competenza, assumendosi la piena responsabilità delle proprie affermazioni. Il prof. Oniga ha mille attenuanti. È vero. Considerando, infatti, - come scrive fondatamente Cifoletti - quanto viene insegnato attualmente nei Seminari, potrebbero sembrare poca cosa gli errori contenuti nel

libro di Oniga. Tuttavia restano errori, come riconosce anche il prof. Cifoletti. Noi, recensendo il lavoro di Oniga ed esaminandolo attentamente, speriamo di aver fatto una cosa buona sia per l'Autore del libro, sia per l'editore, sia per i lettori. E questo ci basta.

\* \* \*

Caro Direttore, nei primi mesi del corrente anno, il Parlamento lituano ha discusso una proposta di legge per la tutela dei minori. In particolare il Parlamento lituano si è posto il problema della tutela dei minori dal bombardamento di continue informazioni che minano il loro sviluppo psichico colpendo la loro emotività. La proposta prevedeva anche il divieto di «promuovere» l'omosessualità. Chi lo facesse (pubblicamente) potrebbe essere punito con una pesante multa (che potrebbe raggiungere la cifra di 2900 euro). Sulla base di questa norma sarebbero da considerare illegali la presentazione «positiva» dell'omosessualità, la promozione di manifestazioni come il Gay Pride e le campagne informative contro l'omofobia.

Per la Lituania si tratta del secondo tentativo di introdurre nell'ordinamento giuridico del Paese una simile legge: nel 2009, infatti, il Parlamento lituano ne aveva approvata una analoga, bocciata poi dall'allora Presidente della Repubblica.

Nel maggio 2010 il governo lituano aveva approvato una norma che vieta di propagandare modelli di famiglia diversi da quello di famiglia fondata sul matrimonio.

Di fronte a queste iniziative il Parlamento europeo ha chiesto alla Lituania di non approvare simili norme: lederebbero i principi delle libertà fondamentali delle Convenzioni che la Lituania ha sottoscritto.

Questo, a parer mio, dimostra: a) che l'Europa, l'Europa «moderna» dell'Unione Europea, si fonda (o crede di potersi fondare) su opzioni relativistiche, contrarie all'ordine naturale e cristiano; b) che la libertà invocata dal Parlamento europeo è la libertà di fare quello che si vuole (cosa che, se coerentemente appli-

cata, rende impossibile anche la convivenza); c) che il relativismo e il vitalismo sono, in realtà, violenza soprattutto sui più deboli (i minori) cui la nostra società presenta spesso modelli contronatura; d) che la Lituania (come chiunque non sia allineato) è oggetto di pressioni, diffide, ricatti che dimostrano la contraddizione del relativismo (a parole professato), il quale consente di fare solo ciò che esso propugna; e) che le pressioni sulla Lituania sono la prova della denegata autodeterminazione invocata a ogni piè sospinto.

Grato per l'attenzione, Le porgo i migliori saluti.

**Felice Covassi**

---

## RINGRAZIAMENTO

Giunga un sentito ringraziamento ai sostenitori (talvolta molto generosi) del nostro periodico.

L'attività di apostolato intellettuale che da anni e ininterrottamente svolge «Instaurare», è un dovere; un dovere tanto più grave quanto maggiore è il disorientamento di cui sono vittime, spesso, persino coloro che dovrebbero essere guide sicure.

Pubblichiamo qui di seguito le iniziali del nome e cognome (con l'indicazione della Provincia di residenza e dell'importo inviatoci) degli Amici che, dopo l'uscita dell'ultimo numero di «Instaurare» ci hanno inviato il loro sostegno che è anche incoraggiamento.

Prof. D.C. (Udine) euro 858,80; ing. P.O. (Verona) euro 100,00; prof. G.Z. (Udine) euro 100,00; prof.ssa V.S. (Vicenza) euro 30,00; prof. B.G. (Udine) euro 30,00; prof. M.B. (Cosenza) euro 20,00; sig. G.C. (Udine) euro 30,00; dott. A.A. (Ferrara) euro 30,00; sig.a R. Di M. (Udine) euro 50,00; avv. P. De S. (Frosinone) euro 50,00; prof. J.M. C. (Madrid) euro 50,00; sig. R.R. (Varese) euro 10,00; prof. B.M. (Buenos Aires) euro 350,00.

TOTALE presente elenco euro 1708,80.

## IN MEMORIAM

Il 18 maggio 2011 Iddio ha chiamato a sé il padre Tito S. Centi, O.P..

Padre Centi, domenicano, spese la sua lunga vita terrena per l'apostolato intellettuale (secondo lo spirito e la regola che san Domenico impresse e diede al suo Ordine), per l'attività pastorale, per la diffusione e la pratica della spiritualità domenicana. Fu testimone di fedeltà a Cristo, alla Sua dottrina e alla Sua Chiesa. Tanto che soleva dire (ripetendo una risposta opportunamente data nel 1972 a un ora noto biblista che al termine di un convegno teologico gli disse: «Padre, Lei con le sue idee non farà carriera!») che la sua carriera sarebbe iniziata al cimitero. Padre Centi fu uomo di profonda cultura. Lo prova il fatto che gli fu affidata la direzione della traduzione italiana della *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino, pubblicata in diversi volumi; lo prova, inoltre, il fatto che diresse per lunghi anni la rivista *Rassegna di ascetica e mistica*; lo provano, poi, sia la sua intensa, vasta ed apprezzata attività pubblicistica sia la sua ricercata e, talvolta, temuta (un Arcivescovo «progressista», di non sicura dottrina, gli proibì di incontrare gli studenti di una Scuola superiore durante una missione al popolo in una città del Nordest) predicazione in molte regioni italiane. Padre Centi era uomo di fede robusta, quella che non vacilla di fronte alle prime difficoltà. Predicò e insegnò con coraggio, anche quando trovò ostacoli frappostigli da autentici apostati all'interno della Chiesa. Il suo amore a Dio, alla Chiesa e al bene delle anime lo indussero ad «esporsi», collaborando con responsabilità anche ad iniziative erroneamente ritenute «polemiche». Per esempio, collaborò al volume *Eutanasia del Cattolicesimo?* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990) con l'intento di contribuire a difendere le pecore dai «lupi» rapaci. Prese posizione, inoltre, contro taluni Catechismi pubblicati con l'appro-

vazione e/o per iniziativa di talune Conferenze Episcopali. Curò la pubblicazione del *Catechismo del Concilio di Trento* per aiutare cristiani e uomini di buona volontà a resistere all'offensiva «modernista» sferrata all'interno della Chiesa. Collaborò per anni con il nostro periodico e partecipò ai convegni di Madonna di Strada.

Raccomandiamo la sua anima alle preghiere di suffragio dei Lettori e l'affidiamo, con fiducia, alla misericordia di Dio.

\* \* \*

Il 25 giugno 2011, dopo lunga militanza cattolica, si è presentato al cospetto di Dio Juan Bms. Vallet de Goytisolo, giurista di fama internazionale, filosofo del diritto, membro e presidente emerito della Real Academia de Jurisprudencia y Legislación e membro della Real Academia de Ciencias Morale y Políticas del Regno di Spagna.

Dedicò la sua vita all'attività professionale (esercitò il notariato in Madrid), allo studio (è autore di molte opere giuridiche, politiche, morali, filosofiche) e all'attività di apostolato intellettuale che intraprese, sostenne, animò fondando la rivista «Verbo» di Madrid (della quale fu direttore e della quale è uscito nello scorso mese di aprile il n. 493-494) e, soprattutto, la Fondazione Speiro, che divenne anche casa editrice.

Attraversò il Novecento senza cedere a compromessi, tenendo alta la bandiera del cattolicesimo politico insieme con un gruppo di intellettuali che, per la Spagna, sono punti di riferimento culturale e morale.

Non gli mancarono in vita riconoscimenti anche da parte di chi non condivideva la sua dottrina e le sue posizioni. In diverse Università, anche straniere, si scrissero tesi di laurea sul suo originale e classico pensiero giuridico; gli furono dedicati otto grossi volumi di Studi in onore, cui colla-

borarono qualificati studiosi di tutto il mondo; ebbe la ventura di poter leggere saggi a lui dedicati: monumentale è il libro di quasi ottocento pagine di E. Cantero, *El concepto del Derecho en la Doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo* (Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000), recensito ampiamente anche da «Instaurare» con un saggio di don Dario Composta (n. 1-2 / 2001). In Italia è uscito, recentemente, il volume *Il realismo giuridico di Juan Bms. Vallet de Goytisolo* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011) di cui è autore lo stesso Estanislao Cantero, profondo conoscitore del pensiero e della figura di uno dei grandi giuristi del nostro tempo.

Persona umile, semplice e nobile nei modi, coerente, profondamente religiosa, apprezzò anche l'attività di «Instaurare».

Affidiamo la sua anima alla misericordia di Dio e alle preghiere di suffragio dei Lettori.

### INSTAURARE

**omnia in Christo**

periodico cattolico culturale religioso e civile  
fondato nel 1972

#### Comitato scientifico

Miguel Ayuso, (+) Dario Composta,  
(+) Cornelio Fabro  
Pietro Giuseppe Grasso, Félix Adolfo Lamas,  
Francesco Saverio Pericoli  
Ridolfini, Wolfgang Waldstein, (+) Paolo Zolli

**Direttore:** Danilo Castellano

**Responsabile:** Marco Attilio Calistri

Direzione, redazione, amministrazione  
presso Editore

Recapito postale:

Casella postale n. 27 Udine Centro  
I - 33100 Udine (Italia)

C.C. Postale n. 11262334  
intestato a:

*Instaurare omnia in Christo* - Periodico  
Casella postale n. 27 Udine Centro  
I-33100 Udine (Italia)

Editore:

Comitato Iniziative ed Edizioni Cattoliche  
Via G. da Udine, 33 - 33100 Udine

Autorizzazione del Tribunale  
di Udine n. 297 del 22/3/1972  
Stampa: LITO IMMAGINE - Rodeano