

MINERVA STUDI



BIBLIOTECA DEL SENATO "GIOVANNI SPADOLINI"

# IL SUICIDIO DELL'OCCIDENTE

*a cura di*  
Marcello Pera

*Con saggi di*  
Card. Angelo Bagnasco, Eugenio Capozzi,  
Raimondo Cubeddu, Don Samuele Cecotti,  
Giovanni Catapano, Alfredo Mantovano  
e Domenico Airoma

**RUBETTINO**

© Senato della Repubblica

© 2024 - Rubbettino Editore

88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10  
tel (0968) 6664201 - [www.rubbettino.it](http://www.rubbettino.it)

# Indice

Introduzione  
Il tarlo dell'Occidente  
MARCELLO PERA

7

Con l'affievolirsi del cristianesimo  
è diventata problematica anche l'umanità  
CARD. ANGELO BAGNASCO

21

L'arma del suicidio. La laicità  
MARCELLO PERA

35

I diritti snaturati nell'età del relativismo  
EUGENIO CAPOZZI

59

La modernità è figlia del cristianesimo?  
RAIMONDO CUBEDDU

91

Il liberalismo è compatibile col cristianesimo?

DON SAMUELE CECOTTI

113

Argomenti neoagostiniani contro il secolarismo

GIOVANNI CATAPANO

145

La cultura della morte. Il caso Indi

ALFREDO MANTOVANO

175

L'Occidente non è pronto al sacrificio

DOMENICO AIROMA

185

# La modernità è figlia del cristianesimo?

RAIMONDO CUBEDDU

## 1. *Due anime incompugnibili*

LA TESI CHE INTENDO SOSTENERE È 1: che per quanto il cristianesimo abbia per secoli modellato la storia, la cultura, le arti e i costumi dell'Occidente, parte della modernità non è sua figlia; 2: che col passare dei secoli la modernità, che ai suoi esordi si era caratterizzata con il diritto riconosciuto a ognuno di cercare di migliorare la propria condizione e, dunque, con un ampliamento della libertà individuale, si è trasformata nell'odierna diffusa credenza che l'esercizio di qualsiasi libertà e la realizzazione di ogni aspettativa debbano essere regolati dalla politica.

In quanto liberale, questo esito della modernità non mi piace; e mi chiedo se sia il risultato dell'idea liberale di libertà o piuttosto della diffusione di un'altra idea del tutto diversa: la credenza che il principale compito della politica sia di realizzare quelli che vengono definiti "diritti" e "giustizia sociale", mediante l'attribuzione all'azione governativa non del compito di tutelare il *diritto* e la sua certezza, ma di regolare la libertà di scambio sottoponendola al *primato dell'etica*, in tutte le sue diverse e contrapposte varietà, cristiane o laiche che siano.

Ciò mi induce anzitutto a domandarmi se il cristianesimo sia in grado di offrire una via d'uscita condivisa alla crisi politica, culturale e sociale che stiamo attraversando. E se veramente

ne abbia compreso origini e motivazioni. Ammetto di essere perplesso. Anche se ciò non mi impedisce di provare ammirazione per la determinazione con la quale Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sono riusciti a richiamare l'attenzione di credenti e di laici sulla questione dell'identità occidentale, mi chiedo se l'insuccesso dei loro sforzi non sia connesso alla peculiarità della soluzione proposta: l'Occidente deve tornare a ispirarsi ai valori cristiani.

In quella che chiamiamo modernità convivono, fin dalle sue origini, due anime incompatibili: quella che tende alla realizzazione di un'associazione civile e politica fondata sulla convivenza tra le aspettative e le libertà individuali (*nomocrazia*) e quella che invece tende alla realizzazione di finalità diverse che comunque trascendono la dimensione della libertà individuale (*teleocrazia*)<sup>1</sup>.

La tensione fra queste due anime – quella che viene definita la crisi della «tarda modernità»<sup>2</sup> – esplose nel momento in cui ci si avvede che pure la libertà individuale ha conseguenze inintenzionali e che, in società sempre più complesse e differenziate, la conoscenza di cui dispongono i politici è sempre meno efficace nel fronteggiare il frenetico susseguirsi e l'ampiezza dei cambiamenti. E quando si tocca con mano che la capacità dei governi (sovente sollecitati da gruppi di pressione) di accelerare o di rallentare il cambiamento e di regolarne la distribuzione del peso sociale è limitata anche dal fatto che tra il possedere le doti per vincere delle elezioni democratiche e il saper ben governare il rapporto è soltanto casuale. Ciò rende particolarmente inutili le ideologie

<sup>1</sup> Cfr. M. Oakeshott, *Lezioni di storia del pensiero politico* (2006), Jouvence, Milano 2021.

<sup>2</sup> Cfr. S. Belardinelli, *Sillabario per la tarda modernità*, Cantagalli, Siena 2012. Ragioni di spazio mi impongono di non far cenno agli altri e importanti studi sul tema.



politiche del passato e impone di ripensare molti dei loro assunti fondamentali, compreso quello secondo il quale l'esercizio della libertà individuale non ha conseguenze indesiderate.

In questa situazione, anche il liberalismo contemporaneo sconta la mancanza di una risposta esauriente alla domanda: quanta diversità e quanta libertà può tollerare un sistema per poter ben funzionare<sup>3</sup>? La questione è cruciale. Infatti, un'eccessiva diversità produce elevati "costi di transazione" (ovvero quei costi in termini di impegno, di risorse e di tempo necessari per passare da una situazione a un'altra), riduce l'efficacia delle scelte collettive, incrementa la conflittualità sociale. Ciò finisce col generare incertezza, disincentivare comportamenti cooperativi strategici e trasmettere all'intera società uno stato di sfiducia nel futuro e di malessere che produce comportamenti *free-riding* che ne possono provocare il declino. Esattamente ciò a cui stiamo assistendo!

Mi sono chiesto quale sia stato il contributo, sia pure involontario, dei pensatori liberali a questo stato di cose, che si può riassumere in quel motto "vogliamo tutto e subito" che, dalla fine degli anni Sessanta del Novecento, caratterizza la nostra epoca e che diffonde la sensazione che quella occidentale sia (come aveva teorizzato Jean-Jacques Rousseau due secoli prima) una civiltà malata fin dalle sue radici. Ebbene, non me ne viene in mente nessuno.

È per questo che mi sento di sfidare chiunque a trovare tracce, sia pure snaturate, del pensiero di Ludwig von Mises, di Friedrich A. von Hayek, di Raymond Aron, di Karl R. Popper, di Michael Oakshott, di Milton Friedman, di Gary Becker, di

<sup>3</sup> Una questione sulla quale, in riferimento alla popperiana teoria della "società aperta", si sofferma M. Pera in *Quarant'anni dopo*, in *Popper. Una questione aperta*, a cura di A. Lo Presti, Armando, Roma 2022.

James M. Buchanan, di Ronald Coase (ovvero di alcuni tra i principali esponenti del liberalismo classico contemporaneo) nei tanti teorici del relativismo gnoseologico ed etico, del pacifismo imbecille, del “meglio rossi che morti”, del consumismo sfrenato, del femminismo rivoluzionario, delle teorie di *gender* e della relativa fluidità, dell’empatismo, del “gretismo”, della decrescita felice, del politicamente corretto, della *cancel culture* e di quella *woke*, degli eco-fondamentalisti apocalittici, ecc.

Ciò mi porta inoltre a osservare che quei liberali non volevano “liberarsi dalla religione” e che, quantunque fossero convinti che la società che auspicavano *potesse non fondarsi* su una religione rivelata, o su una religione civile, credevano che la religione fosse una componente della vita degli individui e del costume sociale che comunque meritasse rispetto, e della quale la politica doveva tener conto. Ma mi induce anche a pensare che sulla trasformazione delle aspettative che inizia con la diffusione della psicanalisi, della musica giovanile moderna, della televisione e delle lavatrici, delle droghe, della credenza della liceità dell’aborto, insomma del “Sessantotto”, ebbero più influenza i Beatles, la musica rock, Woodstock, ecc. che i pensatori prima menzionati. Di conseguenza, sfido chiunque a trovare un sessantottino che fosse un loro lettore “convertito”. Le opere principali di quei liberali sono precedenti alla teologia della liberazione, a quelle di Wilhelm Reich, di Herbert Marcuse, di Theodor Adorno, di Jacques Lacan, di Jacques Derrida, di Michael Foucault, di Frantz Fanon, di Serge Latouche, di Thomas Piketty, ecc. E sono estranee ai cultori dei miti di Mao, di Fidel, del Che, cui si potrebbero aggiungere tanti altri accomunati da un adolescenziale velleitarismo che riduce l’eredità occidentale a un’infame gomorra.

Al tentativo di imputare l’attuale tendenza al suicidio dell’Occidente alla degenerazione della teoria del mercato (un’istituzione

comunque imperfetta) e delle libertà individuali degli austriaci e dei chicaghiani, rispondo quindi con un risoluto *no!* Ritengo che quella tendenza sia il risultato più o meno inintenzionale dell'imporsi di una concezione della vita e dei rapporti sociali che non può essere attribuita alla diffusione e alla degenerazione delle idee liberali, ma di idee diverse tutte accomunate dal risentimento nei confronti tanto del cristianesimo, quanto del liberalismo. E dal desiderio di liberarsi di entrambi.

Sono del parere che l'attuale situazione di disagio e di smarrimento è principalmente figlia della credenza che la politica sarebbe riuscita a eliminare o a ridurre l'umana condizione di incertezza realizzando sia ogni aspettativa dotata di una plausibilità sociale ed etica, sia quella pace sociale, quella giustizia distributiva e quell'identità culturale e di valori che avrebbero reso la società giusta, buona e degna di essere vissuta. E mi spiace – perché è un errore, perché è foriero di peggiori disgrazie – che la Chiesa cattolica non corregga quel giudizio consegnato all'*Index Librorum Prohibitorum* del 1948, che condanna il liberalismo come una «peste morale»<sup>4</sup>, di fatto alleandosi con socialisti di varia natura e tanti autorevoli cristiani che persistono in analoghe imprecazioni.

## 2. *Una concezione non cristiana della politica*

Nonostante la gran mole di studi sul tema, la modernità rimane un fenomeno complesso, per molti versi controverso e di difficile definizione. La tesi secondo la quale nel suo insieme sia figlia del cristianesimo, una sorta di teologia politica che si fa

<sup>4</sup> Cfr. *Prefazione a Index Librorum Prohibitorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1948, p. viii.

laica, non può essere sostenuta ricorrendo alla sfuggente teoria della *secolarizzazione*. Come invece avviene comunemente.

Se è incontrovertibile che fino all'età del Rinascimento l'Europa sia stata cristiana e che il cristianesimo deteneva anche il monopolio della produzione delle idee, occorre anche chiedersi perché in quel momento tale monopolio si sia infranto. E per trovare risposta non resta che pensare che, sia pure lentamente e in ambiti culturali circoscritti, sia affiorato e si sia imposto un modo di pensare filosofico alternativo *non* cristiano in grado di sopperirne alle sue "manchevolezze": Nicolò Machiavelli in ambito politico e Galileo Galilei in ambito cosmologico.

Questo nuovo modo di pensare – un autentico paradigma – consiste nella *riscoperta dell'epicureismo lucreziano*: una «rivoluzione – come scrive Leo Strauss (noto critico dell'individualismo liberale ma anche sostenitore della necessità di un dialogo tra Atene e Gerusalemme) – che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato»<sup>5</sup>. Questa tesi trova indiretto conforto nelle parole di Benedetto XVI, uno dei più acuti interpreti della crisi del nostro tempo, quando sostiene che l'età moderna ha avuto per lo meno due irriducibili facce: «Non è un caso se la fede in Dio parta da un capo ricoperto di sangue e ferite, da un Crocefisso; e che invece l'ateismo abbia per padre Epicuro, il mondo dello spettatore sazio»<sup>6</sup>. Affermazione nella quale, al di là di un'opinabile interpretazione dell'epicureismo come sazietà e non come frugalità, è possibile cogliere la contrapposizione tra modernità e cristianesimo. In questa prospettiva, la modernità non *sarebbe*

<sup>5</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia* (1953), Neri Pozza, Venezia 1957, pp. 170-171.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio*, Cantagalli, Siena 2018, p. 20.

*il risultato della secolarizzazione del cristianesimo, bensì dell'inaspettata emergenza del paradigma lucreziano ed epicureo, ateo ed edonistico, alternativo a esso*<sup>7</sup>.

Coloro i quali vedono invece la modernità nascere con la Riforma ne forniscono una spiegazione parziale. Infatti, negli stessi decenni in cui Martin Lutero infrange l'unità del cristianesimo (all'interno del quale già da secoli si confrontavano varie anime), avvengono altri eventi cruciali per la configurazione della modernità. Eventi che *non possono* essere ridotti a manifestazioni o a sviluppi del cristianesimo o a una sua secolarizzazione. Tant'è che comunemente, accanto alla Riforma, si ricordano la scoperta delle Americhe, l'opera di Machiavelli, la crisi del sistema aristotelico-tolemaico, la nascita dei primi Stati nazionali, la sostituzione del latino come lingua delle scienze con le lingue "volgari", la stampa, le armi da fuoco, la nascita delle imprese commerciali e bancarie moderne (che aggirano la proibizione dell'usura).

Nel XVII secolo – in quel secolo che il giovane Gottfried W. Leibniz definirà «fertile al tempo stesso di scienza e di empietà»<sup>8</sup> – quando i «compositori» ai quali accenna Oakeshott sono finalmente nati<sup>9</sup>, e a riprova dell'influenza che ormai stava esercitando la riscoperta della cosmologia epicureo-lucreziana, si registrano anche i primi tentativi di renderla compatibile col cristianesimo. Tentativi che abitualmente vengono collegati a Galilei e a Pierre Gassendi, e il cui tratto unificante è la messa in

<sup>7</sup> Maggiori dettagli in R. Cubeddu, *Epicureismo e Individualismo. Per una storia della filosofia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

<sup>8</sup> Cfr. M. Pera, *Agostino, Locke e il crollo dell'Europa cristiana*, in D. Antiseri, M. Pera, *Europa senz'anima? Politica, cristianesimo, scienza*, Scholé, Brescia 2024, p. 142.

<sup>9</sup> Cfr. M. Oakeshott, *La condotta umana* (1975), il Mulino, Bologna 1985, p. 225.

discussione della concezione aristotelico-tolemaica e tomistica del mondo. In questo modo la diffusione dell'epicureismo si confonde e si nasconde in una critica del finalismo aristotelico e influenzerà la nascita e lo sviluppo delle scienze naturali e politiche moderne<sup>10</sup>.

Gassendi, in particolare, è la figura chiave. Egli può essere considerato il primo pensatore che cercò di comporre il dissidio tra la cosmologia cristiana e quella epicureo-lucreziana<sup>11</sup>. Ma, mentre il suo tentativo di porre la scienza moderna su basi non aristoteliche (che Hobbes, il quale gli fu amico, estese ai fondamenti della politica) ebbe successo e sviluppi fecondi, il suo tentativo di conciliare l'epicureismo col cristianesimo non lo ebbe.

L'elenco di coloro che furono influenzati dall'epicureismo è lungo. Lasciando da parte la fortuna dell'epicureismo fra molti esponenti dell'Umanesimo (ad esempio i cosiddetti "edonisti cristiani", Lorenzo Valla, Erasmo) e del Rinascimento, un elenco potrebbe comprendere Michel de Montaigne, Francis Bacon, Spinoza, Hobbes, e poi Pierre Bayle, Bernard de Mandeville, Claude-Adrien Helvetius, Voltaire, David Hume, Cesare Beccaria e Jeremy Bentham. Il loro ruolo nella modernità è ben riconosciuto ed essi svilupparono le idee epicureo-lucreziane in una prospettiva miscredente o agnostica, o decisamente atea, che sovente prende la forma di una critica all'aristotelismo, avvertito come il fondamento del tomismo, in cui trapela una radicale "critica della religione" intesa come tentativo di spiegare il mondo facendo, "cum magno scelere", a meno di Dio: il groziano "*etiamsi deus non daretur*". A essi si potrebbero aggiungere quanti con le dottrine

<sup>10</sup> Cfr. R. Cubeddu, *op. cit.*

<sup>11</sup> E. Piergiacomini, *Amicus Lucretius. Gassendi, il De rerum natura e l'edonismo cristiano*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022.

epicuree (apprese da Cicerone, Agostino e i Padri della Chiesa, piuttosto che Diogene Laerzio o Gassendi) si confrontarono in maniera diversamente critica: Giambattista Vico, Charles-Louis de Montesquieu, Adam Smith, Adam Ferguson, Georg W.F. Hegel, Immanuel Kant, Antonio Rosmini.

La domanda cruciale è se Gesù sia veramente il Cristo, e quindi se la politica o lo Stato possano ignorarlo e reggersi senza fondarsi su una religione rivelata. Dalla risposta iniziano le due anime della modernità. Quella di chi risponde positivamente e quella di coloro che invece elaborarono le tante varianti di quella religione civile che può essere considerata la progenitrice della secolarizzazione. Ecco perché una parte cospicua della modernità, anche se non la più originale, può essere intesa come secolarizzazione di una *teologia politica* cristiana.

Due tendenze emergono. C'è una categoria di pensatori in cui possono essere collocati coloro che oggi vengono definiti liberali classici, e per i quali il governo deve limitarsi a garantire il diritto. E c'è un'altra categoria di pensatori in cui si collocano quanti pensano che lo Stato abbia un fine che trascende gli interessi individuali: i socialisti, gli "scienziati" (quanti trasferiscono nelle scienze sociali la metodologia delle scienze naturali moderne cercando di liberarle dalle credenze metafisiche), gli utilitaristi benthamiani, i *Liberals*, ma pure i teorici della Dottrina sociale della Chiesa. Per quanto si richiamino alla legge naturale tomista, anche questi ultimi, infatti, condividono l'idea che alla politica (vale a dire ai politici) spetti il compito di migliorare le condizioni materiali e spirituali dell'uomo.

Ma pure all'interno del neoepicureismo ateo si delineano due tendenze. La prima, quella che da Mandeville e Hume porta a Mises, ritiene che il benessere individuale e sociale possa essere raggiunto tramite la *libera cooperazione* che avviene nel mercato (ovvero senza l'intervento dei governi), la seconda, quella dell'u-

tilitarismo benthamiano, ritiene invece che il maggior benessere per tutti possa essere conseguito soltanto tramite un intervento della politica.

In questo spartiacque Hobbes è centrale. Non soltanto trasforma la ricerca dell'atarassia e del piacere in quella della pace, ma prende spunto dalla precaria incertezza in cui i primi uomini vivevano nello stato di natura lucreziano (in cui la vita era breve, brutale e miserabile) per trasformarne il terrore della religione nella paura della morte violenta. Passioni dalle quali liberarsi (come dallo stato di natura) per poter vivere in una condizione di pace e di benessere.

Meno di un secolo dopo, con Mandeville, anch'egli ammiratore di Gassendi, si delinea un'ulteriore svolta. Per assicurare il benessere e la pace non è necessario il Leviatano e neanche che gli uomini diventino virtuosi e perseguano la giustizia, ma bastano gli scambi e i commerci; liberi, quantunque non esenti da conseguenze inintenzionali. La teoria epicureo-lucreziana della nascita del linguaggio, del diritto e delle istituzioni sociali dallo scambio di utilità soggettive si trasforma così in una teoria generale dell'azione umana secondo la quale *qualsiasi azione può avere conseguenze che non hanno relazione con le sue motivazioni iniziali*. Una teoria che, nonostante le critiche di Smith<sup>12</sup>, ha profondamente influenzato il liberalismo.

Tant'è che l'idea del miglioramento della condizione umana nella direzione della pace e del confortevole benessere (per raggiungere i quali Hobbes riteneva indispensabile un potere politico assoluto che ne accelerasse il processo occupandosi di fare rispettare i patti, di sedare i conflitti confessionali e di prendere le decisioni politiche) viene recepita da Locke e da Hume e tra-

<sup>12</sup> A. Smith, *La teoria dei sentimenti morali* (1759), BUR, Milano 2014, pp. 559 e ss.



smessa alla tradizione individualistica liberale. I suoi esponenti ritengono, inoltre, che la soluzione hobbesiana sia sostanzialmente inutile (oltre che erronea e dannosa per la libertà individuale) perché l'obiettivo *potrebbe* comunque essere meglio raggiunto in altro modo: tramite il sistema degli scambi.

In questo modo si delinea una teoria generale della nascita delle istituzioni antagonista a quella aristotelica dell'uomo come "animale politico", del cristianesimo, del razionalismo contrattualistico e costruttivistico (per il quale le istituzioni sociali sono progettate per raggiungere fini specifici: un palese "abuso della ragione"), dello storicismo e il cui carattere perspicuo è l'assenza di ogni finalismo.

Si tratta in definitiva di una concezione della politica non cristiana nel cui ambito la religione svolge un ruolo secondario per il fatto che un agire ispirato a motivazioni e a finalità religiose ed etiche (eventualità non messa in discussione) non ne riduce le conseguenze inintenzionali. Esse, in realtà, più che dalla scarsità e fallibilità delle conoscenze umane, dipendono dal modo in cui altri individui, in un determinato momento, interpretano quelle azioni e le loro possibili conseguenze per sé medesimi e per l'intera società.

### 3. *Crisi del cristianesimo ed errori della Chiesa*

Prima di tentare una difesa della versione liberale della modernità è necessario chiedersi quale sia stata l'influenza delle Chiese cristiane sull'evoluzione di quella componente della modernità politica caratterizzata dalla propensione a regolamentazioni etico-politiche finalizzate alla realizzazione del bene comune, della giustizia sociale e, più tardi, dei diritti umani. Di conseguenza, ci si domanda se possa essere oggi praticabile

la tesi che per uscire dalla sua crisi l'Occidente debba ispirarsi alla Dottrina sociale della Chiesa; e se le Chiese cristiane occidentali siano in grado di offrire a loro stesse e all'Occidente una via d'uscita alla crisi che denunciano<sup>13</sup>.

Le nuove idee della modernità erano all'inizio ristrette ai pochi membri di quella che Bayle definiva Repubblica delle Lettere; esse iniziarono a diventare popolari soltanto con Voltaire, con Rousseau e con l'Illuminismo, mentre le popolazioni occidentali restarono a lungo ancorate alla religione e al sistema di valori delle confessioni cristiane. Il fatto più importante però è che nel XVII secolo le Chiese cristiane perdonò quel monopolio della produzione della cultura che i tanti ordini religiosi e la Curia romana avevano per secoli diffuso nei Paesi europei e che fino a Rosmini<sup>14</sup> – ovvero allorché iniziano a imporsi le tante “culture nazionali” – non riescono a elaborare un'alternativa filosofica e politica all'incipiente modernità che fosse in grado di competere con le idee dei suoi esponenti.

In sintesi, si può osservare che la Chiesa sottovalutò il nascente fenomeno della modernità, forse perché convinta che, avendo le sue idee una diffusione ristretta a poche e divise *élites*, esse erano meno pericolose delle eresie medievali. In questo, probabilmente, sviata anche dalle reazioni popolari contro l'imposizione delle idee di quella Rivoluzione francese (di cui Burke si rese immediatamente conto), i cui diritti naturali, *liberté, fraternité, égalité*, erano comunque diversi dai lockeani *life, liberty, property* (o *pursuit of happiness*). Si potrebbe perciò riassumere dicendo che la Chiesa

<sup>13</sup> Sulla metamorfosi della religiosità occidentale si veda A. Fabris, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Morcelliana, Brescia 2023.

<sup>14</sup> J. Milbank, *Afterword a Rosmini's Suspended Middle. The Synthesistic Performativity of Genius and Interdisciplinary Thinking*, ed. by F. Bellelli, Pickwick Publications, Eugene, OR 2024, pp. 457 e ss.

non prevede la dinamica della diffusione delle idee e che quando se ne avvide era ormai troppo tardi.

Abbracciando oggi la tesi dei diritti umani (una categoria sostanzialmente illimitata e mutevole la cui realizzazione è delegata agli Stati e alle Organizzazioni internazionali) la Chiesa ha posto le basi del proprio suicidio. Mi limito qui ad aggiungere che tutti quei diritti “naturali”, compresi quelli lockeani, hanno avuto scarsa fortuna presso gli esponenti del liberalismo classico i quali a essi hanno sempre preferito quelli della *common law*, e hanno sviluppato una diversa teoria della loro origine ed evoluzione<sup>15</sup>.

Mandeville aveva, tra i primi, messo in luce come il sistema dei valori delle nascenti società commerciali (fondato sull'utilità) avrebbe finito per rendere obsoleto il sistema di valori delle società nobiliari (fondato sulla religione cristiana e sulle virtù individuali e civili). Altri, pur deprecando il modo in cui aveva esposto la sua tesi («vizi privati, pubblici benefici», «chi sogna i bei tempi antichi deve essere pronto tanto per la virtù quanto per le ghiande»<sup>16</sup>), lo seguirono. E altri ancora, valga tra tutti il caso di Hegel<sup>17</sup>, si resero conto che, comunque lo si valuti, quello che avevano messo in luce Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, ecc. mutava radicalmente la relazione tra economia, politica e religione. Neppure Kant se ne era accorto.

Quando poi, col 1848, tutto diverrà più evidente è ormai troppo tardi. La Chiesa cattolica non seguirà però la linea tracciata da Rosmini, bensì quella di attribuire la responsabilità di quanto era successo al liberalismo e alle nascenti dottrine socialistiche.

<sup>15</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Diritto, legislazione e libertà* (1982), Società Aperta, Milano 2022.

<sup>16</sup> Cfr. B. de Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>17</sup> Cfr. G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1831), Laterza, Bari-Roma 1986, § 189.

La sua reazione di fronte al successo delle idee liberali diventa così quella di demonizzarle identificando il mercato con la teoria dello sfruttamento dei deboli e dell'individualismo sfrenato e amorale. Una sorta di teologia della liberazione occidentalizzata che non presta credito alla sincerità del proposito del liberalismo di risolvere la povertà tramite mezzi economici.

A questo punto è il caso di ribadire che, quantunque tutt'oggi molti persistano nell'individuare le origini del liberalismo nella Riforma, gli esponenti di quel liberalismo del quale la Chiesa cattolica inizia a percepire la minaccia non erano protestanti (anche se in molti casi lo erano per nascita), bensì atei. O, meglio, individui i quali cercano di dare una risposta umana ai problemi umani perché, se pure esistessero, non penserebbero che gli dèi si occupino degli uomini. La cosmologia che traspare dalle opere dei liberali, e che si riflette sulla loro teoria della nascita delle istituzioni sociali, è infatti epicureo-lucreziana. Come lo è la concezione del loro fine. La politica e lo Stato non devono occuparsi della salvezza delle anime e neanche di realizzare tutti i desideri degli uomini, bensì limitarsi a garantire a ognuno il diritto di cercare di migliorare la propria condizione e a proteggere quanti ne vengono danneggiati più o meno intenzionalmente.

Intorno alla metà del secolo scorso la Chiesa non è più in grado di svolgere quella funzione di moderatrice delle aspettative individuali e di promotrice di comportamenti prudenti se non virtuosi che ne facilitavano la convivenza con la politica. La Dottrina sociale della Chiesa ha pensato che i fallimenti del mercato e della politica, e quindi l'attuale e deprecata crisi, fossero imputabili a un deficit di etica. Ma questa analisi non prefigura una soluzione perché l'etica non è in grado di ridurre i costi di transazione i quali, in realtà, sono dovuti alla molteplicità di valori in situazioni di instabilità dovute ai frequenti cambiamenti, alla distribuzione diseguale della

conoscenza e ai costi di accesso a essa. Per poter ridurre questi costi l'etica e la politica dovrebbero poter disporre e distribuire contemporaneamente a tutti una conoscenza superiore a quella disegualmente distribuita nella società e in continuo cambiamento. Di conseguenza, ogni intervento regolativo, per quanto ispirato da motivazioni etiche, religiose o politiche e a nobili ideali o valori, in una situazione di continui cambiamenti, finirebbe per arrivare tardi. In altre parole, la teoria delle aspettative razionali o "etiche" ha un valore qualora la conoscenza sia "data", ma è irrilevante quando essa e le condizioni ambientali mutano in continuazione non consentendo di fare previsioni attendibili e provocando incertezza, sfiducia e malessere.

Purtroppo, oggi, nel suo tentativo di superare la propria crisi, la Chiesa ha ancora una volta deciso di imputarne la responsabilità a quel liberalismo e quell'economia di mercato che non aveva capiti, e di allearsi, di fatto, con i loro nemici di stampo socialista o con quanti cercano un'integrazione tra teologia della liberazione non rivoluzionaria e teoria del "dono". Il tentativo di Michael Novak<sup>18</sup> e di pochi altri di intraprendere un dialogo col liberalismo classico fondato su una non superficiale conoscenza dei suoi fondamenti filosofici, politici ed economici ha influenzato soltanto un breve periodo della storia recente della Chiesa e quel dialogo, che idealmente riprendeva anche le preoccupazioni che qualche liberale già negli anni Venti del XX secolo aveva espresso sul futuro dell'Occidente se non avesse trovato una qualche intesa col cristianesimo, si è progressivamente spento.

<sup>18</sup> Su cui si veda F. Felice, *Michael Novak*, IBL Libri, Torino 2022.

4. *In difesa del liberalismo*

Il liberalismo, i cui principi fondamentali erano stati delineati da Hume<sup>19</sup> (non da Locke), non ritiene che la situazione di incertezza che per natura caratterizza la condizione umana possa essere risolta dalla religione, dalla ragione, dalla scienza e tanto meno dai politici, ma soltanto attenuata allorché, tramite gli scambi, gli individui, col tempo – *ma non tutti e non contemporaneamente* – scoprono quel “mutuo interesse” che cercano di stabilizzare tramite *patti* (Bruno Leoni li chiamerà «scambi di diritti e di pretese»<sup>20</sup>), e poi tramite *costituzioni*, che aiutano a fare previsioni sugli esiti dei propri tentativi di proteggere e di migliorare la propria vita. Ne segue che il vero problema dell’individualismo liberale è che, poiché quella scoperta potrebbe avvenire troppo tardi, è indispensabile una “teoria del potere” finalizzata a far sì che l’accelerazione dei processi sociali non avvenga a scapito delle libertà individuali.

Finalizzati al tentativo di mettere ordine negli scambi per cercare di renderne duraturamente prevedibili le conseguenze, tali patti riprendono più o meno consapevolmente le epicuree *Massime capitali* “giuridiche” e le tesi lucreziane sull’origine della società da uno stato di natura non benevolo ma brutale, in cui il godimento della vita e dei beni è sempre incerto, e si fondono con una concezione soggettiva dell’utilità (non sull’imitazione della natura, sulla giustizia, sulla ragione o sulla virtù). Il loro scopo è pertanto di giungere a stabilizzare nel tempo le condizioni che consentono a ognuno di cercare di

<sup>19</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Studi di filosofia, politica ed economia* (1967), Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 205-208.

<sup>20</sup> Cfr. B. Leoni, *Il diritto come pretesa*, a cura di A. Masala, Liberilibri, Macerata 2004.

migliorare la propria condizione tramite liberi scambi. Questo richiede criteri per distinguere i piaceri e i bisogni naturali e necessari da quelli che non lo sono, quelli degli “stolti” di cui diceva Epicuro nelle *Massime Capitali*, che portano alla rovina loro e della società. Di modo che *il fondamento della società viene a poggiare su una teoria della riproduzione di quel che viene consumato*. Il calcolo dell'utilità, tenendo conto che la combinazione delle azioni umane è (come il *clinamen*) in larga misura imprevedibile, impone frugalità e parsimonia. Quelle doti che con grande successo Max Weber attribuisce *erroneamente* a una secolarizzazione dell'etica calvinista, sono in realtà di origine epicurea, e non corrispondono a quelle del famigerato “liberista selvaggio”.

A questo punto mi sembra il caso di precisare che per liberalismo classico intendo soprattutto quello degli esponenti della scuola austriaca, e che esso va nettamente distinto sia dal *Liberalism* (di John Dewey e di John Rawls), sia dal *Libertarianism*. Questa affermazione potrebbe sembrare temeraria se non si tenesse conto del fatto che, senza gli austriaci, in particolare senza la critica di Carl Menger, di Eugen von Böhm-Bawerk, di Mises e di Hayek al “razionalismo pragmatistico”, o “costruttivismo razionalistico”<sup>21</sup>, oggi di liberalismo si parlerebbe soltanto come di una tradizione politica del passato o come l'ideologia della borghesia o della classe agiata. È infatti immediatamente evidente che la teoria di Locke e di Smith secondo la quale il *lavoro* è all'origine tanto della *proprietà* quanto del *valore* finisce,

<sup>21</sup> Cfr. C. Menger, *Sul metodo delle scienze sociali* (1883), Liberilibri, Macerata 1996, pp. 188-189. Per quanto sovente sottovalutata, l'importanza di tale opera mengeriana, come pure dei suoi *Principi di economia politica* (1871), Rubbettino, Soveria Mannelli 2001 (che segna l'atto di nascita della “rivoluzione marginalistica” e la rottura con l'economia politica classica) è fondamentale per la configurazione del liberalismo contemporaneo.

sia pure in maniera non intenzionale, per consegnare il liberalismo nelle mani di Karl Marx. Perché, infatti, se così fosse, il lavoratore non dovrebbe aver diritto alla totalità di quanto produce? La smentita di tale tesi la si deve a Böhm-Bawerk<sup>22</sup> e ciò spiega anche perché né lui né Menger amassero Locke e Smith e, come s'è visto, ritenessero che le loro teorie del valore conducessero al socialismo<sup>23</sup>.

Nessun liberale classico, neanche quelli che confidavano sulla *invisible hand*, sul *laissez faire* e sull'*homo œconomicus* (categorie invisibili e ridicolizzate anzitutto dagli austriaci ben prima che John M. Keynes ne decretasse la “fine”<sup>24</sup>) ha mai pensato che, dati i limiti della conoscenza umana, il mercato e la politica avrebbero potuto realizzare tutte le aspettative e tutti i fini individuali e sociali. Per i classici, tale fine, da realizzare mediante un'accorta sinergia dirigitica tra legislazione, etica, scienza e mercato, è un'illusione o presunzione “fatale”. Come suona il titolo dell'ultima opera di Hayek: *The Fatal Conceit*<sup>25</sup>.

Per questo è difficile, se non impossibile, attribuire al liberalismo classico la responsabilità dell'allontanamento dal cristianesimo a motivo della sua concezione dell'individualismo. L'individualismo del liberalismo non è “atomistico”, ma fondato sulla cooperazione, anche se, del tutto incredibilmente, esso viene accusato di aver trasformato l'uomo occidentale in un imbecille, autoreferenziale e disperato gaudente dedito a soddisfare convul-

<sup>22</sup> Cfr. E. von Böhm-Bawerk, *La conclusione del sistema marxiano* (1896), IBL Libri, Torino 2020.

<sup>23</sup> C. Menger, *Scambio, valore e capitale. Scritti su Adam Smith*, IBL Libri, Torino 2018.

<sup>24</sup> J.M. Keynes, *La fine del laissez faire* (1926), in *Scritti Politici*, Sansoni, Firenze 1966.

<sup>25</sup> Cfr. F.A. Hayek, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo* (1988), IBL Libri, Torino 2023.



samente piaceri e bisogni di sempre minor durata, incurante dei danni che tale comportamento produce.

Nessun pensatore liberale classico avrebbe definito *liberale* una società in cui il governo si occupa non di *garantire* a tutti il diritto di cercare di migliorare la propria condizione, ma, direttamente, e tramite leggi, regolamenti e sussidi, di *realizzare*, sulla spinta delle circostanze e di gruppi di pressione organizzati, ogni tipologia di aspettative umane trasformate in *diritti*.

La mia difesa dell'individualismo del liberalismo classico prende le mosse dall'intenderlo anzitutto come un sistema filosofico fondato sulla consapevolezza della insuperabile limitatezza della conoscenza umana sulla quale la Rivelazione ha un effetto limitato in quanto anch'essa deve essere *compresa e interpretata* da quella stessa conoscenza. Dunque, come la risposta politica a una condizione di perenne, naturale e irrisolvibile incertezza riducibile solo tramite un accurato uso delle risorse, anch'esse scarse ma fungibili. In questa prospettiva, quell'istituzione imperfetta che è il mercato viene intesa come un processo di acquisizione di conoscenza che mira alla riproduzione nel tempo di quanto attualmente consumato. Come uno strumento per consentire, tramite quello scambio di conoscenze, di talenti e di competenze che è la cooperazione sociale, di risparmiare tempo e di dedicare quello che resta, una volta soddisfatti i mutevoli bisogni, ad acquisire conoscenza.

La crisi odierna delle democrazie occidentali è connessa non col liberalismo, ma con l'affermarsi di una mentalità *free-riding* con la quale gli individui e i gruppi di pressione cercano di conseguire obiettivi immediati e mutevoli ammantando le proprie pretese con motivazioni che non hanno niente di strategico. Quando si afferma la credenza che i bisogni e le finalità individuali e sociali possono essere realizzati più velocemente con modalità diverse da quelle del mercato, tutte le regole e i valori socialmente condivisi

cessano di esistere e il decadimento della società, il suo suicidio, può anche essere repentino.

Detto in maniera forse un po' semplicistica, se si arriva a credere che la propria posizione sia migliorabile non producendo e scambiando beni e servizi utili e graditi agli altri, ma tramite l'intervento della politica, non ci si può meravigliare se si finisce per cercare giustificazioni tanto alla propria condizione, quanto alla richiesta di interventi per i fini più disparati.

Ciò che equivale a dire che, se la quota di risorse disponibili non aumenta a cagione di un loro uso inefficiente, la conflittualità per accaparrarsi quelle scarse diverrà più cruenta e i suoi effetti porteranno alla riduzione dei comportamenti cooperativi e alla disintegrazione della società. Vale a dire non a un fallimento del mercato, bensì della politica, un fallimento che paradossalmente ne incrementerà la domanda e al quale si tenterà di ovviare aumentando i "vincoli formali"; ovvero più legislazione, più regole, meno libertà e minore efficienza del sistema di mercato.

La mia conclusione è che il liberalismo sia una *filosofia politica*, non la secolarizzazione di una teologia politica. Sta dalla parte di Atene, non di Gerusalemme. E la sua Atene, comunque la si intenda valutare, non è quella dell'"autosufficienza della ragione" e dell'*hybris* che porta al secolarismo, ma quella della radicata consapevolezza dei suoi insuperabili limiti, compreso quello della comprensione di un "essere superiore", perché il suo messaggio, se anche si rivelasse, non potrebbe evitare di essere interpretato da menti limitate e fallibili.

Anch'io, come molti cari amici credenti, sono convinto che per assicurare un futuro all'Occidente sia indispensabile unire le forze liberali e quelle cristiane per fronteggiare i reciproci e in parte comuni, temuti e agguerriti avversari. Non penso che per i liberali contemporanei sia necessario "liberarsi del terrore

della religione”, anche se resto convinto che sia fondamentale ridurre le conseguenze inintenzionali e quelle indesiderate delle credenze religiose (come, del resto, di tutti i sistemi di credenze). Non stiamo discutendo della possibilità che esista una vita eterna e che questo abbia per tutti implicazioni cogenti su quella terrena, ma della possibilità di tenere in vita un dialogo e una civiltà alla formazione della quale hanno concorso cristiani e laici. Se Atene, Gerusalemme e Roma sono i tre codici del nostro battesimo, allora non è possibile pensare l’Occidente eliminandone qualcuno.