

Il Libro della Settimana

Prezzo

€ 18,90

Pagine

192



Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

Alberto Caturelli

[]

Alberto Caturelli è nato nel 1927 a Villa del Arroyito, nei pressi della città argentina di Córdoba, e ha conseguito il dottorato in Filosofia nell'università della medesima città. Tra gli anni 1953 e 1993 ha compiuto la sua carriera di professore nella storica «casa de Trejo», la prima università argentina e la quarta d'America. È Investigador Superior del Conicet-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, il principale organismo dedicato alla promozione scientifico-tecnologica in Argentina. Nel 1983 ha conseguito il Premio Consagración Nacional en Filosofía. È dottore *honoris causa* di varie università e membro delle redazioni di riviste filosofiche nazionali e internazionali. In Argentina ha organizzato il primo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, nel 1979, e i Congresos Católicos Argentinos de Filosofía, negli anni 1981-1999. È membro di una ventina di società e accademie, nonché membro onorario della Pontificia Accademia Pro Vita.

Divide il suo tempo tra la famiglia — è padre di otto figli — e lo studio: ha pubblicato una quarantina di volumi e circa cinquecento articoli, tradotti in numerosi paesi, Italia compresa; nella nostra lingua è possibile leggere, per esempio, i seguenti libri: *Pluralismo culturale e sapienza cristiana* (Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1966); *Il Nuovo Mondo riscoperto. La scoperta, la conquista, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale* (a cura di Pier Paolo Ottonello, Ares, Milano 1992); *Due, una sola carne. Metafisica, teologia e mistica del matrimonio e della famiglia*, (a cura di P. P. Ottonello, Ares, Milano 2006); e *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità* (a cura di P. P. Ottonello, Ares, Milano 2008).

L'opera, originata da una conferenza, è stata edita per la prima volta nel 1985; l'edizione italiana è a cura del dr. Oscar Sanguinetti, di Alleanza Cattolica, autore e curatore di vari importanti studi di storia dedicati principalmente al tema delle insorgenze antinapoleoniche nel periodo 1796-1815 in Italia; Sanguinetti è altresì direttore dell'ISIIN, l'Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale, che pubblica la rivista telematica *Annali Italiani. Rivista di studi storici* (www.identitanazionale.it), nonché editore e direttore della rivista sempre telematica *Cultura&Identità on line. Rivista di studi conservatori* (www.culturaeidentita.org).

* * *

Nella *Premessa* (pp. 9-30) e nella *Nota editoriale* (p. 31) lo stesso Sanguinetti offre anzitutto le coordinate essenziali sull'autore e sul testo, il quale viene inserito nella storia delle varie critiche al liberalismo. Importante è il passaggio in cui lo studioso si chiede se non sia oggi fuori luogo una critica al liberalismo, quando molte forze autoqualificantesi liberali sono oggi fra le migliori alleate dei conservatori quando non dei contro-rivoluzionari. Afferma Sanguinetti: «[...] ai nostri giorni, in presenza di critici ben più oltranzisti [dei liberali] non solo del cattolicesimo, ma anche del senso religioso e dello stesso senso comune, può parere fuori luogo una critica "forte", "senza se e senza ma", al liberalismo. Anzi i liberali, per più di un motivo, appaiono spesso degli utili compagni di strada dei conservatori e di chi difende le ragioni dell'ordine naturale e professa una visione teistica della vita. E che quindi sia quanto mai opportuno porre la sordina alla critica dell'ideologia liberale.

«Se si astrae dal piano politico-elettorale in senso stretto, dove, in assenza di alternative "pure" — o più spesso, oramai, di alternative tout court —, è ovvio che il credente può porre meno distinguo, questa osservazione appare pertinente. È un fatto che le dottrine sociali ed economiche riconducibili al liberalismo, nonostante i parecchi presupposti erronei e le svariate derive amorali e socialmente corrosive, evidenziano più di un punto di contatto con la dottrina sociale della Chiesa come pure con i canoni del conservatorismo: per esempio quando si parla di "Stato minimo"; di difesa delle libertà individuali contro la massificazione totalitaria delle democrazie "avanzate" e secolariste; di diffusione della proprietà privata e di libertà di educazione; di anticomunismo e di antisocialismo, oppure di "diritti umani fondamentali". È un fatto altresì che molti liberali "non ideologici" collaborano, e non da ieri, con i cattolici nelle battaglie pro life, per la scuola libera e nella difesa dell'istituto familiare.

«Tuttavia — prosegue Sanguinetti —, occorre tenere presente due fatti decisivi che spiegano l'attualità di una critica all'ideologia liberale alle soglie del terzo millennio cristiano. Il primo [...] è che il crollo di una buona parte dei regimi del "socialismo reale" ha inflitto un duro colpo e imposto un passo indietro alle spinte delle ideologie politiche più radicali. [...]

«Il secondo fatto [...] è che non di rado, dal coté liberale e da think tank d'ispirazione cattolica soprattutto nordamericani — spesso in buona fede —, come pure da parte di esponenti liberal parzialmente "convertiti" al realismo e nemici dell'ideologismo, sono formulate tesi e avanzate proposte operative che non mantengono le giuste distinzioni. Anzi, pare non erroneo identificare una tendenza, un trend, inteso a riconciliare o ad assimilare la dottrina sociale della Chiesa alle dottrine socio-economiche dei liberali, un trend che pare assolutamente abusivo» (pp. 24-26). Dunque: se operativamente la domanda principale del cattolico è trovare punti di contatto, magari limitatissimi — penso ai movimenti femministi che iniziano ad alzare la voce sulla pratica barbara dell'utero in affitto —, con il maggior numero di persone possibile per salvaguardare il buono esistente (esigenza conservatrice) e su di esso far leva per riformare il male esistente (esigenza instaurativa); è dovere del cattolico conoscere la dottrina sua *in primis* e dei suoi compagni di strada *in secundis*, perché solo il pensiero ispirato dalla dottrina della Chiesa è integralmente coerente con il senso comune e con i dati della legge naturale, mentre i compagni di strada, anche i migliori — spesso senza saperlo e volerlo —, risentono in misura maggiore o minore della Rivoluzione, dello spirito di rivolta metafisico, del morbo spirituale che nell'arco di qualche secolo ha ucciso la civiltà occidentale e cristiana.

* * *

Nel Capitolo I si tratta dell'*Origine e natura del liberalismo* (pp. 33-74). Caturelli fa presente come, per grandi linee, sia «[...] generalmente accettato che "liberalismo" designi in qualche misura l'autosufficienza dell'uomo e del suo mondo o, il che è lo stesso, una certa indipendenza della ragione individuale nei confronti della Rivelazione. E così pure che nell'ordine politico-sociale esso si manifesti nel godimento delle "libertà" individuali garantite dallo "Stato di diritto", anch'esso, nell'ordine che gli è proprio, autosufficiente» (p. 36).

Tale negazione della relazione con Dio viene ripercorsa da Caturelli attraverso i suoi primordi nel nominalismo del filosofo inglese Guglielmo d'Occam (1280/1290-1349), nell'averroismo per esempio del francese Giovanni di Jandun (1280/1285-1328), in Marsilio da Padova (1275/1280-1342/1343) e in Nicola di Autrecourt (1295/1298-1369), che vanno a creare fratture nei vari comparti dell'essere che circonda l'uomo, lasciandolo sempre più «libero» da influssi che provengano da Dio oppure dalla realtà, sempre da Dio creata e ordinata: si nega la relazione ordinata fra conoscenza e verità, fra fede e ragione, fra Chiesa e Stato.

Con il protestantesimo tali fratture sono «risolte» a favore di una visione religiosa, ma in ciò commettendo l'errore uguale e contrario del pelagianesimo e del suo figlio ideale, il liberalismo appunto: dichiarare l'inconciliabilità dei vari ambiti del mondo naturale fra loro e di tutti con Dio: «Sul piano teologico, Lutero [Martin, 1483-1546], Calvino [Giovanni, 1509-1564] e gli altri esponenti protestanti sono stati coerenti, anche se ciò appare paradossale — e così è di fatto —, perché l'affermazione iniziale secondo cui la libertà è afflitta da una infermità costitutiva, ha reso questa stessa libertà del tutto autonoma nel suo proprio ambito, un ambito nel quale il potere temporale raggiunge la sua piena autosufficienza» (p. 47); Lutero e Calvino ne parlano male, François-Marie Arouet detto Voltaire (1694-1778) e Immanuel Kant (1724-1804) ne parleranno bene: entrambi i gruppi stanno o cadono premettendo al proprio discorso tale necessaria separazione.

«Tenuto conto che la libertà [...] è una facoltà della ragione, che risiede nella volontà come soggetto proprio, e, dato che intelligenza e volontà concorrono nell'atto libero, la libertà comporta innanzitutto di essere determinata dal bene, oggetto necessario della volontà. A sua volta, la libertà, sia come facoltà di agire o di non agire (libertà di esercizio), sia come facoltà di fare questo oppure quello (libertà di specificazione), si attua come mezzo in ordine al bene, che è il fine proprio della volontà. Da qui deriva che la possibilità di peccare è un difetto della libertà, e che quest'ultima non consiste in una sorta di scelta ineluttabile fra bene e male.

«Al contrario, se si parte dall'autosufficienza dell'ordine temporale istituita dall'illuminismo e dallo spirito borghese, e si tiene conto dell'"allontanamento" del Dio cristiano, sostituito dall'anonimo Architetto, la libertà si trasforma in necessità cosmica, negando così se stessa, oppure si fa libertà assoluta, trasformandosi da mezzo in fine. Questa libertà "legata" a nulla — cioè "ab soluta", ovvero "soluta ab", "sciolta da" — esprime la piena autosufficienza di un mondo in cui l'uomo si trasforma nel proprio Demiurgo» (p. 54).

La conseguenza sociale più eclatante di tale approccio è che la legge non esprime più un ordine metafisico oggettivo che l'intelligenza deve riconoscere, bensì l'arbitrio di un «volontà generale», paradossalmente frutto di libera convenzione tra gli individui ma capace di obbligare e costringere chi si rifiuta di seguirla, perché volontà del Popolo, ultima istanza dell'autorità e come tale — di fatto quando non di diritto — infallibile. Liberalismo e marxismo sono parenti, entrambi frutti della stessa pianta rivoluzionaria — e solo apparentemente il primo ha pretese meno assolutiste del secondo. Papa Leone XIII (1878-1903) identificherà, all'interno dell'ideologia liberale, tre gradi principali: «[...] liberalismo estremo, liberalismo moderato e liberalismo molto moderato.

«Il primo presuppone la piena sovranità della ragione che "[...] considera se stessa il sommo principio, la fonte e l'unico giudice della verità": questi liberali "[...] pretendono nella vita pratica non esservi potere divino, a cui si debba obbedire, ma ognuno essere legge a se stesso"» (pp. 72-73); vi sono poi vari padri del liberalismo che, «[...] a partire da Locke [John, 1632-1704], accettano che la ragione abbia dei limiti e persino che esista una legge eterna, però [...] "[...] quanto alle leggi che ci vengono da Dio manifestate per altra via che per quella della naturale ragione, negano risoluti l'uomo libero vi si debba sottomettere"» (p. 73). «Infine, esiste il liberalismo molto moderato, professato da coloro che non vogliono rinunciare alla fede cristiana e che respingono — o, almeno, così credono — tutto ciò che è contrario alla Rivelazione: costoro sostengono, dice il Papa, di "[...] doversi a norma delle divine leggi regolare la vita e i costumi dei privati, non già dello Stato e nelle cose pubbliche essere lecito passare sopra ai voleri di Dio, né punto badarci nel fare leggi. Di qui l'essiziale conseguenza della separazione tra Stato e Chiesa"» (p. 74).

«Sia il liberalismo estremo (quello ateo), sia il liberalismo moderato (quello deistico), sia il liberalismo molto moderato (quello sedicente “cristiano”) ammettono l'esistenza di uno spazio, ovvero l'ordine temporale, in cui l'uomo non dipende da nulla: il primo perché nega l'esistenza di un ordine che trascende quello temporale; il secondo perché lo ignora e il terzo perché lo separa: in pratica, il risultato è lo stesso» (p. 74).

Queste riflessioni fanno intendere come il liberalismo non sia «[...] solo un regime politico o economico [...] ma una visione del mondo» (p. 47), quindi anche una teologia, che sta alla base di quelli.

Nel capitolo II, *Il cosiddetto «liberalismo cattolico»* (pp. 75-87), Caturelli prende in esame la dottrina secondo cui, «se i cattolici non vogliono essere in ritardo in campo politico e sociale, [...] occorre che essi divengano parte integrante di quella Rivoluzione francese [1789] che ha generato la società moderna e che si affrettino a conciliare cattolicesimo e democrazia liberale, proclamando l'uguaglianza politica, la libertà religiosa — accantonando il “pesante giogo” dello Stato, di cui parla Lamennais [Félicité-Robert de, 1782-1854] — e, quindi, sostenendo la tesi della “libera Chiesa in libero Stato”, che è una nuova formula per esprimere la separazione fra l'ordine naturale-temporale e l'ordine soprannaturale» (p. 78).

Certamente, la presenza di condizioni — l'«ipotesi» — che rendono l'incarnazione della verità — la «tesi» — nella società progressivamente difficile è un fatto con il quale è necessario confrontarsi; diverso è il discorso liberale, che nel fallimento della società cristiana medievale non vede ciò che esso è — un fallimento, appunto — bensì una conquista, o perlomeno un fatto non reversibile.

Nel capitolo III (*Riflessioni critiche*, pp. 89-139), il Nostro attacca anzitutto il liberalismo che cerca di arruolare il cristianesimo alla propria causa. Per esempio l'economista svizzero-tedesco Wilhelm Röpke (1899-1966) fa divenire il liberalismo l'incarnazione nel temporale del cristianesimo, tanto da poter dire che «un buon cristiano è un liberale che non sa di esserlo» (p. 91). Tale posizione è completamente fuori strada, «[...] dal momento che ritiene che il cristianesimo non abbia nulla a che fare con l'ordinamento giuridico-politico, o ordine umano temporale, un'affermazione, questa, che ferisce in essenza il mistero dell'Incarnazione del Verbo, il quale ha assunto, con la natura umana, tutto l'ordine temporale, per cui nulla rimane che non sia sacralizzato in Lui. E, all'estremo opposto, sancire la separazione totale dei due ordini, facendo del cristianesimo qualcosa di puramente angelico, equivale a dichiarare che l'ordine temporale è totalmente profano» (p. 91).

Certo, il liberale non arriva agli eccessi propri al marxista quando parla di «democrazia», «massa», «libertà»: tuttavia «un buon liberale antimarxista, della cui sincerità non è lecito dubitare, è come un padre in conflitto con suo figlio, che però è stato lui a mettere al mondo» (p. 94), perché le due forme di democrazia — liberale e marxista — giacciono sullo stesso presupposto della concezione atomistica e individualistica della società: un uomo «libero» non può infatti tollerare di essere «circondato» da relazioni «obbligate» quali sono famiglia, comune, provincia, e così via. Privato di tale concretezza relazionale, l'uomo è ridotto a un numero fra altri: «alla concezione inorganica della società corrisponde un tipo di rappresentanza fondato sull'equazione “un uomo = un voto”. Quando devo votare, costretto dalla legge positiva del sistema politico di cui sono parte, so di votare per delle persone — le meno cattive e le meno incompetenti possibili —, che però non rappresenteranno la mia famiglia, né l'insieme delle famiglie — il mio comune o la mia provincia o la mia associazione professionale o la mia impresa —, ma rappresentano, soprattutto, un partito politico che è il correlato logico della concezione individualistica della società. Perciò, tanto la “democrazia” liberale, quanto la “democrazia di massa” non sono rappresentative e sono, in verità, antidemocratiche, in quanto non sono organiche, bensì inorganiche, perché entrambe ignorano le gerarchie naturali della società. Al contrario, la vera democrazia, come regime legittimo di governo, è gerarchica — perché protegge l'uguaglianza civile e la libertà, salvandole dal livellamento innaturale — e anti-liberale» (p. 102-103).

Proprio l'autorità difende l'autentica libertà, perché ministero derivante dall'alto, che ne costituisce contemporaneamente la fonte e il limite, proprio come Dio, che è l'«autore» della creazione, e quindi ha su di essa «autorità» buona e sapiente.

Dio è il vertice dell'autorità, ma la natura rivela vari gradi, o istanze, di essa: «Le società in cui si raggruppano gli esseri umani, come la famiglia, il comune, la regione, la provincia, la società civile, si dispongono secondo una scala gerarchica, che si diparte dalle società minori [...], come la famiglia, e va fino alla comunità politica» (p. 119).

Contro qualsiasi visione dell'uomo come monade slegata dagli altri, Caturelli porta l'evidenza che «vivere in società non dipende da una libera scelta dell'uomo, né è un contratto stipulato nel tempo: l'uomo è precisamente in grado di stipulare contratti, impliciti o espliciti, perché è originariamente sociale e lo è per natura» (p. 121), a partire dalla famiglia (cfr. pp. 121-125) per arrivare fino alla società politica (cfr. pp. 127ss). In tutte le società, quindi, agisce l'autorità come principio unitario del tutto, e l'obbedienza come corretta risposta delle parti.

* * *

Sanguinetti ha inserito in appendice un prezioso documento, la *Lettera pastorale che i vescovi dell'Ecuador riuniti in Concilio Provinciale indirizzano ai loro fedeli diocesani*, del 1885 (pp. 141-179), il quale, al di là degli elementi contingenti, è un esempio del tenore di altri analoghi pronunciamenti delle autorità ecclesiastiche del periodo. La lettera pastorale distingue anch'essa i tre gradi del liberalismo — radicale, moderato e «cattolico» —; la descrizione del primo è quanto mai d'attualità: «I fautori del liberalismo radicale adottano questa formula: “Ecclesia in Statu”, “La Chiesa nello Stato”. Con ciò vogliono dire che nelle società umane lo Stato, cioè il governo civile e temporale, i gabinetti, le camere e i parlamenti rappresentano, e sono, il potere più elevato, l'autorità suprema, il diritto assoluto. Non vi è potestà, in cielo e in terra, superiore o uguale a quella dello Stato: lo Stato è la norma suprema e il criterio ultimo della moralità; non vi sono diritti se non quelli che esso vuole concedere, né obblighi se non quelli che esso impone; qualunque altra società, senza eccezione per la Chiesa, deve ricevere dallo Stato le condizioni della sua esistenza e le leggi della sua conservazione o scioglimento. Tuttavia, siccome questa supremazia assoluta del potere civile è la fedele espressione e il risultato finale del movimento continuo e dell'incessante progresso dei popoli, ne consegue che lo Stato non può, né deve riconoscere alcunché di immutabile fra le cose umane, se non che esse devono obbedire a questo moto fatale e necessario, spinto avanti dalla volontà sociale. Posto in questa prospettiva, il liberalismo nega alla Chiesa ogni

*specie di preminenza, le nega il suo status di società perfetta e indipendente e la considera come qualunque altra società inferiore sottomessa allo Stato, da cui deve ricevere tutta la sua esistenza morale. Da cui si conclude che se la vita pubblica della Chiesa dipende esclusivamente dal beneplacito dello Stato, solo allo Stato compete di determinare la natura e l'estensione dei diritti della Chiesa medesima e di pronunciare in tale materia un giudizio senza appello» (pp. 149-150). Evidente l'attualità del testo, se si pensa ai preoccupanti casi, in Europa e in America, di limitare l'ambito della libertà di coscienza perché si ritiene inconcepibile che alcuni non riconoscano il «diritto» per esempio all'aborto e al matrimonio same sex (cfr. per esempio Massimo Introvigne, *Niente fiori per nozze gay? Non puoi fare il fiorista*, in *La nuova Bussola Quotidiana*, 25-2-2015).*

* * *

Papa Francesco ha dedicato nel novembre 2013 una serie di omelie — tenute durante la celebrazione della Messa nella Casa di Santa Marta — ai temi del nuovo totalitarismo, del pensiero debole che si fa pensiero unico e che impedisce ai cristiani di esprimere e annunciare la propria fede. Il 18 novembre la lettura del giorno, presa dal *Primo Libro dei Maccabei*, ha mostrato «uomini perversi» (1 Mc. 2,44) che vogliono spingere gli israeliti ad allearsi con dei potenti, i quali tuttavia sono dei nemici di Dio. Tale alleanza non è innocua: «[...] accadono le conseguenze. Hanno preso le abitudini dei pagani, poi un passo avanti: il re prescrisse in tutto il suo regno che tutti formassero un solo popolo e ciascuno abbandonasse le proprie usanze. Non è la bella globalizzazione dell'unità di tutte le Nazioni, ognuna con le proprie usanze ma unite, ma è la globalizzazione dell'uniformità egemonica, è proprio il pensiero unico. E questo pensiero unico è frutto della mondanità». È quello che viene chiamato con l'espressione «nuovo ordine mondiale», e che la Bibbia definisce come «abominio di devastazione» e come adorazione d'idoli. «Questo succede anche oggi?», si è chiesto il Pontefice. E ha risposto: «Sì. Perché lo spirito della mondanità anche oggi c'è, anche oggi ci porta con questa voglia di essere progressisti sul pensiero unico». Nel brano del *Primo Libro dei Maccabei* si legge che «se presso qualcuno veniva trovato il Libro dell'Alleanza e se qualcuno obbediva alla Legge, la sentenza del re lo condannava a morte» (1 Mc. 1,57). «E questo— afferma il Papa — l'abbiamo letto sui giornali, in questi mesi» (cfr. per esempio testi e contesto in *Contro il «Padrone del mondo»*. *Papa Francesco da Benson a Chesterton, Cristianità* 371/2014). Il testo di Caturelli permette proprio di ricostruire magistralmente la genesi dei nuovi giacobini, ossia i «liberali radicali», all'azione oggi in Occidente — e così anche di aiutare tutti i liberali con cui si fa un pezzo di strada insieme a prendere coscienza e distanza dalle loro errate premesse.

Ignazio Cantoni

Alberto Caturelli, *Esame critico del liberalismo come concezione del mondo*, trad. it., premessa e cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2015, pp. 192, € 18,90