Politica.eu

NUMERO SPECIALE – MAGGIO 2020

LA RELIGIONE, IL DIRITTO, LA POLITICA.

IN RICORDO DI SERGIO COTTA (1920-2007)

INDICE

EDITORIALE 2

SULL'AUTONOMIA DEL DIRITTO DALLA MORALE.
A PROPOSITO DI UN'IDEA DI MODERNITÀ IN SERGIO COTTA
E DI ALCUNE IMPLICAZIONI SUL CONFLITTO D'INTERESSI NEL DIRITTO POSITIVO 4
ALESSANDRO CIOFFI

SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI SERGIO COTTA 11
CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ

I LIMITI DELLA POLITICA E LA CESURA DEL CRISTIANESIMO 20
FLAVIO FELICE

IL DIRITTO TRA ESSERE E DOVER ESSERE NELLA FILOSOFIA DI SERGIO COTTA 36
BARBARA TRONCARELLI

IL FILOSOFO SERGIO COTTA: UN CREDENTE CRISTIANO/CATTOLICO.
CONSIDERAZIONI RELIGIOSE, FILOSOFICO-RELIGIOSE *ET ULTRA* 49
PIERFRANCO VENTURA

Politica.eu

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

EDITORIALE

PER UNA CATTEDRA «SERGIO COTTA»

Il 3 maggio 1920, esattamente un secolo fa, nasceva Sergio Cotta. A pochi mesi da questa ricorrenza, il 9 gennaio 2020, a Campobasso, con il patrocinio del Dipartimento di Scienze umanistiche, sociali e della formazione dell'Università del Molise, questa Rivista ha promosso un convegno di studi intitolato *La religione e la politica*. A questa iniziativa sarebbe seguita, il 27 febbraio dell'anno corrente, una analoga, dedicata al tema *La religione e il diritto*, presso l'Istituto «Luigi Sturzo», a Roma. Cause di forza maggiore legate dovute all'emergenza sanitaria COVID-19 hanno imposto il rinvio di questo secondo appuntamento a data da destinarsi, in un contesto e in un periodo più propizi a un sereno dibattito, quale talora non sembra essere consentito dal ricorso alternativo alle piattaforme telematiche, che è diventato dominante, quando non esclusivo, nella fase emergenziale tuttora in corso.

La programmazione di queste iniziative è stata occasionata dalla pubblicazione (per i tipi di Rubbettino), sul finire del 2019, di una raccolta di 22 *Scritti di filosofia e religione* (1964-1998) di Cotta, curata da Marco Stefano Birtolo, Angelo Pio Buffo e Angela Landolfi. Già con il n. 1/2017, e con un'appendice nel numero seguente, nel decennale della morte, *Politica.eu* aveva inteso rendere omaggio alla figura di questo illustre filosofo del diritto e della politica, raccogliendo il contributo di ben dieci studiosi, a vario titolo interessati a confrontarvisi.

In attesa di poter rinnovare l'impegno a promuovere un secondo momento di riflessione a più voci, il presente numero ospita gli Atti della giornata di studi molisana, integrati da *Considerazioni* filosofico-religiose a margine di Pierfranco Ventura, che danno occasione di aprire la strada al progetto di una Cattedra itinerante intitolata a Cotta. Che il testo di apertura sia stato scritto da un giuspubblicista, come Alessandro Cioffi, testimonia della fecondità del pensiero cottiano al di là del seminato filosofico-giuridico, sul terreno specificamente giuridico-positivo; altrettanto attesta il lavoro di un giurista esperto di diritto canonico, come Carlos J. Errázuriz, che si sofferma in particolare sulla dimensione *religiosa*, cristiana e cattolica, del pensiero *filosofico* di Cotta, la cui specifica proiezione filosofico-politica viene poi evidenziata dalla relazione di uno storico delle dottrine politiche come Flavio Felice, con una rinnovata attenzione ai *limiti* della politica; le riflessioni di una ex-allieva della Scuola romana di Cotta, come Barbara Troncarelli, suggellano un approccio complessivo all'originale taglio *ontologico* della filosofia cottiana del diritto.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Idealmente coerente con questo percorso scientifico-culturale, ed editoriale, di una articolata e meditata ripresa della lezione di colui che è ampiamente considerato un Maestro della filosofia italiana del diritto, e della politica, sarà la riproposizione, alla quale dare corso non appena le condizioni generali lo permetteranno, di un volume di suoi *Scritti storico-politici*, con il proposito di portare all'attenzione dei lettori la non comune capacità, del loro autore, di penetrare lo spessore dei fenomeni storici, e di valutarne la portata, alla luce di una acuta sensibilità filosofica verso la profondità del loro significato.

3 maggio 2020

Lorenzo Scillitani

Politica.eu

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

SULL'AUTONOMIA DEL DIRITTO DALLA MORALE. A PROPOSITO DI UN'IDEA DI MODERNITÀ IN SERGIO COTTA E DI ALCUNE IMPLICAZIONI SUL CONFLITTO D'INTERESSI NEL DIRITTO POSITIVO

ALESSANDRO CIOFFI*

Abstract: what's the meaning of Law? This is the big question for Sergio Cotta. It implies a relationship among Law and Ethics. A recent example of all of it can be seen in Italian administrative Law (legge n. 241 del 1990). Article 6 bis sets new rules on conflict of interests. It provides to avoid conflicts of any interest, as personal interest, economic interest or financial interest, that may influence the final goal to be reached by the Public powers. So the whole system involves the idea of what might be the position of public Administration relating to such kind of interests. Should it be considered out of any contact or not? The big deal is in determining final values and kinds of conflict. So real conflict or potential conflict, and several values, as competion or public interest, can play a big role in the definition of the rule of law on this hard question.

Keywords: Law – Ethics – Interest – conflict – Public Administration.

Quale è il senso del diritto?

Questo era l'interrogativo che Sergio Cotta tirava fuori nella prima lezione di filosofia del diritto, folgorando i suoi studenti del primo anno.

Era un interrogativo formidabile e di quelli che spiazzano lo studente, spingendolo ad abbandonare le sponde sicure del diritto positivo, quello appena appreso, classicamente, negli insegnamenti del primo anno, il diritto privato e le istituzioni di diritto romano, che, come si sa, suppongono un ordine ben costruito, all'interno del quale tutto si può sopportare, anche un interrogativo come *quid juris?*

Quid jus è invece il classico interrogativo che trascende l'ordinamento giuridico, trasportando il diritto in altre dimensioni. E, tra queste, la dimensione che più si avvicina alla riflessione filosofica che il bellissimo titolo degli Scritti suggerisce[1], è, mi sembra, il diritto nella modernità. Precisamente, nell'idea che Cotta ha della

* Alessandro Cioffi, Professore ordinario di Diritto amministrativo IUS/10, Università degli Studi del Molise. Email: alessandro.cioffi@unimol.it

[1] Cfr. S. Cotta, 2019.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

modernità. Quest'idea è scolpita nel saggio *L'idea di modernità*[2]. Di questo suo scritto colpisce subito un passo: «È facile comprendere che questi cambiamenti nella concezione della natura e della verità si ripercuotono inevitabilmente sulla concezione della morale. Non avendo più il loro fondamento o, per lo meno, il loro termine di riferimento nell'essere e in una verità oggettiva, i valori che guidano e reggono l'agire umano non potranno essere se non soggettivi. Pertanto la morale non riconoscerà altra fonte che la volontà e la sensibilità individuali, oppure la volontà collettiva, cioè l'abituale modo di comportarsi d'una società, la sua morale sociale esteriore. In entrambi i casi la morale sarà relativizzata e particolarizzata, sebbene in maniere diverse, il che produrrà dei problemi, cioè dei conflitti … Politica e diritto s'orienteranno verso la medesima direzione particolaristica e relativistica, rivendicando inoltre la loro piena autonomia in rapporto alla morale»[3].

Dunque il diritto e la morale. Viene qui in primo piano l'autonomia del diritto dalla morale[4]. E infine il loro separarsi ed un esito che per il Maestro è inevitabile: il problema, il conflitto.

Questi termini accendono nello studioso del diritto amministrativo un'immediata reazione e portano a un tema: il conflitto d'interessi. Appartiene al diritto positivo, ma ha origini nella morale. Difatti, il lettore che sfogli le novità legislative del diritto amministrativo vedrà che di recente, nel corso della riforma denominata anticorruzione nella pubblica amministrazione[5], la legge n. 190 del 2012 ha inserito nel corpo della legge generale sull'azione amministrativa una nuova disposizione, l'art. 6 *bis,* rubricato Conflitto di interessi[6]: la norma impone agli organi amministrativi di astenersi qualora si trovino in conflitto d'interessi, ma non dice l'essenziale, cosa sia il conflitto di interessi. E' una dimenticanza del legislatore o un consapevole richiamo alla morale?

Allude forse al fatto che ogni organo amministrativo valuta se astenersi o meno, davanti a relazioni pericolose? Esiste dunque una moralità dell'Amministrazione[7]?

Sta di fatto che la legge non ne parla e che restano indefiniti gli interessi, i conflitti, le relazioni[8]. In questa situazione, inevitabilmente, non poteva che intervenire il

[2] Cfr. S. Cotta, 161 ss.
[3] Così S. Cotta, 173.
[4] Cfr. S. Romano, 1983 (rist.), 64 ss., spec. 70-75, ove delinea le divergenze e le convergenze tra diritto e morale.
[5] Per l'analisi che identifica i valori generali sottesi all'anticorruzione v. U. Vincenti, 2017, 315 ss.; G. M. Racca, 2017, 208 ss.
[6] L'art. 6 *bis* della legge 7 agosto 1990 n. 241 *è* stato introdotto dall'art. 1, comma 41, della legge 6 novembre 2012, n. 190, recante «Disposizioni per la prevenzione della corruzione e dell'illegalità nella pubblica amministrazione».
[7] Il nesso tra moralità e conflitto di interessi è stabilito da J. B. Auby, 2010, 14 ss. Per la dottrina della *moralité administratif* v. M. Hauriou, 1911, 7 éd., spec. 450; H. Welter, 1929, 76-81.
[8] Per la posizione di fondo che corre tra il soggetto e l'interesse è fondamentale l'inquadramento di Alb. Romano, 1987, II, 30 ss., spec. 31.; per un inquadramento dell'azione amministrativa in senso funzionale, rispondente a interessi pubblici, assunti come fini dell'azione, v. Alb. Romano, 2016, 93 ss., 110, 112.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

giudice amministrativo. Difatti, per lo più, in mancanza di norme precise sul dovere di astensione, l'organo va avanti lo stesso, superando l'astensione e finendo per adottare un provvedimento in conflitto d'interessi. In questa situazione, il giudice amministrativo suole tradurre quel conflitto in un vizio di legittimità del provvedimento: è l'eccesso di potere, nella sua forma più classica, lo sviamento di potere.

Lo sviamento di potere, sotto forma di conflitto d'interessi, finisce nell'eterogenesi dei fini. Finisce così per appartenere al tema evocato dal Maestro, ponendo in primo piano la difficile autonomia del diritto dalla morale.

Dando uno sguardo a questa relazione e al suo manifestarsi nei fatti e nella giurisprudenza, si vede che il giudice amministrativo compie una consapevole opera d'interpretazione: dal confitto risale ai principi e ai valori. Questo conflitto, che in termini di vizio è eccesso di potere, nella sostanza non è altro che un'alterazione del principio di imparzialità amministrativa. Qui sorge subito un secondo interrogativo: di quale imparzialità si tratta?

Nella giurisprudenza corrono almeno due versioni. Si colgono immediatamente nel seguente caso[9]: in un concorso pubblico a dirigente medico, si classifica prima una dottoressa, che, però, anni addietro, era stata fidanzata con il figlio del presidente della commissione; finito il rapporto, poi, più nulla. Basta questo lontano legame ad alterare l'imparzialità dell'organo nella valutazione dei candidati in concorso? Sembra di sì, perché il giudice annulla tutto. Ne esce fuori un'imparzialità intesa in senso formale, immagine esteriore della fiducia nell'amministrazione, da vedere e da sentire come soggetto che si trova in una posizione assoluta, di assoluto isolamento; un'imparzialità, si direbbe, sentita in senso astratto, tesa ad evitare che l'amministrazione sia sfiorata dal sospetto, un'amministrazione assolutamente *super partes*[10]. Emerge qui un'idea di imparzialità molto distaccata dal mondo e calata in una versione del conflitto che, tecnicamente, si chiama conflitto potenziale. Chissà cosa ne avrebbe pensato Sergio Cotta…

Ma tornando al caso concreto a noi verrebbe da dire: e se quel candidato fosse, nella graduatoria di merito, il miglior candidato? Non si corre forse il rischio di vanificare il risultato, la soddisfazione dell'interesse pubblico ad acquisire il miglior contraente, ovvero quello che in termini costituzionali si chiama buon andamento? Valore che, si ricorda, nell'art. 97 Cost. assume pari dignità rispetto all'imparzialità.

Così affiora un altro orientamento, che la giurisprudenza chiama conflitto reale. Per esempio, nel caso di una gara indetta da un comune per affidare un servizio di mensa scolastica, viene fuori che la ditta che vince ha alle sue dipendenze il figlio del Responsabile del procedimento (RUP); in questo caso il giudice demolisce il conflitto potenziale: il figlio del RUP è un semplice magazziniere, che nulla può, e nulla può il

[9] Tar Abruzzo, Pescara, n. 84/2015.
[10] Per questa nozione, consolidata in giurisprudenza, v. Cons. St., sez. V, n. 3415/2017.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

RUP, che non ha il potere di aggiudicazione, secondo il codice degli appalti pubblici[11]. Quindi non esiste nesso di causalità tra conflitto e aggiudicazione finale. Anzi, trattandosi di un'ottima impresa, l'amministrazione rischia di perdere il miglior contraente esistente sul mercato. Emerge qui una concezione diversa: il giudice riconosce solo il conflitto reale e privilegia la tutela del buon andamento, ovvero il risultato, la concreta garanzia dell'interesse pubblico specifico dell'amministrazione, quello volto al mercato ed al miglior contraente. Come si vede, in questo caso il giudice sta tutelando un valore molto reale, molto diverso dall'imparzialità astratta. Il divario tra imparzialità e buon andamento, tra conflitto potenziale e conflitto reale, è un vero dilemma, non risolto dal diritto positivo. Tuttavia è utile, perché rivela i grandi sottintesi, la distinzione tra il bene e il male, la distinzione tra l'essere nel mondo e l'essere fuori del mondo. Dilemma che il diritto positivo non risolve, richiamando la morale. Sembra questo il classico caso del rinvio ad altro, quel rinvio che sovente l'ordinamento giuridico fa richiamando un altro ordinamento- in questo caso l'ordine morale[12]. Questa tecnica non è altro, in termini di teoria generale, che «riconoscimento», il riconoscimento che l'ordinamento giuridico fa di un altro ordinamento[13]. Il che richiama le categorie generali che sono sottintese a quel riconoscimento, e alcune modifiche di esse, che possono venire all'occhio dell'interprete perché sembrano «moderne».

Primo, la legittimità amministrativa. Il concetto di vizio di legittimità annovera nel suo centro l'eccesso di potere, ma nel conflitto d'interessi la legittimità si estende: dalla norma al principio; e dalla volontà della norma all'interesse sottinteso; e così la legittimità si può estendere al merito. Anche in questo caso il diritto positivo, il diritto scritto, non basta a se stesso, e si estende ad altro, considerando che il merito, nella sua nozione classica, è valutazione di interessi che sfugge alla legge.

Secondo aspetto: l'ermeneutica. Nell'estensione del testo, dalla volontà agli interessi sottintesi, passando per i valori e i principi, il giudice amministrativo dilata la norma e compie una vera interpretazione estensiva, un'analogia ascendente direbbe Sergio Cotta. Per esempio, nell'identificare gli interessi in conflitto, il giudice estende la norma dagli interessi già codificati – parentela e inimicizia- sino a considerare interessi

[11] Cfr. T.a.r. Abruzzo, Pescara, sez. I, n. 195/2014. In questa fattispecie il giudice valuta che il conflitto denunciato sia astratto e generico; e che l'impresa, per eliminare l'ostacolo della parentela, non avrebbe avuto altro mezzo «se non il licenziamento del proprio subordinato»; che l'annullamento d'ufficio appare una «soluzione estrema ed abnorme della cd. mera legalità»; che la tesi del conflitto ricade «nella retorica della mera legalità» e che la «cd. ottica preventiva dell'anticorruzione non può trasmodare in un uso strumentale ed improprio in mano alle ditte perdenti».

[12] Cfr. S. Romano, 1983 (rist.), 74-75: «La morale, invece, può essere per un ordinamento giuridico rilevante come tale. Questa ipotesi ricorre specialmente, come si è visto, quando una norma giuridica, esplicitamente o implicitamente prescrive che certi atti, azioni, contegni debbono essere conformi alla morale o, più spesso, in forma negativa, ad essa non contrari. Si ha allora un rinvio (come si è detto, non ricettizio) del diritto alla morale».

[13] Cfr. S. Romano, 1946, seconda edizione, 138, ove si delinea la rilevanza di un ordinamento per un altro riguardo al contenuto.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

finanziari, interessi economici, interessi personali. Anche in questo caso il testo scritto non basta e l'interpretazione della legge va oltre la legge. Questo modo di interpretare resta come buon esempio di caso problematico, soprattutto perché le norme sul conflitto potrebbero vedersi come norme di sanzione e, quindi, norme di stretta interpretazione, che, per definizione, non si possono estendere[14].

Terzo: l'organo e il dovere. Mai come in questo caso riemerge la persona insita nell'organo[15]. Nella teoria classica dell'organo, nella relazione tra ente e organo, vi è spersonificazione, annientamento della persona[16]. In particolare, l'organo perde la sua capacità naturale e la presta all'ente; viceversa, l'ente assorbe la capacità individuale dell'organo e la trasfonde in capacità di agire per l'ente. E' l'immedesimazione organica, donde l'imputazione immediata degli atti dell'organo all'ente. Qui invece accade il contrario, riemerge la persona dell'organo. Difatti nell'art. 6 *bis* il dovere di astensione cade sulla persona. Precisamente, risolvendosi in una valutazione dell'interesse, il dovere non può che cadere sulla persona insita nell'organo. Risolvendosi nel valutare se astenersi o meno, la persona ha il dovere di valutare l'interesse mondano rispetto all'interesse istituzionale – ovvero, se la relazione sia pericolosa o meno; ed è valutazione che compie la persona stessa e non la legge, che non dice alcunché. Emerge qui tutta l'autonomia dell'organo, l'autonomia della persona. E poiché non si dà autonomia senza morale, emerge qui tutta la rilevanza della morale. Ovvero, la morale è distinta dal diritto, ma può assumere rilevanza per il diritto, all'interno del diritto.

In questo vi è tutta la difficoltà di separare il diritto dalla morale. Allo stesso modo, studiando la posizione dell'amministrazione rispetto all'interesse pubblico, emerge tutta la difficoltà di separare il soggetto istituzionale dagli interessi degli altri soggetti. Si vede studiando l'amministrazione nel conflitto. Si vuole un'imparzialità astratta e un distacco assoluto dell'interesse pubblico dall'interesse degli altri, o si vuole un'amministrazione che è improntata al buon andamento e che per garantire il miglior risultato dell'interesse pubblico ha bisogno di saggiarlo un po' e prima, così immergendosi nel mondo?

Per esempio, in tema di gare e di procedure ristrette e sotto soglia, l'amministrazione deve studiare il mercato ristretto della prestazione che intende acquisire e quindi farsi un'idea, a priori, del profilo del miglior contraente, da

[14] È il caso del conflitto di interessi previsto nell'art. 42 del Codice degli appalti pubblici, che, in combinazione con l'art. 80, finisce per disporre l'esclusione dalla gara dell'impresa in conflitto di interessi.

[15] Appare qui una certa «individualità» dell'organo, nel senso di rilevanza giuridica che si manifesta sotto forma di dovere d'ufficio; il concetto è di C. Esposito, 1999, II, 1 ss.

[16] Così S. Romano, 1946, 145 ss., 155: «quando esercita la funzione connessa alla sua qualità di organo, non viene più in considerazione la sua personalità né di fronte all'ente né di fronte a terzi, giacché si immedesima con l'ente e fa corpo con esso».

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

trasfondere nel bando[17]. Come si vede, questa è una posizione che denota non un distacco assoluto ma un passo molto mondano, che porta ad incontrare gli interessi e ad immergersi nel mondo delle relazioni, rischiando relazioni pericolose. Ma, come ci ricorda il Maestro, non tutto quel che è moderno appartiene alla modernità, e, allo stesso modo, non tutto ciò che è mondano appartiene alla mondanità. E così, in un circolo ermeneutico che a volte si spinge oltre il diritto e si spiega meglio nella letteratura, nel finale del saggio sulla modernità Sergio Cotta ci ricorda scrittori che non sono moderni ma modernisti e, tra di essi, Bulgakov; per questo ci viene in mente *Il Maestro e Margherita*, e quell'immagine famosa, nella scena finale del romanzo, quella in cui il diavolo insegue Margherita e il Maestro, e poi li salva, consegnandoci l'idea del male che tende a fare il male e poi finisce per fare il bene.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AUBY Jean-Bernard, 2010, «Conflits d'intérêts et droit administratif». In *Droit administratif*, 14 ss.

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ESPOSITO Carlo, 1999, «Organo, ufficio e soggettività dell'ufficio». In *Scritti giuridici scelti*. Jovene, Napoli, II, 1 ss.

HAURIOU Maurice, 1911, *Précis de droit administratif et de droit public*. Paris, Sirey, 7 éd.

RACCA Gabriella Margherita, 2017, «Corruzione (dir. amm.)». In *Dig. Disc. pubbl., vol. di aggiornamento,* VII, 208 ss.

ROMANO Alberto, 1987, «Autonomia nel diritto pubblico». In *Dig. Disc. pubbl.* Torino, II, 30 ss.

[17] Per esempio, v. Cons. St., Sez. V, n. 2853/2018, che vede conflitto nel caso in cui l'aggiudicatario dell'opera si è avvalso di un progettista che nella precedente gara, indetta per la progettazione, aveva operato come «collaboratore» del soggetto che si era aggiudicato l'incarico di progettazione. Sempre in questa prospettiva di intrecci e di incontri preliminari, v. Tar Brescia, sez. II, 4 aprile 2016, n. 485. In questo caso la società vincitrice conosceva «il piano di dismissioni, l'interlocuzione con il sistema bancario e con l'azionista di riferimento, la rivalutazione di termini e condizioni dei contratti di finanziamento, la riorganizzazione del debito, la dismissione di determinati asset non indispensabili per la continuità aziendale o per il perseguimento di obiettivi di interesse pubblico, l'adozione di politiche di riassetto della gestione operativa e strategica». Infine, il parere dava il suggerimento di adottare un certo schema di piano finanziario, che poi darà l'impronta al bando.

ISSN 2421-4302

ROMANO Alberto, 2016, «Il procedimento amministrativo e il suo impatto sulla cultura giuridica italiana. In *Il magistero scientifico di Aldo M. Sandulli*, nel centenario della nascita, a cura di Maria Alessandra Sandulli. Editoriale scientifica, Napoli, 93 ss., 110, 112.

ROMANO Santi, 1946 (II ed.), *L'ordinamento giuridico*. Firenze, Sansoni.

ROMANO Santi, 1983, «Diritto e morale». In *Frammenti di un Dizionario giuridico*. Giuffrè, Milano, rist., 64 ss.

ROMANO Santi, 1983, *Organi, Frammenti di un dizionario giuridico*. Giuffrè, Milano, rist., 145 ss.

VINCENTI Umberto, 2017, «Etica pubblica». In *Enc. Dir., Annali*, IX, 315 ss.

WELTER Henry, 1929. *Le contrôle juridctionnel de la moralité administrative*. Paris, Sirey.

Politica.eu

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI SERGIO COTTA *

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ**

Abstract: Segio Cotta's thought on the relationship between philosophy and religion is presented, as it emerges from the collection of his *Scritti di filosofia e religione*. In this work philosophy and religion are put in mutual relationship mainly from the point of view of their being ways towards truth. In Cotta there is no trace of fideism or confessionalism, precisely because his faith and his Christian confession lead him to enhance the gift of reason and philosophical progress, while being very critical of the split between philosophy and faith. In his thought he operates a double fidelity, which in the end is profoundly unitary: to the truth and to the great questions that arise in our contemporary world.

Keywords: Sergio Cotta – philosophy – religion – truth.

Ringrazio molto il collega Lorenzo Scillitani per avermi invitato a prendere parte a questa iniziativa nell'Università degli Studi del Molise. Invitandomi mi ha per così dire costretto a leggere questa raccolta di scritti del comune Maestro Sergio Cotta su filosofia e religione. E gliene sono molto grato perché ho di nuovo potuto constatare come nei grandi autori la profondità e originalità del loro pensiero si rende presente anche negli scritti apparentemente minori. In effetti, quelli qui raccolti, nella loro notevole diversità cronologica, tematica e di generi letterari, sono a mio avviso dei piccoli capolavori. Non c'è in essi niente di banale o ripetitivo: al contrario, si avverte subito un pensiero vivo che si pone dei quesiti, formula delle ipotesi, procede a una indagine serrata attraverso dottrine e fatti, e avanza conclusioni ben argomentate, il tutto con il rigore e la chiarezza di una struttura ben delineata e in un linguaggio elegante ma sobrio. Ovviamente questa

* Relazione al Convegno *La religione e la politica* presso l'Università degli Studi del Mulino, Campobasso, 9 gennaio 2020, in occasione della pubblicazione di Sergio Cotta, *Scritti di filosofia e religione,* a cura di Marco Stefano Birtolo, Angelo Pio Buffo e Angela Landolfi, Presentazione di Lorenzo Scillitani, Rubbetino, Soveria Mannelli 2019.

** Carlos José Errázuriz, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Email: errazuriz@pusc.it

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

lettura costituisce anche uno stimolo per confrontarsi con le opere maggiori di Cotta, in cui si osservano le medesime caratteristiche e a scala più ampia. Perciò, prima di ogni altra considerazione vorrei affermare che vale la pena confrontarsi con questo pensiero, anzitutto perché ritengo che esso spinga il lettore a pensare. In questo risiede secondo me la sua maggiore attualità, una attualità che trascende la contingenza dei momenti storici in cui i singoli lavori sono stati scritti, in quanto vi è sempre in essi il tentativo di attingere a ciò che è permanente.

Fra tanti aspetti che si potrebbero commentare scelgo uno che s'ispira allo stesso titolo della raccolta: il rapporto tra filosofia e religione. Condivido pienamente la spiegazione del titolo che offre il Prof. Scillitani nella presentazione:

> «da un lato risponde all'esigenza di rispettare l'identità di un pensatore che ha sempre tenuto a distinguere rigorosamente i due ambiti, nella loro rispettiva specificità, dall'altro riflette l'impostazione culturale di fondo, e lo stile personale inappuntabile, di un uomo che non ha mai fatto mistero della sua fede cristiana cattolica, rendendola anzi spunto di serio, ragionato e innovativo confronto con la modernità»[1].

Aggiungerei che basta scorrere l'indice per rendersi conto dell'ampiezza d'orizzonte di questo filosofare. È vero che Cotta è stato soprattutto un filosofo del diritto e della politica, ma proprio per esserlo davvero è stato un filosofo tout court, la cui attenzione si è rivolta alla totalità dell'essere nonché a tutti i grandi problemi dell'umanità del suo tempo – che in buona misura continuano ad essere quelli del nostro –. In questi scritti appaiono certamente il diritto e la politica, ma collocati in una cornice ben più vasta, concernente l'intera verità filosofica e di fede circa l'uomo, il mondo e Dio.

Il compito che mi sono prefissato è piuttosto limitato, in quanto intendo solo presentare il pensiero di Cotta sul rapporto tra filosofia e religione, così come emerge da questo libro. Servendomi di alcune citazioni e di brevi commenti spero che venga fuori un quadro fedele e nel contempo stimolante, con la cui sostanza mi sento identificato, malgrado la diversità della mia formazione e dei miei interessi. Per spiegare meglio il mio atteggiamento ricordo con gratitudine il periodo in cui ho potuto frequentare di persona il Prof. Cotta, verso la fine della sua vita. In questi studi ritrovo la stessa passione per la verità e lo stesso sforzo continuo per pensare che notavo nella conversazione con lui.

Nell'accostare la filosofia e la religione in questo contesto occorre subito dissipare due equivoci. In primo luogo, molto spesso siamo inclinati a declinare al plurale sia la filosofia che la religione. Le filosofie e le religioni appaiono accomunate da un pluralismo che le considera come fenomeni culturali assai variegati, per cui il loro rapporto complesso si pone anch'esso nell'ambito di una cultura che risulta di per sé relativa a un certo contesto sociale oppure a un singolo pensatore o credente. In questa impostazione si può esaminare il posto della religione in ogni sistema filosofico, l'atteggiamento che volta per volta assumono le religioni dinanzi alle filosofie, l'analisi filosofica della

[1] S. Cotta, 2019, 7.

fenomenologia religiosa, la coincidenza o meno di contenuti ed approcci tra religioni e filosofie, e via dicendo. Si tratta certamente di questioni pertinenti ma che non corrispondono al pensiero di Cotta. Un secondo equivoco, strettamente legato al primo, proviene dalla tendenza a contrapporre filosofia e religione, come se la prima fosse di per sé chiusa alla religione e la seconda appartenesse a un ambito esperienziale di per sé non cognitivo. Si nega in questo modo a priori la possibilità del nesso essenziale che Cotta mette in risalto.

Benché altre dimensioni vitali della filosofia e della religione non siano affatto negate, filosofia e religione vengono qui presentate e messe in mutua relazione prevalentemente sotto il profilo del loro essere vie verso la verità. Ciò spiega che il singolare sia il modo più fedele per rappresentarle nell'orizzonte teoretico del nostro autore. Egli certamente è molto consapevole della pluralità delle filosofie e della varietà di approcci alla verità. Tuttavia, la sua ermeneutica dei filosofi oltrepassa il livello della comprensione interna di ogni universo intellettuale, per esercitare invece una costante ricerca di ciò che di vero o meno vi è in ognuno di quegli universi. Quando evoca o cita i filosofi non lo fa mai per uno sfoggio di erudizione neutra. Perciò nella sua considerazione la filosofia non viene mai compresa come mera storia di autori e scuole: anzi, la storia viene percepita come ricchissimo cantiere, a suo modo ancora vivente, da cui le letture di Cotta, che prediligono i grandi pensatori di tutti i tempi, sanno estrarre luci che via via fecondano il proprio discorso. E ciò avviene certamente con autori con cui Cotta ha una sintonia molto profonda, come Sant'Agostino, ma anche con altri, come Kant o Hegel, con i quali la marcata diversità di impostazione non gli impedisce di cogliere quanto di vero essi hanno saputo esprimere.

Esemplare a questo riguardo risulta una sua idea assai ricorrente, e cioè la distinzione tra moderno e modernità. Anche se c'è un lavoro monograficamente dedicato alla questione – *L'idea di modernità. Elementi per un esame critico*[2] – prendo una sua spiegazione sintetica da un altro scritto:

> «È con la filosofia, non "moderna", la quale è una nozione storico-cronologica, ma della "modernità", che è una nozione storico-ideologica che la questione [sulla validità della verità oggettiva e la legittimità oggettiva di qualsiasi azione] si è progressivamente affermata, fino a diventare la questione cruciale del nostro tempo. Infatti, è con la filosofia della modernità che si impone un nuovo principio fondativo totalmente opposto a quello classico di trascendenza: il principio di immanenza. Sono questi due principi antitetici che vengono a indicare le due grandi correnti filosofiche che distinguono, a grandi linee, la filosofia cronologicamente moderna. E infatti, dal neoplatonismo umanistico a Descartes, Leibniz o Vico, da Kierkegaard a Rosmini o a Blondel, tutta la filosofia moderna, che ha rinnovato la tradizione, ha per fondamento il principio di trascendenza»[3].

[2] Ivi, 161-174
[3] Ivi, 274.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Per illustrare ciò che Cotta vede dietro questa fondamentale opposizione tra trascendenza ed immanenza, riporto un altro brano, in cui si manifesta la sua tendenza a servirsi degli schemi per evidenziare l'articolazione logica del pensiero, questa volta dell'immanentismo proprio della modernità (Cotta ha in mente posizioni molto diverse: ad esempio Marx, Nietzche, il positivismo scientifico e filosofico, il decisionismo non cognitivista, ecc.):

> «Riassumo le caratteristiche della svolta [antropologica] in rapporto (negativo!) tanto all'intellectus fidei quanto all'intellectus rationis. 1. La "morte di Dio", in quanto negazione simbolica d'ogni possibilità della trascendenza, comporta l'avvento dell'uomo ontologicamente unidimensionale. 2. Alla negazione della trascendenza consegue la scomparsa del fondamento incondizionato dell'esistenza, risolta in enti e accadimenti autofondantisi in sé. 3. L'autofondazione degli enti ne comporta la differenza empirica quanto a forma e a temporalità e quindi il duplice relativismo: aletico (della verità) ed etico (del bene). 4. Il relativismo è superabile solo mediante convenzioni (linguisticamente) stipulative e contratti (volontaristicamente) obbligatori. 5. Convenzioni e contratti hanno la capacità di sospendere in modo contingente il conflitto dovuto alla loro diversità, ma non di eliminarlo»[4].

Per quel che riguarda la religione vi è una coincidente prospettiva che la mette a fuoco soprattutto come fonte di verità. Evidentemente ciò si spiega in virtù di una comprensione cattolica della parola rivelata di Dio. Cotta fa sua la simbologia biblica della luce e cita quel versetto del prologo, da lui tanto amato, del Vangelo di Giovanni: «erat lux vera quae illuminat omnem hominem»[5]. La luce è lo stesso Verbo incarnato, culmine personale della rivelazione divina, ed è lì che si fonda la capacità veritativa del cristianesimo, e quindi la possibilità e la fecondità di un suo incontro con la filosofia. Ascoltiamo di nuovo il nostro autore:

> «Per il filosofo che dia un assenso reale alla fede, non ci sono deux sources della verità, ma un'unica Verità-fonte: si manseritis in verbo meo, veri discipuli mei eritis (...) et cognoscetis veritatem (Gv., 8,31-32). Dall'unica fonte sgorgano acque di diversa profondità, nel senso che il proprio della filosofia è la ricerca di comunicazione del significato integrale dell'esistenza nel modo della ragione, quello della fede (fides qua) è l'impegno a vivere nel mondo di "amore e luce", per dirla con Dante»[6].

Detto sia per inciso, in questa citazione si chiarisce che in Cotta non vi è alcuna riduzione intellettualistica della fede cristiana, poiché la verità si fa vita ed è inseparabile dal bene e dall'amore.

Una volta superati questi equivoci iniziali mi sembra di aver già detto l'essenziale sul rapporto tra filosofia e religione in Cotta. Non resta altro che evidenziarne alcuni aspetti e conseguenze.

---

[4] Ivi, 266-267.
[5] Ivi, 132.
[6] *Ibidem*.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Anzitutto sulla distinzione. In Cotta non c'è traccia di fideismo o di confessionalismo, proprio perché la sua fede e la sua confessione cristiana lo portano a valorizzare il dono della ragione e del suo procedere filosofico. Ben consapevole della comunanza di verità tra fede e ragione, e della legittimità che vedremo di un filosofare "nella fede", egli però precisa: «Ma ciò che la fede rivela, la filosofia, sebbene orientata dalla fede, deve attingerlo secondo il proprio percorso»[7]. Nello stesso tempo, Cotta afferma la potenza del cristianesimo «che va ben oltre quella della filosofia che ad esso si ispira. È la potenza del suo messaggio evangelico, che annuncia ad ogni uomo, nel tempo e oltre il tempo, la figliolanza di un unico Padre e quindi la comunione nella universale famiglia umana»[8]. Si può certamente dire che Cotta è stato un filosofo cristiano e cattolico, ma tali denominazioni possono risultare svianti in quanto non evidenzino che in lui non c'è alcuna confusione tra ragione e fede. Anzi, egli sostiene che la ragione può porsi su un piano ontologico, il che consente un rapporto di armonia veritativa con la fede, evitando ogni uso ideologico della stessa fede in cui l'ortoprassi risulti prioritaria rispetto all'ortodossia[9] nonché ogni riduzione della fede ad atteggiamenti soggettivi non implicanti la conoscenza del vero.

Come ho già rilevato in vari modi, la distinzione si unisce in Cotta ad un acuto senso della continuità tra filosofia e fede religiosa. Egli presenta talvolta questa continuità come tappe di un itinerario, che comprende anche le scienze empiriche. Si veda questo testo, piuttosto lungo, ma che mi pare molto utile per evidenziare la dimensione dinamica della concezione di Cotta:

> «Il compito d'una cultura cristiana nell'età post-cristiana e post-moderna appare dunque essere quello di ridisegnare un itinerarium mentis in Deum, capace di venir recepito dai non-credenti, perché esperto delle esperienze (positive e negative) e dei problemi del mondo moderno. Segno qui in breve, a titolo indicativo, le tappe a mio parere principali di codesto itinerarium. 1. Acquisizione dei risultati delle scienze (si potrebbe fare a meno oggi delle indicazioni antropologiche delle migliori teorie psicoanalitiche?), ma riportati al loro significato di verità non ultime, bensì prime. Ossia: spogliate della loro assolutizzazione (contraddicente il concetto stesso moderno di scienza) a sapere supremo: scientismo, sociologismo, psicologismo, storicismo e via dicendo. 2. Ricerca del senso umano dei dati scientifici e delle relazioni esistenziali, recuperando, valorizzando e integrando l'ampio lavoro di investigazione compiuto dalle ricerche fenomenologiche (si pensi alla fenomenologia del sacro) e dalla filosofia dell'esistenza, soprattutto nel campo del relazionarsi umano. 3. Ricerca sull'essere che struttura tutto il reale e rende ragione del suo manifestarsi tanto in varietà spazio-temporali di forme quanto nella permanenza spazio-temporale di strutture. Qui, giunti al livello più profondo, quello dell'origine-fondamento, si dà la possibilità dell'incontro ultimo con la Parola di Dio, disvelante il Principio e illuminante l'approdo finale della ricerca: la conversione, secondo l'itinerario mirabilmente segnato da Sant'Agostino. Entro l'orizzonte della disvelante Parola di Dio, si apre pertanto al credente un itinerario culturale

[7] Ivi, 280.
[8] Ivi, 259.
[9] Ivi, 139.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

> straordinariamente ricco di invenzione, di trovamento, di chiarificazione di quel mistero delle cose, naturali e umane, che le scienze empiriche lungi dal dissolvere rendono più complesso e che la prassi [separata dalla verità] tragicamente ignora»[10].

L'itinerario prevede non un semplice susseguirsi di momenti giustapposti, bensì un fecondo incontro tra le varie tappe. In questo senso la presente raccolta contiene un breve articolo del 1977 che s'intitola: *Pienezza e spossessamento di sé. Un possibile incontro tra filosofia e religione*[11]. Si apre con la descrizione di due itinerari dell'incontro tra religione e filosofia nel quadro della cultura cristiana: quello del filosofare verso la fede e quello del filosofare a partire dalla fede o meglio, con espressione di Ètienne Gilson, nella fede. Al termine del primo itinerario si manifesta solo il Dio dei filosofi, l'Essere assoluto, e tocca alla sola fede andare avanti raggiungendo il Dio vivente, meta-concettuale, meta-filosofico, il Dio che parla e che ama[12].

> «Punto di partenza del secondo itinerario [quello "nella" fede] è la convinzione che la parola di Dio è il disvelamento del senso più profondo, e dunque più essenziale, della realtà e dell'esistenza: in principio erat Verbum. Poiché – e la ragione ce lo dimostra – noi ex-sistiamo, e pertanto siamo venuti al mondo senza averlo né saputo né voluto, non è il messaggio della fede a introdurre il mistero nella filosofia: al contrario, è la filosofia che, di per se stessa, lo incontra, e non può esimersi dall'affrontarlo. La fede spinge piuttosto la filosofia a non evitare l'interrogativo radicale ("perché l'essere e non, piuttosto, il nulla?") e insieme le addita una direzione precisa di ricerca. Filosofare nella fede significa allora elevare lo sforzo di comprensione della realtà al suo livello più alto, oltrepassando la fenomenicità dei dati, per spiegarne invece l'origine e il fine. La Parola di Dio ci permette di penetrare oltre l'ambiguità apparente della natura (sottolineata da Pascal), per coglierne le strutture fondamentali; nello stesso tempo, essa smaschera i falsi assoluti prodotti dall'immaginazione e dall'esperienza umana. Il Dio vivente ci dà ragione del Dio dei filosofi, lo autentica. Basti rammentare, a titolo di esempio, il modo nel quale san Bonaventura autentica con le Scritture il concetto filosofico di Dio in quanto Esse e Bonum»[13].

Tuttavia, nella sua indagine sull'incontro tra religione e filosofia, il filosofo e credente Cotta non si accontenta di queste riflessioni, ma cerca di cogliere nell'esistente un'esperienza della loro simbiosi. «Questo sforzo, penso, s'impone prima o poi ad ogni filosofo che sia nello stesso tempo un credente»[14]. E nella ricerca di tale compenetrazione si rifà, in modo paradossale, all'esperienza mistica, poiché essa «sembra esigere l'abbandono di ogni ricerca filosofica»[15]. Appaiono dunque quella «pienezza e spossessamento di sé» indicati nel titolo di questo scritto, percepiti come intimamente compenetrati:

[10] Ivi, 211-212.
[11] Ivi, 121-128.
[12] Ivi, 121.
[13] Ivi, 121-122.
[14] Ivi, 126.
[15] *Ibidem*.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

> «La pienezza dell'essere umano, fatto a immagine e somiglianza di Dio, è raggiunta nel momento del suo spogliamento estremo; la libertà totale (l'agostiniano "ama, et quod vis fac") coincide con la sottomissione integrale ("fiat voluntas tua"); la verità e l'amore supremi ("non sono più io che vivo, è il Cristo che vive in me") si manifestano nel momento in cui l'in-sé e il per-sé scompaiono e così via»[16].

E finisce affermando:

> «L'unione mistica è precisamente quel momento in cui si realizzano sia l'apprensione religiosa del Dio vivente, sia l'apprensione filosofica della natura essenziale dell'uomo e del suo dinamismo [colto nella indigenza e inscindibilmente nella tendenza alla pienezza]. Al di là di esso, filosofia e religione mantengono distinti i loro itinerari specifici e ritrovano le loro possibilità di conflitto, avendo però acquisito la certezza della loro fondamentale solidarietà»[17].

Aggiungerei soltanto che l'unione mistica non implica manifestazioni straordinarie, essendo accessibile a ogni cristiano che davvero si converte, mediante l'amore che presuppone l'umiltà, indispensabile per aprirsi al divino e per un filosofare veramente aperto.

Una manifestazione della continuità tra filosofia e religione si dà allorché si pensa filosoficamente a partire dai doni della fede. In un bel saggio su *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*[18] Cotta esordisce sostenendo che «per una lunga serie di secoli, la riflessione filosofica (e teologica) ha individuato nella "natura" umana il tramite, la mediazione tra il divino (e quindi il messaggio della fede) e l'esperienza esistenziale nella sua quotidianità empirica»[19]. Ma costata che nell'odierno contesto culturale tale mediazione della natura umana, intesa ontologicamente, è in profonda crisi. Cosa fare dinanzi a questa difficoltà? Cotta non imbocca la strada facile dell'abbandono della struttura naturale del matrimonio e della famiglia. Sentiamo la sua proposta:

> «Io credo allora, paradossalmente, che noi saremo in grado di riscoprire invece questa natura, la natura esistenziale, quello di cui poi in definitiva siamo costituiti, proprio prendendo le mosse dalla fede. Lo so che è un procedimento inconsueto, però nella misura in cui la modernità ignora la natura, in un certo senso ci ha posti nella condizione che un discorso sulla natura sia irricevibile; è molto meglio, è molto più autentico allora cercare di interpellare fino in fondo la parola della fede per vedere se essa è in grado di farci recuperare questo senso della nostra struttura esistenziale che appare invece negata. Qui naturalmente vado un po' contro a tutte quelle tendenze che negano al messaggio della fede qualunque significato

[16] Ivi, 127.
[17] Ivi, 128.
[18] Ivi, 213-233.
[19] Ivi, 213.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

> culturale, che separano radicalmente la fede dalla cultura, tendenze, a mio avviso, dal punto di vista teologico e biblico assolutamente errate»[20].

Con queste premesse Cotta cerca di mostrare la ricchezza contenuta in alcune parole bibliche molto semplici sul matrimonio: «non è bene che l'uomo sia solo», «abbandona il padre e la madre», «i due formano una sola carne», «siate fecondi e moltiplicatevi»[21].

Se Cotta nella distinzione ha un forte senso di continuità, concependo un discorso filosofico che giunto al suo culmine si salda felicemente con il messaggio della fede[22], egli naturalmente è molto critico nei confronti della scissione tra filosofia e fede. Ascoltiamo di nuovo le sue parole:

> «La distinzione tra il credere (religioso) e il ricercare (filosofico) è indubbia per la diversità di statuti, per così dire, epistemologici ed esistenziali dell'una e dell'altra attività. Ma se, di conseguenza, è legittima la preoccupazione di salvaguardare l'autenticità sia della ricerca, sia dell'atto di fede, distinzione non significa scissione. Non si è forse andati troppo oltre, anche in campo cristiano, in quest'ultima direzione?»[23].

In seguito egli indica quattro conseguenze della tendenza alla scissione: la messa tra parentesi della filosofia da parte di non pochi teologi, trascurando il senso di verità dell'annuncio della fede; la tendenza del filosofo cristiano a un pensiero filosofico separato dalla concretezza della vita, la quale viene riservata alla religione, attuandosi così una scissione esistenziale tra filosofia e vita; una certa incapacità o almeno difficoltà sia per la filosofia cristiana che per la religione a cogliere il significato profondo della grande trasformazione etico-culturale odierna; l'assolutizzazione antistorica di una scissione che invece è propria solo della modernità occidentale[24].

Giunti al termine di questa visione panoramica, mi veniva in mente un testo che fa parte del discorso preparato da Benedetto XVI per la sua mancata visita all'Università La Sapienza di Roma nel 2008:

> «Io direi che l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione". "Senza confusione" vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto

[20] Ivi, 223.
[21] Ivi, 223-230.
[22] Ivi, 270.
[23] Ivi, 129-130.
[24] Ivi, 130-131.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

> pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino. Varie cose dette da teologi nel corso della storia o anche tradotte nella pratica dalle autorità ecclesiali, sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica. Certo, molto di ciò che dicono la teologia e la fede può essere fatto proprio soltanto all'interno della fede e quindi non può presentarsi come esigenza per coloro ai quali questa fede rimane inaccessibile. È vero, però, al contempo che il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una "comprehensive religious doctrine" nel senso di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi».

Le assonanze con il pensiero di Cotta sono evidenti. In entrambi questi pensatori cristiani, uno filosofo e l'altro teologo, opera una doppia fedeltà, che in fin dei conti è profondamente unitaria: alla verità e alle grandi questioni che si pongono nel nostro mondo contemporaneo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

Politica.eu

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

I LIMITI DELLA POLITICA E LA CESURA DEL CRISTIANESIMO

FLAVIO FELICE*

Abstract: starting from Sergio Cotta's reflection on the «primacy of politics», the article aims to answer the following question: does politics have limits that perimeter its action or does it synthesize all social forms and subordinate them to its reasons? By ideally letting different thinkers dialogue, the author underlines the most evident trait of a conception of the social, which identifies the sphere of politics hierarchically higher than the other spheres. A primacy that, in Cotta's words, is resolved in the «primacy of politics», as the only possible coherent answer to the theoretical and practical problems posed by a certain conception of man and existence. It is with the Christian message that in human history enters the idea that the political power is not the master of the conscience, nor is the power to judge the conscience, but the conscience of every man to judge political power.

Keywords: Limiti – Rivoluzione – Persona – Sergio Cotta – Luigi Sturzo.

> «Avevo scorto che tutto dipendeva radicalmente dalla politica e che, in qualunque modo s'affrontasse la questione, nessun popolo sarebbe se non come la natura del suo governo lo farebbe essere. Pertanto il grande problema del miglior governo possibile mi sembrava ridursi al seguente: qual è la natura del governo atto a formare il popolo più virtuoso, più illuminato, più saggio, in breve, il migliore, nel senso più ampio della parola?» Jean-Jacques Rousseau

> «…che la politica possa risolvere tutti i problemi dell'uomo, che essa sia capace di instaurare uno stato di concordia e di felicità perfette sulla terra. È contro questa illusione che il Cristianesimo ci ha messo soprattutto in guardia ricordandoci, con la nozione di caduta, l'imperfezione esistenziale dell'uomo» S. Cotta

* Flavio Felice, Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università degli Studi del Molise. Email: flavio.felice@unimol.it

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Introduzione

Il brano di Jean-Jacques Rousseau riportato in esergo esprime il tratto più evidente di una riflessione sul sociale che identifica la sfera della politica («il Politico») gerarchicamente sovraordinata rispetto alle altre sfere storico-esistenziali. Una primazia che, per dirla con le parole di Sergio Cotta, si risolve nel cosiddetto «primato della politica», in quanto unica possibile risposta coerente ai problemi di ordine teoretico e pratico posti da una certa concezione dell'uomo e dell'esistenza[1]. Un brano così commentato dallo stesso Cotta: «in luogo dell'individualità e dell'indipendenza, la nuova società dovrà imporre, con vincoli indissolubili, l'unità del corpo sociale e la sottomissione integrale alla legge; dovrà subordinare la volontà del singolo a una volontà generale che non ammette né eccezioni né varietà di opinioni e di valutazioni»[2].

Un'idea monistica dell'ordinamento sociale che si oppone ad una visione poliarchica – ovvero plurarchica[3] – dello stesso. La poliarchia-plurarchia, in tal senso, sebbene incorpori alcuni aspetti formali dell'analisi di Robert Dahl (1971), rimanda a un più ampio contesto di differenziazione della società, in cui accanto alla sfera del politico vi sono tante altre sfere di eguale dignità: quella economica, religiosa, artistica, e ugualmente produttrici di un particolare tipo di bene comune; una nozione di bene comune che «[Non] nega la diversità delle opinioni e la loro libera, dialettica ricerca di un bene comune storico e relativo, per imporre loro un bene comune assoluto ed astratto, scoperto quasi per mistica intuizione»[4]. In tal senso, con poliarchia-plurarchia[5] possiamo intendere un contesto sociale retto da un ordine prodotto e mantenuto dal continuo interferire e competere di molteplici e reciprocamente irriducibili principi regolativi; scrive Luigi Sturzo: «la forma politica non si confonde con l'autorità, e che l'autorità politica non è tutta l'autorità, ma semplicemente l'autorità politica, cioè quella che ha cura dell'ordine e della difesa della società»[6] e gli fa eco il Sheldon S. Wolin: «l'autorità politica non è solamente una delle numerose autorità della società, ma si trova in competizione con esse su determinate questioni»[7]. Il primato o l'egemonia della politica,

[1] Cosi Dario Antiseri sintetizza l'analisi di Cotta sul «primato della politica»: «Sergio Cotta fissa, mostrandone la sostanziale inconsistenza, in quattro punti fondamentali: ripudio della nozione di peccato originale, sostituita dal principio dell'innocenza originale dell'uomo; primato della politica quale necessaria premessa di un totale rinnovamento della società che dovrà ristabilire l'uomo "snaturato" in una condizione il più possibile analoga a quella di cui godeva all'inizio; supremazia totale della società, cioè dello Stato, sull'individuo; riduzione della morale alla sua dimensione puramente sociale e politica»; (D. Antiseri, 2003).

[2] S. Cotta, 2002, 242

[3] L. Sturzo, 1935, 236.

[4] S. Cotta, 2002, 242-243.

[5] Il concetto di «*poliarchia*» è suscettibile anche di un'interpretazione più ampia di quanto non faccia il Dahl, ricorrendo, ad esempio, alla nozione di *plurarchia* di Luigi Sturzo. Per Sturzo la democrazia è un'esperienza del vivere sociale che si storicizza nel pluralismo della realtà storica e nella pluralità dei nuclei e delle forze sociali. Cfr. L. Sturzo, 1935, 236.

[6] L. Sturzo, 1935, 67.

[7] S. Wholin, 1996, 22.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

conclude Cotta, interpreta la società come il «gran tutto», nei cui gorghi annegano autonomia, creatività e responsabilità dell'individuo e lo Stato è Stato etico, prende il posto di Dio, «e perciò necessariamente totalitario nella sua essenza»[8].

In una prospettiva poliarchica, accanto alla sfera politica, a cui spetta il compito di garantire i diritti civili e politici, la regolamentazione del commercio internazionale e della concorrenza interna, c'è il sistema economico. C'è inoltre, il sistema etico-culturale costituito dalla stampa, dalle università, dalle chiese e dalle associazioni culturali, che svolgono un ruolo fondamentale ed indispensabile alla vita tanto del sistema economico quanto di quello politico, in quanto esprimono il loro presupposto e il loro limite[9], fornendo i valori e le basi etiche che da soli tali sistemi non possiedono né tanto meno sono in grado di produrre: l'autocontrollo, l'impegno nel lavoro, la disciplina e il sacrificio in vista del futuro. Ed ancora, spetta alle istituzioni che si riconoscono nella sfera etico-culturale il compito di diffondere le virtù della generosità, della compassione, dell'integrità e dell'interesse per il bene comune[10]. Alla base di quanto detto c'è la convinzione che nessun soggetto sia tanto saggio o buono da poter ricevere un potere indiviso e unitario, di conseguenza, la divisione delle maggiori sfere della vita in diversi sistemi si propone di proteggere tutti contro gli abusi e le degenerazioni del potere unitario.

Se Laboulaye, scrivendo che «I palazzi dei papi hanno rimpiazzato il palazzo di Cesare; il Vaticano parla di potenza alla Chiesa; ma al di sotto di questo splendido edificio ci sono le catacombe, le quali parlano di libertà»[11] sottolinea come la libertà moderna sia debitrice del coraggio dei martiri cristiani di fronte al dispotismo romano, è Guglielmo Ferrero a rispondere che «…la plus grande révolution de l'histoire: la révolution chrétienne, qui détruit pour toujours, dans l'Occident, l'esprit pharaonique»[12]. L'avvento del cristianesimo avrebbe rappresentato la più grande cesura della storia, dal momento che ha «frantumato» lo «spirito faraonico». Ferrero ci dice che, benché la civiltà antica abbia fatto cose meravigliose nei più svariati campi dell'umano, per quanto concerne l'ordine politico, essa non trovò altro mezzo che quello di rendere indiscutibile e divina l'autorità, per assicurare la disciplina dei sudditi nei confronti dei governanti. A questo punto, dal momento che i re e i nobili erano assimilati alle divinità, anche l'autorità politica da loro esercitata non poteva che essere divina o comunque partecipare di una «essenza superiore» rispetto a quella riscontrabile nelle masse degli esseri umani.

[8] S. Cotta, 2002, 259
[9] Cfr. W. Röpke, 2015, 105-167.
[10] È interessante la lettura che il teologo e politologo statunitense Michael Novak dà di questo aspetto del liberalismo: «Non è affatto necessario che tutta questa dimensione [...] della vita sociale dell'uomo, sia "ordinata" dallo Stato. Anzi, l'esperienza storica insegna oltre ogni dubbio che la "società dell'ordine", organizzata in ogni sua parte, soffoca la scintilla divina della creatività umana. È indispensabile, affinché il cittadino libero abbia una vita piena, che tutto l'ordine civile sia aperto all'iniziativa personale ed alle libere associazioni». (M. Novak, 1987, 66).
[11] È Laboulaye, 1865, 113.
[12] G. Ferrero, 1931, 256-257.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Ciò comporta, afferma Ferrero, che l'autorità politica non deve servire i suoi sudditi, quanto piuttosto essere servita da loro; il suo potere, in quanto perfetto e insindacabile, merita adorazione, doni e sacrifici, mentre dovrà mostrarsi «implacabile contro tutti i tentativi di opposizione o di resistenza»: «il était sans vice et sans défout; il se trouvait au delà du bien et du mal, et n'avait aucun devoir de respecter ni la morale qu'il imposait à ses sujects, ni celle que ceux-ci considéraient comme impéreative dans leur rapports»[13].

Questi sono i contorni di ciò che Ferrero definisce «spirito faraonico» e che, nonostante la «saggezza asiatica», la grandezza del pensiero greco e la forza romana, persisteranno per tutta l'era antica, solo parzialmente addolciti durante l'epoca dell'Impero romano[14]. Le civiltà antiche, afferma Ferrero, avevano concepito le istituzioni sociali come una combinazione di umano e di divino che finiva per degradare sia l'umano sia il divino, sacralizzando quelle imperfezioni del potere che apparivano troppo ardue da correggere. La cesura portata dal cristianesimo consisterà nel differenziare questi due elementi e ciò cambierà per sempre la «faccia del mondo»: «Dieu seul fut la perfection; toutes le créations des homme, la richess, le savoir, le pouvoir, ne furent plus que des moyens de s'approcher de la perfecrtion, s'ils étaient bien employés»[15].

Prendendo spunto dalle riflessioni di Cotta presenti nel volume Scritti di filosofia e religione (Cotta 2019), edito da Rubbettino, abbiamo tentato un dialogo tra Ferrero, Luigi Sturzo, Lord Acton e altri, con l'intento di rispondere alla seguente domanda: se, e in che modo, il cristianesimo ha rappresentato una cesura nella storia del pensiero politico? Credo si possa rispondere a tale domanda, individuando nel carattere «relativo» e non «assoluto» della nozione di autorità, e di autorità politica in particolare, il propellente necessario, affinché il processo di desacralizzazione della politica potesse emergere e contribuire così, pur tra vette e abissi, atti di eroica santità e clamorosi tradimenti dell'ideale, all'affermazione del primato della coscienza e della consapevolezza dei limiti della politica così come emerge dall'opera di Cotta.

I fattori innovativi

Fin dal suo esordio, il Cristianesimo si segnalò per il riconoscimento esplicito del valore unico e singolare dell'essere umano. Lo considerò capace di autonomia nel rispondere alla chiamata di Gesù o nel rifiutarla e di consapevolezza della propria dignità di figlio di Dio, per la cui salvezza Cristo è morto. È questa, secondo Luigi Sturzo, la sostanza che rende ragione delle tre novità introdotte dal Cristianesimo nella sfera sociale e, in particolare, nello svolgimento della storia del pensiero politico.

[13] Ivi, 257.
[14] «Les empereurs romains sont encore des Dieux en chair et on os, qui répandant sans avarice le sang humain, moins avilissant, que le Ptolémées, les rois des Perses et le Pharaons». (Ivi, 258).
[15] Ivi, 259-260.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

In primo luogo, il Cristianesimo, rispetto alla altre religioni, se lo consideriamo dal punto di vista delle sue ricadute nel campo socio-politico, avrebbe spezzato ogni tipo di rapporto obbligato fra religione, famiglia o tribù, nazione o impero e, nel contempo, ne avrebbe istituito uno su «base personale di coscienza»[16].

La riflessione teologica immediatamente successiva sulla natura del Dio cristiano e sulle relazioni che il battezzato ha con lui farà maturare la consapevolezza che, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, anche l'essere umano è persona: un individuo che è partecipe di qualcosa che ha in comune con altri. Si tratta della comune natura divina per le tre divine Persone che mantengono, senza confusioni, la loro singola identità, e della comune natura umana, sperimentata nei legami sociali in cui si manifesta – famiglia, tribù, popolo, polis, civitas, impero – per ciascun uomo, che è unico e irripetibile agli occhi di Dio.

A questo argomento, rileva Sturzo, è collegata la seconda novità introdotta dal Cristianesimo, logicamente connessa alla prima poc'anzi menzionata e che consiste nell'universalità della «Buona Novella». Il Vangelo è destinato a tutti i popoli, a tutte le classi, senza alcuna distinzione etnica o sociale, che si tratti di ebreo o di gentile, di greco o di barbaro, di ricco o di povero, di padrone o di schiavo. Il che comporta la costituzione della Chiesa, quale «unica società religiosa visibile», estranea a qualsiasi «struttura familiare o politica», una forma sociale «autonoma e indipendente»[17].

Le conseguenze sul piano politico di un tale avvenimento assumono un carattere «rivoluzionario» qualora considerassimo, ad esempio, il processo di «umanizzazione» che hanno subito le altre forme sociali quali ad esempio la famiglia e le istituzioni politiche. Non abbiamo più a che fare con divinità domestiche, le quali vanno a costituire «l'unità familiare divinizzata»; è negata alla radice la forma imperiale che avanza pretese divine in ordine al potere che esercita. La famiglia, i regni e gli imperi, ci dice Sturzo, in perfetta sintonia con quanto affermato da Ferrero, assumono i caratteri delle pure forme umane, sono mezzi a disposizione degli uomini e non fini ai quali piegare la libertà dell'uomo[18]. Proprio perché mezzi, essi appaiono relativizzati rispetto al fine ultimo che è il «bene» della persona. Invero, talvolta tali mezzi possono rivelarsi inadeguati, perché frutto di conoscenza necessariamente limitata e soggetta all'errore, ovvero superati dal corso degli eventi e, per tale ragione, andrebbero abbandonati[19].

---

[16] L. Sturzo, 1939, 3.

[17] *Ibidem*. Scrive a tal proposito Ferrero: «La démocratie moderne elle-même est fille de Jésus-Christ. Nietzsche a raison, à son point de vue, quand il accuse le christianisme d'avoir détruit les seules aristocraties véritables que le monde occidental ait connues: le aristocraties de l'antiquité. Du moment où tous les hommes devenaient fils de Dieu, au même titre l'aristocratie et la monarchie ne pouvaient plus être des institutions divines, inébranlables dans leur principe; ells devenaient des combinaisons humaines, appréciées d'après les services qu'elles étaint capables de rendre». (G. Ferrero, 1931, 271).

[18] «Qu'est-ce que l'Etat? Une fin ou an moyen? […] Le paganisme et le christianisme avaient donné une résponse nette et précise à la question. Un fin, avait dit le paganisme. Une moyen, avait répondu le christianisme». (G. Ferrero, 1931, 274).

[19] Cfr. L. Sturzo, 1939, 3-4.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

In questo sovvertimento dei «valori sociali» rileviamo la fondamentale cifra rivoluzionaria del Cristianesimo, al punto che la «personalità umana» prende il posto dei «gruppi sociali» e qui risiederebbe, per Sturzo, il terzo e fondamentale contributo innovativo del cristianesimo allo svolgimento del pensiero politico: «La personalità umana, fino allora misconosciuta o svalutata, diveniva, in virtù di un riconoscimento religioso, il centro e il fine di ogni attività collettiva. Essa veniva chiamata a ricostruire la società di nuovo come in una palingenesi. Tutti gli uomini sono fratelli; unico padre Dio. Ecco una nuova forma sociale di carattere etico e mistico, che doveva trasformare tutti i rapporti sociali. La schiavitù, istituto sociale più volte millenario, veniva a perdere la sua base etica, pur persistendo la base economica. Come perdeva la sua giustificazione etica la famiglia poligamica basata sulla schiavitù della donna, la perdevano lo stato assoluto dominatore di popoli, la guerra sterminatrice, l'economia di casta e ogni forma di oppressione e di ingiustizia sociale»[20].

La teologia cristiana, conseguentemente, a quest'uomo-persona riconosce un ruolo sociale svincolato dagli ambiti cui pure appartiene, intesi precedentemente come definitori della sua identità, in quanto il compimento del suo destino, nella risposta alla chiamata che Dio gli rivolge, riguarda la sua libertà, lui in prima persona e non la sua famiglia o l'impero[21]. Il discepolo di Gesù, infatti, è nel mondo ma non è del mondo[22]. È per questo che Francesco Ricci può affermare che la vita della Chiesa delle origini costituì una novità rispetto al contesto culturale, politico e religioso del mondo greco-romano. Sostiene infatti che la coscienza di avere un compito, una missione, da svolgere nel mondo era lo specifico che distingueva i discepoli di Gesù: «Se leggiamo gli Atti degli Apostoli, ci rendiamo conto immediatamente che per i primi cristiani la missione è la dinamica stessa dell'esistenza. L'annuncio è infatti l'espressione, la tradizione del fatto». Tuttavia, qual è il fatto che starebbe prima dell'annuncio? Innanzi tutto la morte e la resurrezione di Gesù, salvezza del mondo. In secondo luogo, è fatto la Chiesa come luogo della salvezza generato dalla storicità dell'evento: «La Chiesa primitiva si presenta in modo da apparire strutturalmente inseparabile da Cristo, come luogo di presenza viva di Cristo»[23]. Il fatto della salvezza è presente tutto intero in essa che, scaturita da lui, vive nella continuità con lui grazie alla struttura sacramentale che è memoria dei suoi gesti. Di qui la conseguenza di un porsi consapevolmente sociale della fede nella società romana dei primi secoli cristiani, dal momento che la salvezza è per l'uomo in tutte le sue dimensioni. Ecco come Sturzo argomenta questo passaggio di paradigma che condizionerà il corso della storia delle istituzioni politiche e sociali: «Però mai prima del cristianesimo la forma religiosa arrivò a conquistare l'autonomia nel doppio aspetto di contenuto e di organizzazione, per la ragione, sociologicamente incontestabile, che nessuna religione pre-cristiana, neppure l'ebraica, era fondata sulla personalità umana

[20] L. Sturzo, 1939, 4.
[21] Per un approfondimento cfr. M. Ormas, 2000.
[22] Cfr. Gv 17, 14.
[23] F. Ricci, 2003, 29.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

nel suo valore spirituale, per arrivare attraverso la personalità, e solo per mezzo di essa, alla società come complesso unitario»[24]. In pratica, afferma Sturzo, le «risoluzioni», anche quando vi furono, apparivano «indirette e incomplete». Al contrario, il cristianesimo avrebbe svolto nel campo dell'analisi sociale una sorta di «inversione e un riordinamento di valori», «risolvendo» le istituzioni nella persona. La stessa nozione di «socialità» non è assunta come realtà ipostatizzata e indipendente dalla persona, essa. Per Sturzo, non è altro che una «proiezione dell'individuo»; una proiezione «multipla, simultanea e continuativa»[25] dell'azione dell'individuo che, dunque, è posto a fondamento di qualsiasi forma sociale, istituzione e organizzazione: «Il sovrapporsi della forma sociale all'individuo come nelle società pre-cristiane, fu una deviazione e in molti casi una perversione; il ritorno dell'individuo a base di ogni valore sociale è una conversione e restaurazione»[26].

Il Cristianesimo, tuttavia, mentre sviluppava questa sua autocoscienza, forte della parola di Gesù che aveva detto: «Rendete, dunque, a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (Lc 20,25), dovette fin dall'inizio misurarsi con una potenza antagonista, l'Impero romano. Per Gesù, riconoscere al potere politico la funzione puramente secolare di raccogliere le tasse non implica l'attribuirgli alcuna missione religiosa o salvifica: la salvezza viene da Dio e non da Cesare. Di fatto, i cristiani erano considerati nemici dell'impero, in quanto si rifiutavano di esercitare qualsiasi forma di culto imperiale, in un sistema nel quale tale culto era considerato un «segno di lealtà politica». È sempre Sturzo a ricordarci che i cristiani «non potevano accettare né il culto agli dei protettori, né il culto all'imperatore divinizzato, né i riti di simili culti che permeavano tutta la vita sociale, famiglia, città, esercito, corte, ricorrenze fauste o infauste della collettività»[27]. A tale proposito Joseph Ratzinger, nel suo Gesù di Nazareth, osserva: «L'imperatore e Gesù personificano due diversi ordini di realtà, che non devono necessariamente escludersi a vicenda, ma che nel loro confronto recano in sé la miccia di un conflitto che riguarda le questioni fondamentali dell'umanità e dell'esistenza umana. [...] Se l'impero interpreta se stesso come divino, come è già implicito nell'auto presentazione di Augusto come portatore della pace mondiale e salvatore dell'umanità, allora il cristiano deve "obbedire a Dio piuttosto che agli uomini" (At 5,29)»[28]. È già presente in nuce, allora, un contrasto rispetto al potere politico che finirà con lo spogliarlo di quella dimensione sacrale cui il titolo di Pontefice Massimo, capo cioè del collegio dei sacerdoti che presiedevano al culto, assunto da Ottaviano Augusto nel 12 a C., faceva esplicito riferimento.

[24] L. Sturzo, 1939, 5.
[25] «La società, così, è una specie di proiezione multipla, simultanea e continuativa delle attività individuali. Perciò per noi la sociologia non è altro che una vera antropologia sociale»; (L. Sturzo, 1935, 8). Cfr. F. Felice, 2016, 50.
[26] L. Sturzo, 1939, 5.
[27] Ivi, 7.
[28] Benedetto XVI, 2007, 31-32.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Lo storico Hugo Rahner, a proposito dei rapporti fra Chiesa e Stato nel II e III secolo, descrivendo i due antagonisti, osserva che «l'Impero Romano mantiene la concezione propria degli antichi italici di un capo di Stato che sia "sacerdote supremo" e "re dei sacrifici", risentendo più tardi anche l'influsso del culto imperiale praticato in Oriente». Da parte sua, la Chiesa, sostenuta da una più profonda convinzione religiosa, è, sì, disposta ad «attribuire allo Stato ciò che ad esso spetta in quanto espressione della volontà creatrice di Dio, ma si tiene sempre sulla difensiva, per proteggere la propria libertà da qualsiasi sopraffazione statale»[29].

Comincia a muoversi un nuovo attore sulla scena politica: una forza esterna allo Stato che voleva definire i limiti della sua autorità. In effetti, osserva Lord Acton, quando Cristo disse: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», diede al potere civile limitazioni che esso non aveva mai conosciuto e che costituivano il ripudio dell'assolutismo. Questo divenne «il compito e l'interesse perpetuo dell'istituzione più energica e dell'associazione più universale del mondo»: la Chiesa. «La nuova legge, il nuovo spirito, la nuova autorità, donarono alla libertà un significato e un valore che essa non aveva posseduto nella filosofia o nelle costituzioni della Grecia o di Roma prima che fosse conosciuta la verità che ci rende tutti liberi»[30].

Un punto centrale che caratterizza il contributo rivoluzionario che i cristiani dei primi secoli avrebbero introdotto nella storia del pensiero politico è proprio questo loro rapporto con l'autorità, non negando il potere politico in generale, né il potere imperiale in quanto tale. Ricorda Sturzo che essi neppure «vi resistevano collettivamente», mediante l'azione politica e, tanto meno, armata. La loro resistenza avveniva sul piano religioso, una volta divenuto, in seguito alla conversione, il perno intorno al quale ruotava il loro intero piano esistenziale: «la loro resistenza era o la fuga e le catacombe o la pubblica professione di fede e il martirio. In tal modo essi, partendo dal detto di Gesù Cristo di "dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", seguendo i due insegnamenti di Pietro: "siate soggetti ... tanto ai re... quanto ai governatori", ma insieme: "bisogna ubbidire a Dio più che agli uomini", dividevano la società di allora, ne spezzavano la struttura, mentre costituivano nuclei speciali attivi che fecondavano con i più grandi sacrifici. In confronto all'impero quale unità politico-religiosa, il loro poteva dirsi una specie di anarchismo sociale»[31]. L'espressione di Sturzo «anarchismo sociale» non andrebbe equivocata, in quanto emergerebbe come effetto irriflesso della centralità del problema religioso rispetto a quello politico; in pratica, essendo concentrati solo sulla nuova dimensione religiosa, i primi cristiani non colsero il tratto rivoluzionario dello loro prassi civile e la crisi che stava attraversando il mondo romano[32].

[29] H. Rahner 1943: 23
[30] J. Acton, 1999, 77. Su Lord Acton cfr. R. Pezzimenti, 1992; G. Himmelfarb, 1952; R. Hill, 2000.
[31] L. Sturzo, 1939, 8-9.
[32] «I nuclei che negano l'ordine prestabilito e perciò stesso il valore intrinseco dell'autorità che incentra e garantisce quell'ordine, se non possono o non vogliono sostituirvi sul medesimo piano altra autorità consimile (è il caso del cristianesimo primitivo), sono di fatto anarchici. Ma poiché i primi cristiani

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

In breve, il cristianesimo dei primi tre secoli, in questa prospettiva, potrebbe essere rappresentato come un «processo di liberazione», ossia, «l'affermazione da parte della Chiesa del diritto all'autonomia sociale, sulla base della libertà»[33], la quale non si afferma come una conquista dell'istituzione Chiesa, bensì come un raggiungimento del cristiano in quanto individuo-persona:

> «I primi cristiani non si ponevano il problema se la Res publica o Impero dovesse intervenire ad appoggiare il culto cristiano, o dovesse eliminare quello pagano, o comunque avesse il dovere o il diritto di riconoscere la chiesa. Tutte queste sono idee posteriori. Nei primi tre secoli si domandava che le autorità politiche non impedissero a nessun cittadino o schiavo la professione cristiana, né assumessero un atteggiamento ostile alla predicazione del Vangelo, né perseguitassero coloro che vi aderivano. La libertà richiesta dai cristiani diveniva per il potere politico un limite da non potersi varcare per nessuna ragione. Il giorno che esso avesse voluto varcarlo lo avrebbe fatto solo con la forza; trovava di fronte a sé migliaia di uomini che preferivano i tormenti e la morte»[34].

Il dualismo come strumento di libertà

In virtù della differenziazione dei ruoli sancita da Gesù, comincia a prefigurarsi ciò che Sturzo e Ferrero definiscono un vero e proprio dualismo che, nell'analisi del prete siciliano, si concretizza in una diarchia tra lo Stato e il cristianesimo nascente[35], inevitabile perché la Chiesa rappresentava una netta cesura con il passato. Infatti, essa operava sì nel solo campo religioso, non rivendicava alcun ruolo nella vita politica e faceva professione di ubbidienza all'imperatore, ma, al contempo, finiva con l'esercitare un'autorità riconosciuta sulla morale sia pubblica sia privata, terreno sul quale non

---

rappresentavano una forza associativa nuova che dal piano religioso si espandeva su quello politico, il loro anarchismo non era antisociale, ma sociale; la loro azione non era solo distruttiva, ma anche costruttiva. Essi, stando strettamente aderenti alla nuova concezione religiosa, non si rendevano conto del loro rivoluzionarismo e della crisi che perciò traversava il mondo romano». (Ivi, 9).

[33] Ivi, 9-10. «Nell'insegnamento evangelico la libertà, più che negativa ed esterna, è soprattutto positiva e interiore. La libertà è la conquista o il dono (secondo i punti di vista) di una superiorità che rende svincolati e immuni da quel che è inferiore; onde è concepita come caratteristica dell'individuo più che della collettività; sotto certi aspetti il vincolo è collettivo, la libertà è personale»; «occorreva spezzare quei vincoli di famiglia, casta, tribù, popolo, razza, città, impero, per poter adorare Dio in spirito e verità. Perciò la libertà è soprattutto una conquista personale, è un'elevazione positiva dello spirito, è una penetrazione completa della nuova luce del Vangelo, è una partecipazione del divino. Concepita così, la libertà acquista un valore individuale di primo ordine e una potenzialità effettiva e larghissima nel campo morale e religioso, dove la personalità del cristiano ha il dovere e il diritto di affermarsi». (Ivi, 10).

[34] Ivi, 11.

[35] Per comprendere meglio i termini utilizzati da Sturzo si consideri che «La diarchia ammette una graduazione di poteri, un'unificazione di tendenza, di realtà e di fini; la dualità postula una sintesi; il dualismo invece è un momento più o meno transitorio di lotta. Secondo le epoche e secondo le posizioni storiche dei vari popoli, abbiamo tutte e tre tali esperienze nei rapporti fra chiesa e stato»; ivi, 251. Per quanto concerne la riflessione di Ferrero: «Chrétiens et païns, nous vivons ensemble: héritiers d'un dualisme qui est l'essence de toute notre histoire et que nous ignorons». (G. Ferrero, 1931, 277).

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

poteva, prima o poi, non scontrarsi con il potere politico[36]. Concorsero a ciò anche le vicende legate alla progressiva crisi dell'Impero che, soprattutto in Occidente, fecero sì che il cristianesimo fosse implicato sempre più nella vita dello stesso Stato e che influenzasse la concezione delle esperienze fondamentali della vita sociale: la famiglia, la cultura, la beneficenza, la giustizia, il fisco, la legislazione, i costumi.

Tra gli storici che hanno messo in luce il tratto politico rivoluzionario del messaggio cristiano e dell'esperienza cristiana dei primi secoli, oltre a Sturzo e a Ferrero, non possiamo non menzionare Lord Acton. Lo storico inglese giunge ad affermare che dobbiamo proprio al conflitto tra trono e altare il «sorgere della libertà civile»: «Se la Chiesa avesse continuato a sostenere i troni dei re che consacrava, o se la lotta fosse terminata rapidamente con un'inequivocabile vittoria, l'intera Europa sarebbe stata soffocata da un dispotismo di tipo moscovita o bizantino»[37]. Il punto sollevato da Acton è che entrambe le forze in campo si ponevano come obiettivo il potere assoluto e, sebbene la libertà non fosse il fine che esse si prefiggevano, divenne lo strumento con il quale, tanto il potere temporale quanto quello spirituale, si appellarono al popolo per averne il sostegno.

Esaminiamo, a titolo di esempio, alcune figure ed alcuni episodi dei primi secoli cristiani che ci mostrano come la pratica desacralizzazione del potere politico si sia realizzata innanzi tutto nella coscienza delle persone.

Al funzionario imperiale che gli chiede: «Che c'è di male nel dire: l'imperatore è il Kyrios, e con questa frase salvare la propria vita?», il vescovo Policarpo (69-155) non si degna neppure di rispondere[38].

L'apologista Giustino, verso il 150, rivolgendosi all'imperatore Antonino Pio e al figlio Marco Aurelio, cita, per la prima volta nella letteratura cristiana, la frase di Cristo sul tributo (Mt 22,20), riaffermando così sia la lealtà dei cristiani verso l'impero sia la loro adorazione esclusiva nei confronti di Dio.

Secondo Tertulliano (155ca-230ca) la libertà in materia religiosa è sacra: «Noi veneriamo un unico Dio, che anche voi tutti, per natura, conoscete [...]. Voi ritenete che siano dèi anche quelli che noi sappiamo essere demoni. Tuttavia è diritto umano e facoltà naturale [humani iuris et naturalis potestatis] per ciascuno venerare ciò che gli sembra più giusto; infatti a uno non nuoce né giova la religione di un altro. Non è però proprio della religione costringere ad abbracciare una religione: la religione dev'essere assunta spontaneamente, non per violenza, dal momento che persino i sacrifici vengono richiesti a un animo ben disposto. Quindi, anche se ci costringerete a fare sacrifici, non farete alcun favore ai vostri dèi, perché non desidereranno certo sacrifici compiuti contro volontà»[39]. Altrove dice: «Badate, infatti, che non concorra a favorire l'irreligiosità anche il togliere la libertà di religione [libertatem religionis] e interdire la scelta della divinità,

[36] Cfr. E. Guccione, 1992, XVIII.
[37] J. Acton, 1999, 83.
[38] *Martyrium Polycarpi*, 8, in R. Knopf, 1929, 3.
[39] Tertulliano, II, 1-2, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), 1866-76, 9-16.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

così che non mi sia permesso di venerare chi voglio, ma sia costretto a onorare chi non voglio. Nessuno vorrà essere onorato da chi lo fa contro la propria volontà, nemmeno un uomo»[40].

A sua volta, Lattanzio (250ca-327ca) sostiene che «la religione è la sola cosa in cui la libertà ha posto la sua sede: infatti è cosa volontaria per eccellenza, e a nessuno si può imporre la necessità di venerare quel che non vuole; uno forse potrà simulare, non volere. La religione va difesa infatti non uccidendo ma morendo, non con la crudeltà ma con la pazienza e la sofferenza, non col crimine ma con la fedeltà [...]. Nulla infatti è tanto volontario quanto la religione»[41].

C'è però anche un sì cristiano allo Stato, sostiene Maurizio Ormas, esso «si fonda sulla convinzione che il suo potere derivi da Dio creatore, sulla scorta delle parole di Pietro e di Paolo (Rm 13,1-7 e 1Pt 2,13-17). E nei tribunali pagani, mentre rifiutavano di prestare culto all'imperatore, i cristiani facevano proprio l'insegnamento di Pietro di onorare l'imperatore ma di temere solo Dio»[42]. Esemplare è l'affermazione dell'umile Donata di Scillium che, nel corso del suo processo, distinguendo tra onore e adorazione, dichiara: «Io onoro l'imperatore perché è l'imperatore. L'adorazione riguarda solo Dio»[43].

Tuttavia, dal III secolo il potere romano comincia a fare i conti con la Chiesa come grande potenza[44]. Essa, nel periodo che precede l'Editto di Milano (313), ha già raggiunto una statura morale e sociale che l'autorità potestativa civile non è riuscito né a sopprimere né a sottomettere. Si è diffusa non solo in tutte le province dell'impero, ma anche in quasi tutte le professioni e le classi sociali, specialmente tra il popolo e gli schiavi. Ha una struttura organizzativa propria, disciplina interna, tribunali, luoghi di riunione, di culto e di sepoltura, mezzi economici. È una comunità guidata dall'autorità di un episcopato che acquista prestigio e riconoscimento anche in materie non strettamente religiose, supportata dall'impiego di risorse a vantaggio delle vedove, degli orfani, dei poveri, degli schiavi da affrancare, e da un nuovo sentimento della famiglia e della solidarietà fraterna[45].

Gli imperatori intanto cominciano ad alleggerire la pressione sulla Chiesa: da Massimino Trace (235-238) a Gallieno (260-268) e Aureliano (270-275), sino a Galerio che nel 311, con l'editto di Serdica, promulgò, seppur controvoglia, un editto di tolleranza per la Chiesa in Oriente, consentendo «che si possa essere nuovamente cristiani e ricostruire le case in cui essi si radunano, purché non tramino in nessun modo contro l'ordine statale»[46].

[40] In J.P. Migne, 1844-1855, 1, 417-418. *Apologeticus*, XXIV, 5-6.
[41] Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 19, in CSEL, 19, 463-464, 465.
[42] M. Ormas, 2000, 43.
[43] In R. Knopf 1929, 29, *Acta Scilitanorum*, 9.
[44] Cfr. H. Rahner, 1943, 40.
[45] Cfr. M. Ormas, 2000, 44.
[46] Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 17.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Nei primi tre secoli, all'autorità politica si chiede di non impedire la professione della fede cristiana e di non perseguitarla. La libertà richiesta dai cristiani diveniva così un limite che il potere politico non avrebbe potuto varcare se non con la forza, al prezzo, però, di trovarsi di fronte migliaia di uomini che preferivano i tormenti e la morte piuttosto di rinunciarvi. L'impero ci provò ma fallì e «dovette ripiegare sul terreno della tolleranza fino all'affermazione pubblica della libertà»[47]. Infatti, con Costantino la libertà religiosa diventò definitiva e consentì quella svolta cui i posteri attribuirono importanza straordinaria.

Conclusioni

«Qu'est-ce que l'Etat? Une fin ou an moyen?», si domanda Ferrero, indicandola come la «domanda capitale». «Le paganisme et le christianisme avaient donné une résponse nette et précise à la question. Un fin, avait dit le paganisme. Une moyen, avait répondu le christianisme»[48]; ricorrendo alle parole di Cotta, potremmo dire: «le tesi del primato della politica e della riduzione della morale alla politica andrebbero incontro per lo meno a delle importanti limitazioni»[49]. In pratica, quello che emerge dalla riflessione sulla cifra rivoluzionaria che il pensiero cristiano avrebbe introdotto nel corso delle vicende politiche del mondo occidentale è un certo «relativismo»[50]. Si tratta di un tema fondamentale e storicamente rilevante anche per comprendere la genesi delle istituzioni democratiche e liberali: si pensi a quanto il cristianesimo abbia contribuito a relativizzare la pretesa di edificare assoluti terrestri nel campo della politica. La lapidaria sentenza di Gesù: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» rappresenta una svolta decisiva che ha favorito il processo di liberazione dal culto dell'autorità politica; essa certifica la definitiva relativizzazione e desacralizzazione del potere politico, la sua sottomissione al regno inviolabile della coscienza ed il rispetto che si deve a ciascuna persona, in forza della sua trascendente dignità. Scrive Dario Antiseri: «"Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio": con ciò entrava nella storia il principio che Káisar non è Kyrios - il potere politico veniva desacralizzato, l'ordine mondano relativizzato, e le richieste di Cesare sottoposte ad un giudizio di legittimità da parte di

[47] L. Sturzo, 1939, 11.
[48] G. Ferrero, 1931, 274.
[49] S. Cotta, 2019, 12.
[50] Nel descrivere il pensiero di Sturzo, Alfred Di Lascia adotta l'espressione «relativismo storico trascendentale», ben espresso dai passi che seguono: «Ogni civiltà arriva a proiettare nell'esterno sociale una determinata moralità, che non è *la* moralità; ma quella moralità; come nell'antichità anche ebraica le istituzioni della poligamia, del divorzio, della schiavitù […] Ciò rende il problema assai relativo»; (L. Sturzo 1927a, 176-177); ed ancora (L. Sturzo 1927b, 178-179). Scrive Di Lascia: «Ed è proprio il suo esteso relativismo che permette a Sturzo di rimanere sempre aperto all'innovazione e alla sperimentazione, alla modifica e all'adattamento senza mai compromettere l'integrità delle idee teoretiche e morali di base». (A. Di Lascia, 1981, 384).

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

una inviolabile coscienza. Su questa base Orígene poteva giustificare, contro Celso, il rifiuto da parte dei cristiani di associarsi al culto dell'imperatore o di uccidere in obbedienza ai suoi ordini»[51].

Di estremo interesse è anche la posizione di un protestante luterano come l'economista e sociologo tedesco Wilhelm Röpke, per il quale gli esempi storici di «fusione del sistema politico con sistema teologico» mostrano l'eccezionalità della civiltà cristiana. Il fatto stesso che la Bibbia sia decisamente povera di «istruzioni filosofico-sociali» sta a dimostrare che la dottrina sociale cristiana non avanza alcuna pretesa di essere assunta come «scienza rivelata»[52]. Il punto sottolineato da Röpke è che, in assenza di tale eccezionalità, la storia politica occidentale avrebbe potuto intraprendere un percorso del tutto differente e compiere quella fusione tra sistema politico e teologico che invece ha interessato l'Oriente:

> «Qui non si è arrivati a una fusione salda e duratura non solo perché, come ha già detto il Mosca, la Bibbia in antitesi al Corano contiene fortunatamente soltanto poche massime politiche direttamente applicabili, e non solo perché il celibato della Chiesa cattolica ha impedito che si formasse una casta sacerdotale ereditaria, ma soprattutto per la rivalità fra la Chiesa occidentale e il potere statale, in contrasto con la Chiesa orientale che, tanto a Bisanzio quanto in Russia, si fuse col potere laico in un rigido dispotismo civile-religioso»[53].

Sulla scia di Jacob Burckhardt, Röpke può affermare che fu tale eccezionalità, e non la mera fortuna, che consentì il nascere in Occidente, dalla «potenza della religione», di un «costante contrappeso allo Stato», senza il quale oggi non sarebbe neppure possibile pensare «l'idea della libertà europea». Non fu un caso fortuito a far intraprendere all'Occidente la via delle istituzioni liberali, pur tra cadute, fallimenti e tradimenti dell'ideale originale, afferma Röpke, ma il cuore stesso della dottrina cristiana che, a differenza «della concezione sociale tipica dell'antichità pagana, pone al centro il singolo individuo con la sua anima immortale desiderosa di raggiungere la salvezza. Davanti allo Stato c'è ora la persona e sopra lo Stato il Dio universale, il suo amore e la sua giustizia»[54].

In definitiva, come osserva Antiseri, attraverso il messaggio cristiano era entrata nella storia degli uomini l'idea che il «potere politico non è il padrone della coscienza degli individui», che non è il potere che giudica la coscienza degli uomini, bensì «la coscienza di ogni uomo e di ogni donna a giudicare il potere politico», un «conflitto permanente» – per dirla con le parole di Ferrero – che starebbe alla base della civiltà occidentale: «Il Dio delle popolazioni europee è il Dio della Bibbia e del Vangelo, il Dio giudaico-cristiano: il Dio che desacralizza la natura e che così, come sostiene Max Scheler, lo rende disponibile alla manipolazione e all'indagine scientifica in una misura prima impensabile; è il Dio che desacralizza il potere politico offrendo così le basi di una prospettiva non teocratica; è il

[51] D. Antiseri, 2010, 75.
[52] Sull'argomento cfr. C. Dawson, 1934; H. Rahner, 1943; H. Bergson, 1932.
[53] W. Röpke, 1944, 161-162.
[54] Ivi, 62.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Dio che rende libera, responsabile e inviolabile la persona umana con il conseguente ridimensionamento dell'ordine politico»[55].

Tale processo di secolarizzazione è stato possibile in forza del messaggio evangelico che ha desacralizzato il mondo e ha consegnato un uomo che, nonostante si possa illudere e accampare pretese, non potrà mai essere Dio. Il che significa che il messaggio cristiano ha liberato l'uomo dall'idolatria: «il cristiano non può attribuire assolutezza e perfezione a nessuna cosa umana. È, dunque, per decreto religioso che lo Stato non è tutto, non è l'Assoluto»[56].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ACTON John, 1999, *Storia della libertà*. Ideazione, Roma.

ANTISERI Dario, 2010, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ANTISERI Dario, 3 agosto 2003, «La politica non è tutto». In *Domenica - Il Sole 24 Ore*.

BENEDETTO XVI, 2007, *Gesù di Nazareth*. Libreria Editrice Vaticana-Rizzoli, Milano.

BERGSON Henri, 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Félix Alcan, Parigi.

COTTA Sergio. 2002. *I limiti della politica*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

DAHL Robert A., 1971. *Poliarchy: participation and opposition*. New Haven, Conn.

DAWSON Christofer, 1934, *The Making of Europe*. Sheed and Ward, London.

DI LASCIA Alfred, 1981, *Filosofia e storia in Luigi Sturzo*. Edizioni Cinque Lune, Roma.

EUSEBIO DI CESAREA, 2001, *Storia ecclesiastica*, a cura di F. Migliore, vol. I e a cura di A. Queaquarelli, vol. II. Città Nuova, Roma.

[55] D. Antiseri, 2010, 44. Diversa l'opinione del sociologo Luciano Pellicani, secondo il quale "il disincanto del mondo" non avrebbe in alcun modo radici religiose. Cfr. L. Pellicani 2007.
[56] D. Antiseri, 2010, 44.

FELICE Flavio, Gennaio-aprile 2016, «Per un'economia a misura di persona. Tra crisi e nuovi paradigmi». In «Rivista di Scienze dell'Educazione», n. 1.

FERRERO Guglielmo, 1931, *La fin des aventures. Guerre et paix*. Les Édition Rieder, Paris.

GUCCIONE Eugenio, 1992, *Introduzione a L. Sturzo*, Opere scelte, III Chiesa e Stato. Laterza, Bari.

HILL Roland, 2000, *Lord Acton*. Yale University Press, New Haven & London.

HIMMELFARB Gertrude, 1952, *Lord Acton. A Study in Coscience and Politics*. Routledge & Paul, London.

KNOPF Rudolf, 1929, «Martyrium Polycarpi». In *Ausgewählte Märtyrerakten* - nuova edizione, a cura di G. Krüger. Tubingen.

LABOULAYE Éduard, 1865[3], *L'État e ses limites. Suivi d'essais politiques*. Charpentier, Libraire-Éditor, Paris.

LATTANZIO, 1866, «Divinae institutions». In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna.

MIGNE, Jacques Paul, 1844-1855, *Patrologiae cursus completus*. Series Latina, Parigi.

NOVAK Michael, 1987 [1982], *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*. Studium, Roma.

ORMAS Maurizio, 2010, *La libertà e le sue radici. L'affermarsi dei diritti della persona nella pastorale della Chiesa dalle origini al XVI secolo*. Effatà Editrice, Cantalupa.

PELLICANI Luciano, 2007, *Le radici pagane dell'Europa*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

PEZZIMENTI Rocco, 1992, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'ottocento*. Studium, Roma.

RAHNER Hugo, 2003 [1943], *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*. Jaca Book, Milano.

RICCI Francesco, 2003, *Da un paese vicino*, a cura dell'Associazione Don Francesco Ricci. Dehoniane, Bologna.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

RÖPKE Wilhelm, 1944 [2016], *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

RÖPKE Wilhelm 1958 [2015], *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

STURZO Luigi, 1927a [1985], «Lettera a Mario Sturzo». In *L. Sturzo - M. Sturzo, Carteggio 1924-1928*, I, a cura di Gabriele De Rosa. Edizioni di Storia e Letteratura - Istituto Luigi Sturzo, Roma.

STURZO, Luigi, 1927b [1985], «Lettera a Mario Sturzo». In *L. Sturzo - M. Sturzo, Carteggio 1924-1928*, I, a cura di Gabriele De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura - Istituto Luigi Sturzo, Roma.

STURZO Luigi, 1935, *La società. Sua natura e leggi*. Zanichelli, Bologna (Opera Omnia, I serie).

STURZO Luigi, 1939, *Chiesa e stato. Studio sociologico-storico*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma (Opera Omnia, I serie).

TERTULLIANO, 1866, «Quinto Settimio Florente, Epistula ad Scapulam», II, 1-2. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 1866. Vienna.

WHOLIN Sheldon S., 1996 [1960], *Politica e visione. Comunità e innovazione nel pensiero politico occidentale*. Il Mulino, Bologna.

Politica.eu

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

IL DIRITTO TRA ESSERE E DOVER ESSERE NELLA FILOSOFIA DI SERGIO COTTA

BARBARA TRONCARELLI*

Abstract: this paper intends to show that in Sergio Cotta's thought, also in light of his writings on philosophy and religion, the presence in man of finite and infinite, immanence and transcendence, emerges emblematically in the category of law, which in Cotta is a fundamental and dialectical element of reality, whose anthropological meaning goes beyond, without denying it, the finite and immanent dimension of positive law in the direction of a juridicality that cannot be separated from metaphysical projections no less than deontological of being.

Keywords: Sergio Cotta – philosophy of law – ontological foundation – religion – immanence and transcendence.

1. Premessa

«In realtà, quella singolare partecipazione al mondo e insieme all'oltre il mondo, è la *natura* specifica dell'uomo, e ne segna la specifica modalità di presenza entro il mondo»[1]. In questa densa affermazione, è rinvenibile il significato profondo del pensiero filosofico di Sergio Cotta, vale a dire il suo significato intrinsecamente religioso e cristiano, ma non perché conforme al dato confessionale, bensì perché profondamente pervaso dal senso del limite e della indigenza della condizione umana. È una condizione che evoca una dimensione logico-concettuale, e non solo fideistica, di ulteriorità e differenza rispetto a tale condizione stessa, limitata e indigente. Si tratta di un limite e una indigenza che in Cotta trova conferma non tanto nella fede o nel sapere teologico, quanto nella primarietà della investigazione razionale come sapere onto-esistenziale tendenzialmente dimostrativo, ossia nella consapevolezza della indispensabilità del filosofare, che pur non escludendo la primarietà del vivere, è in grado di riportare la vita stessa oltre il piano dei fatti e della loro costitutiva finitezza. Ne offre una prova la constatazione che, per argomentare la sua predetta affermazione sulla «singolare partecipazione al mondo e

* Barbara Troncarelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise. Email: barbara.troncarelli@unimol.it

[1] S. Cotta, 2019e, 292.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

insieme all'oltre il mondo», Cotta citi laicamente «uno dei più grandi filosofi del nostro tempo: Ludwig Wittgenstein»[2], anche secondo il quale «il senso del mondo dev'essere fuori di esso»[3].

La compresenza nell'uomo di finito e infinito, immanenza e trascendenza, essere e dover essere, si riflette in modo emblematico sul piano del diritto, che in Cotta risulta una realtà fondamentale quanto composita e, anzi, di per sé dialettica, il cui significato antropologico oltrepassa, senza negarla, la dimensione finita e immanente della statuizione positiva in direzione di una giuridicità non scindibile dalle proiezioni metafisiche non meno che deontologiche dell'essere, in quanto «*dovere-di-essere*»[4]. Ciò non toglie che, per Cotta, «il diritto-categoria è una proprietà della natura umana»[5], cioè che la dimensione giuridica appartiene intrinsecamente alla esistenza umana. Di qui, il significato antropologico di una esperienza giuridica che si presenta in termini di reciproca implicazione, dato che il diritto presuppone sì l'esistere umano, ma tale esistere presuppone il diritto stesso in quanto prima espressione di quella doverosità anche metagiuridica e metapositiva a cui l'uomo è strutturalmente chiamato.

Come afferma Cotta, occorre «distinguere la natura dell'uomo, cui pertiene l'obbligatorietà del dovere, dalla natura animale sottoposta al determinismo costringente della necessità»[6]. Il diritto rappresenta quell'orizzonte deontico, dialetticamente esprimente il nesso tra finito e infinito, tra essere e dover essere, senza il quale non è possibile per l'uomo realizzare alcun'altra esperienza propriamente umana, dato che il diritto è il necessario presupposto, e insieme il risultato, dell'esistere stesso come coesistere dei soggetti umani nella loro relazionalità e nei loro reciproci diritti-doveri, a prescindere dalle particolari contingenze di socialità o isolamento umanamente esperite. In tal senso, il diritto si configura come una dimensione effettiva e ideale al tempo stesso. Pertanto, è importante volgersi a superare l'opposizione tra diritto positivo e diritto naturale, «tra *positività* e *naturalità*», in direzione di «un concetto unitario»[7], sostanzialmente dialettico. Esso consiste nella concretezza del concetto di «diritto naturale vigente» come «vivente realtà del diritto»[8], tanto più reale in quanto la sua idealità si fa effettiva, ferma restando in tale unità la costitutiva differenza intercorrente tra la positività dell'ordinamento giuridico e la naturalità del diritto-categoria. La realtà del diritto, al pari della realtà in generale, non può essere riduttivamente intesa nel senso dimidiato di un'assoluta effettività disgiunta da ogni idealità, né tantomeno di un'assoluta idealità priva di ogni effettività, perché ambedue tali assolutizzazioni rappresentano pure astrazioni, irreali e irrelate.

---

[2] *Ibidem*.
[3] L. Wittgenstein, 1964, 79.
[4] «Il dover essere (il *Sollen*) non è soltanto la caratteristica formale del linguaggio deontico, morale e giuridico; bensì è primariamente, con formula concisa, *dovere-di-essere*» (S. Cotta, 1991, 96).
[5] S. Cotta, 1992, 38.
[6] Ivi, 39.
[7] S. Cotta, 1981, 135.
[8] Id., 1989, 210.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

In tale prospettiva dialettica, i princìpi fondamentali del diritto, che oltrepassano l'ambito delle norme senza mai negarlo, sono la peculiare manifestazione di una normatività sostanziale in cui il primo di tali princìpi consiste nel rispetto della identità di ciascuno, cioè della sua specificità e integrità individuale, che non può mai essere resa funzionale, strumentale o disponibile di fronte a nulla e a nessuno, perché l'uomo è, kantianamente, un fine inappropriabile. Tale principio viene definito da Cotta come quel principio generale del diritto in base a cui «si deve rispettare il *suum* di ciascuno»[9], dove il *suum* rappresenta l'«egoità» di ogni uomo, totalmente inalienabile e intangibile, da tutelare entro e mediante ogni atto normativo, a livello contenutistico oltreché formalistico-procedurale. Il secondo è definibile come «principio di uguaglianza»[10] tra i soggetti, uniti eppur differenti, in reciproca relazione anche se in conflitto e contrapposizione. Esso attende di essere rispettato non solo sul piano formale e legale, ma anche sul piano di una uguaglianza sostanziale integrativa di quell'uguaglianza formale per cui la legge è uguale per tutti. In tal senso, l'uguaglianza è non soltanto quella «davanti alla legge ma, prima ancora, è condizione della giuridicità della legge stessa»[11]. Notevole è la trattazione filosofica di tale principio effettuata da Cotta laddove, muovendo dal livello teologico-religioso della Epistola di San Paolo ai Galati, tematizza hegelianamente il superamento senza negazione delle disuguaglianze esistenziali intercorrenti tra gli esseri umani in direzione di una «uguaglianza totale», e appunto sostanziale, conseguibile a livello filosofico solo compiendo mediante l'amore, ovvero la carità, «il passaggio dialettico ultimo: dal livello puramente ontologico (umano) al livello del Totalmente Altro»[12]. Inoltre, nella loro paritaria egoità, tutti sono ugualmente meritevoli di essere tutelati come destinatari del terzo principio, indicato da Cotta come «principio di libertà»[13], in quanto costitutivamente soggetti di diritto, e non meri oggetti di disposizione, stante la «insopprimibile vocazione della persona alla libertà, di cui la libertà religiosa si è mostrata il nucleo essenziale per il suo fondamento nell'interiorità»[14], come mostrato dai fatti nel «rovesciamento» del socialismo reale[15].

Sulla base di questi princìpi fondamentali, al sistema del diritto spetta il compito, ancora più necessario nell'attuale contesto multiculturale e multietnico di confronto-scontro tra tante diverse visioni del mondo, di essere espressione di rispetto intersoggettivo, di uguaglianza reale e di libertà, quindi non autoreferenziale né escludente, nemmeno nei confronti del sistema della morale, con cui non è confondibile, ma nemmeno scindibile. Non che, per Cotta, contino solo esigenze di giustizia «morale» o sostanziale, e non anche di giustizia «giuridica» o formale. A tal proposito, egli sottolinea

[9] Id., 1992, 42.
[10] Ivi, 43.
[11] *Ibidem.*
[12] S. Cotta, 2019d, 117.
[13] Id., 1992, 43.
[14] Id., 2019a, 252.
[15] *Ibidem*.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

che «la considerazione delle forme nel ragionamento del giurista e il loro rispetto nella prassi da parte dei destinatari del diritto sono cose preziose per tutti, ma non costituiscono l'ultimo e più profondo stadio della comprensione del diritto»[16]. Si tratta di una comprensione che induce a ripensare la giuridicità in termini non soltanto strumentali o formalistico-procedurali, ma anche alla luce di una logica «esistenziale»[17] sottesa a tutta l'attività normativa: «l'essere della giuridicità trae la pienezza del proprio senso […] dall'essere dell'uomo e dai suoi bisogni esistenziali»[18], che richiamano fondamentali esigenze contenutistico-sostanziali di coesistenza e giustizia. Da questo punto di vista, il diritto è sì concepibile come uno strumento, ma uno «strumento dell'esperienza pratica […], e non dell'artificio fabbrile»[19], vale a dire uno strumento non estrinseco né convenzionalmente istituito, bensì organico alla strutturale relazionalità umana, seppur non sempre esperita e pacificamente attuata. Il diritto emerge allora come l'orizzonte in cui formulare non soltanto regole, bensì delineare princìpi e orientamenti normativi in grado di riflettere il senso e il fondamento coesistenziale del diritto stesso.

2. L'altro da sé nella soggettività e nel diritto

Per Cotta, sussiste un altro da sé a cui dover tendere, nella soggettività non meno che nel diritto, il cui riconoscimento implica l'acquisizione della filosofica autocoscienza di «essere bisognosi, indigenti nella propria datità ontica»[20], quale lucida, pacata e responsabile presa d'atto della strutturale dimensione finita dell'uomo, cioè di un soggetto avente una realtà empirico-esistenziale non meno che ontologica, riguardo a cui non c'è spazio per alcuna radicalizzazione, né di tipo esistenzialistico né di tipo idealistico. Se ne desume l'equilibrata, ma non semplice, fedeltà filosofica di Cotta al mondo reale dell'uomo e della vita intera, lungi da ogni astrazione speculativa, ma anche da ogni riduzionismo materialistico.

Ciò avviene anche, e soprattutto, nel momento in cui l'individuo risponda al rischio incombente del soggettivismo assoluto tramite una non minore autocoscienza del proprio dialettico legame, altrettanto strutturale, con l'infinito, ovvero con un «oltre» che immane nell'esistenza umana, in particolare nell'alterità rappresentata dai propri simili e nell'io stesso, il cui corpo implica una delimitazione spazio-temporale che rinvia alla necessità di qualcosa di altro da sé, in quanto spirito (altro dal corpo) e prossimo (altro dall'io). Proprio tale compresenza di finito e infinito, io e altro, corpo e spirito, solleva il problema della loro relazionalità, che non è un dato di fatto nella vita dell'uomo, ma una

[16] S. Cotta, 1993, 63.
[17] Id., 1989a, 194.
[18] Id., 1993, 61.
[19] Id., 1992, 38.
[20] Id., 1991, 51.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

possibilità realizzabile, che richiede una responsabile presa di coscienza del senso imprescindibile del peccato e della morte, per lo più smarrito nella modernità in nome dell'affermazione in essa prevalsa di un prassistico «*regnum hominis*»[21], ovvero di un soggetto assolutizzato come «l'*unicum* nel mondo, nel cosmo addirittura, punto di partenza e misura di tutto»[22]. Senza il riconoscimento di quel «dualismo ontologico, secondo il quale noi siamo, come diceva Kierkegaard, sintesi di eterno e di contingente, di limitato e di illimitato»[23], che per Cotta spiega il peccato, nonché la morte stessa come «evento redentivo per sé e per gli altri, da affrontare con Cristo nella luce della Sua morte»[24], non sussiste «nessuna possibilità interna di dialettica nell'uomo, che ricolleghi l'interpretazione del mondo a qualcosa di cui l'uomo avverte in sé la mancanza»[25], cioè a un «oltre» che, per ogni singolo, costituisce l'altro da sé, a partire dall'altro come prossimo, cioè come individuo differente eppur uguale alla propria stessa individualità[26].

L'altro è, per ogni singolo, un «oltre», andando verso il quale l'io può superare la propria chiusura egoistica e l'angusto confine della soggettività in quanto tale. Analogamente il corpo dell'io, ossia di ciascuno, segna il limite materiale del proprio essere e, quindi, rinvia a una realtà ulteriore, immateriale o spirituale, di fronte a cui, come di fronte all'altro, resta nondimeno all'uomo la possibilità di dire «no». La relazionalità dell'individuo con l'altro da sé, sia esso il prossimo o finanche lo spirito, il mondo sociale o il mondo spirituale, nonché l'interiore e basilare rapporto con se stesso, cioè tra il me immediato e l'io razionale, non è qualcosa di necessariamente presente nella realtà dell'uomo. Seppure la relazionalità corrisponda al suo essere costitutivo, l'individuo umano può sempre contravvenire con un atto di negazione, più o meno esplicito e consapevole, al suo essere naturalmente «in relazione», e questo paradosso rappresenta la peculiare specificità della natura umana, mai naturalisticamente determinata, né nel bene né nel male. Può sembrare ulteriormente paradossale, ma è un fatto che l'uomo trovi la libertà soltanto nell'osservanza dei vincoli della relazionalità intersoggettiva e nel riconoscimento dell'alterità, cioè oltrepassando quelle pulsioni soggettivistiche che lo assoggettano a se stesso e, soprattutto, alla sua arbitraria tentazione antigiuridista. Un determinante apporto della filosofia di Cotta risiede proprio nella sua decisa affermazione del ruolo esistenziale del diritto, in quanto capace di «salvare l'agente, oltre che l'azione»[27]. Per salvarsi, l'uomo deve in primo luogo esistere, anzi coesistere, nella libertà costituita dalla simmetrica e reciproca doverosità giuridica, «liberandosi dalla libertà» autoreferenziale e fittizia a cui lo conduce il rifiuto o l'assenza

[21] Id., 2019c, 173.
[22] Id., 2019b, 59.
[23] *Ibidem*.
[24] Ivi, 65.
[25] Ivi, 59.
[26] Per una riflessione sul rapporto nell'uomo tra il suo essere in relazione e l'infinito, cfr. anche L. Scillitani, 2018, sp. 48 e 72.
[27] Diversamente: «mentre l'imperativo giuridico salva l'azione, l'imperativo morale salva l'agente» (G. Capograssi, 1959, 171).

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

innaturale, pur sempre incombente, del diritto e dei suoi fondamentali vincoli di rispetto intersoggettivo.

È a partire da tali vincoli e legami giuridici che la realtà finita dell'uomo si può aprire a un «oltremisura» rappresentato dal dono gratuito e «asimmetrico» della carità[28], che presuppone di necessità il diritto, e che, per elevarsi al di sopra di tutto, ha bisogno dell'idea stessa della legge espressa *in primis* dalla dimensione della giuridicità. La legge è dialetticamente oltrepassata, ma non negata, dall'amore caritatevole, come emerge in modo emblematico nell'illuminante parola di Cristo: «non pensate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento»[29]. Ciò significa che l'ordine giuridico della giustizia permane, ma per Cotta «è subordinato all'*ordo caritatis*», in cui la fraternità «supera la giustizia stessa», ma nella consapevolezza che «la politica non raggiungerà la sua pienezza cristiana di fraternità se non qualora e quando la patria coinciderà col mondo intero»[30]. L'individuo, in quanto «ente *finito* che si colloca nella prospettiva dell'*infinito*»[31], è a contatto con un «oltre» che, prima di consistere in una lontana o inattingibile dimensione divina e ultraterrena, è l'altro individuo su questa terra, qui e ora «prossimo» di fronte a ognuno di noi stessi, malgrado sia di rado riconosciuto e trattato come tale. È sorprendente, ma l'individuo incontra più o meno consapevolmente l'infinito già nella «propria interrelazionalità con gli altri io»[32], cioè nella realtà finita del proprio io dinanzi all'altro, in specie se indigente e sofferente, che delimita la sua identità eppur l'apre al di là di sé, e alla realtà di uno spirito quale dato di idealità e ragione oltreché di fede.

3. La carità come «giustizia perfetta»

La carità non è solo una espressione di misticismo e di ultraterrena idealità, ma è «un fenomeno realmente presente nell'esperienza umana»[33], anche se rappresenta qualcosa di molto difficile da attuare. Essa impegna al grado maggiore la capacità umana di seguire fino in fondo i più austeri dettami etico-razionali, ancor più degli immediati sentimenti di una compassione che, sebbene naturalmente rinvenibili nell'animo umano, troppo spesso sono, altrettanto naturalmente, in esso assenti o carenti. In tal senso, nel pensiero di Cotta sembra trovare una emblematica conferma il paradossale quanto veritiero concetto, intellettualisticamente ma non razionalmente insostenibile, di quella intima coimplicazione tra umano e divino che per l'uomo rimane sempre un costante traguardo da raggiungere e mai una definitiva conquista, resa comunque possibile solo nel

[28] Cfr. S. Cotta, 1995, 294.
[29] Matteo 5,17-19.
[30] S. Cotta, 2019f, 90.
[31] Id., 1991, 73.
[32] Id., 1997, 101.
[33] Id., 1991, 152.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Cristianesimo con l'incarnazione di Dio. Quella sulla carità è una riflessione non astratta né puramente fideistica, ma esprimente una concreta dialettica storico-sociale tra individualismo e altruismo, tra autoreferenzialità e apertura, destinata ad acquisire un crescente rilievo nel mondo postmoderno, non essendo eludibile mediante la semplicistica tesi che considera l'accoglienza una scelta strettamente individuale e non anche, a determinate condizioni, un dovere sociale a livello di popoli o Stati. Stante l'indubbia valorizzazione compiuta da Cotta della dimensione giuridica del mondo umano, emerge quindi che la sua filosofia non si ferma al diritto *stricto sensu*, ma è fortemente sistematica e onnicomprensiva, non essendo circoscrivibile alla «morale della giustizia», cioè a quella complessa dimensione normativa di cui è parte integrante il diritto non meno dell'etica, poiché si inoltra addirittura al di là di tale morale, che viene oltrepassata, pur senza essere negata, dalla «morale della carità»[34]. Ecco allora comparire l'aspetto più coinvolgente e commovente di un pensiero filosofico che, tuttavia, non ha mai trattato la carità né come «una sorta di effusione del cuore»[35], né solo come un assunto religioso o una virtù teologale, nella convinzione che essa sia un valore talmente complesso e composito da essere umanamente attingibile solo attraverso un'ardua ricerca razionale, cioè tentando di coglierne tutta la profonda quanto paradossale verità di immanente ed esperienziale espressione di trascendenza e idealità.

Dalla lezione di Cotta è, in fondo, desumibile un incentivo filosofico a un rinnovato idealismo, in cui la ragione si colloca entro una sorta di «immanenza della trascendenza» in cui il fondamento è sì inattingibile e inaccessibile, ma anche relazionale ed eteroreferenziale. Si consideri in tal senso l'evento epocale della rivelazione cristiana avvenuta mediante l'incarnazione di Dio. È la ragione, o meglio il *logos*, prima ancora che la fede, a trovare realizzazione concreta in Cristo, la cui divinità non è più espressione di volontà assoluta, né è l'oggetto assolutamente lontano e altro di fronte all'uomo e alla sua ricerca di giustizia *hic et nunc*, ma è l'oggettività che si fa soggettività, è lo spirito che si fa materia, è la trascendenza che si fa immanenza, è la verità che si fa parola, è il pensiero che si fa azione e volontà stessa. Si tratta di una esperienza filosofica non meno che religiosa, teoretica non meno che pratica, di superamento e conciliazione non meno che di irresolubilità e contrapposizione tra interiorità ed esteriorità, idealità e corporeità, razionalità e immediatezza. È una esperienza fondamentale, ben nota alla tormentata spiritualità agostiniana, che esorta a tornare in se stessi, nella ferma consapevolezza che «*in interiore homine habitat veritas*»[36]. Idealisticamente, ciò induce a ritenere che nella finitudine si annida l'eternità, nella immanenza vive di vita concreta «la trascendenza della verità»[37], sia essa intesa come laica o cristiana, filosofica o religiosa, terrena o divina. C'è di più. Questa complessa dinamica escatologica, eppur temporale ed effettiva, è esperibile non solo sul piano personalistico o intimistico, ma anche nell'ambito socio-

[34] Id., 1995, 294.
[35] Id., 1991, 288.
[36] Sant'Agostino, *De vera religione*, 39, 72.
[37] G. Palombella, 1999, 62.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

ordinamentale, e trova conferma nella categoria logica oltreché storica della secolarizzazione, almeno nella misura in cui questa riaffermi il suo autentico significato. Esso non è quello, opposto al senso più profondo della rivelazione cristiana, di separare l'umano dal divino, l'autorità dalla verità, la volontà dalla ragione, ma di tradurre la dimensione divina nella realtà terrena, razionalizzando e, appunto, «secolarizzando» la trascendenza, piuttosto che surrogarla con un concetto metaempirico di natura o relegarla a una sfera metafisicamente superiore rispetto all'uomo e alla sua esistenza.

In questa prospettiva, emerge che il giurista può cogliere appieno la peculiarità del proprio impegno professionale e umano solo comprendendo che, accanto alla «misura» connotante la giuridicità, si staglia l'«*oltremisura*» della carità. Se il piano metagiuridico della carità significa amore, oblazione, disinteresse e relazionalità «asimmetrica» nella cura del prossimo, anche del nemico, senza mai chiedere nulla in cambio, il diritto non può spingersi fino a tanto, essendo invece espressione di una relazione «simmetrica»[38] tra dare e ricevere, tra obblighi e pretese, tra doveri e diritti. In ogni caso, il giurista non può esimersi, come spesso avviene, da una presa di coscienza sulla dimensione della carità, perché essa non è qualcosa di estraneo o ininfluente rispetto al diritto, ma un livello superiore di relazionalità che incide sulla pensabilità del diritto stesso e del suo ruolo nel mondo umano, mostrandone dialetticamente le rispettive affinità e diversità. Infatti, «la carità non nega né annulla la giustizia e la legge, bensì, per un singolare movimento dialettico, le trascende trasfigurandole»[39]. Ne risulta una visione giusfilosofica complessa e sistematica in cui, da una parte, in un'ottica formalistica, ogni ambito della realtà ha i propri limiti determinati, ragion per cui è indebita ogni commistione tra diritto ed etica, tanto più tra diritto e carità, conformemente a un approccio logico basato sui princìpi formali di identità e non-contraddizione; dall'altra, in un'ottica sostanzialistica, il diritto è distinto eppur unito con la moralità e perfino con la carità, nel senso che i limiti differenziali tra loro intercorrenti costituiscono pur sempre punti di contatto, da intendersi come confini limitrofi in rapporto di continuità e insieme discontinuità. Proprio dalla riflessione metagiuridica sulla carità emerge con maggiore evidenza che il diritto ha un significato portante, o meglio strutturale, più esattamente ha una «struttura di pace» e di giustizia, nel senso di una giuridicità avente il ruolo di essere, come loro condizione necessaria, in linea di continuità con i più alti valori dell'etica e della carità stessa. L'individuo non può realizzarsi, né come uomo moralmente giusto né come uomo spiritualmente caritatevole, se si ponga al di fuori di un prioritario ordine coesistenziale basato sul rispetto della legge, che lo vincola all'osservanza dei doveri, anzi all'idea stessa del dovere, e che, nel contempo, lo salva dal rischio di una soggettività egoistica e violenta[40], mirando a istituire un mondo relazionale e umano. Il diritto si disvela perciò come una complessa e dialettica dimensione, un dato effettuale e insieme un ideale da

[38] S. Cotta, 1989, 245-246.
[39] Id., 2017, 126.
[40] Cfr. Id., 1978, 142-145.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

attuare, un essere nonché un dovere, o meglio un dover essere, riformulato da Cotta mediante quel concetto ontologico, ancor più che assiologico, costituito dal «*dovere-di-essere*»[41].

Il richiamo ai princìpi normativi della coesistenza e del rispetto dell'altro rappresenta uno dei maggiori lasciti del pensiero di Cotta, entro un ampio percorso teoretico che a partire dal diritto giunge fino alla carità: se è soprattutto il diritto che può salvare ciascuno da una grande quantità di soprusi e violenza, è pur vero che solo la carità e l'accoglienza può lenire non solo il dolore e l'indigenza dell'altro, ma anche il vuoto e la futilità permeante ogni vano ripiegamento in se stessi, perché l'oblatività caritatevole «non implica […] la de-individualizzazione dell'io, una diminuzione del suo sé personale, bensì lo porta a piena coscienza della sua realtà esistenziale»[42]. È la superiore dimensione della carità, intesa agostinianamente come «giustizia perfetta»[43], cioè come perfezionamento delle norme di civile coesistenza, a rendere possibile andare oltre i limiti del diritto come insieme di prescrizioni formalmente valide, non per farne oggetto di negazione, ma per passare da tali limiti alla pienezza dell'autocoscienza, e del diritto stesso. Certo, per Cotta la carità, in quanto perfetta attuazione dei rapporti intersoggettivi, rappresenta una dimensione metagiuridica e «smisurata» eterogenea alla «misura» espressa dal diritto, dato che la carità non può essere racchiusa in regole o attività determinate. Ma anche se nessuna norma o istituzione è in grado di ergersi effettivamente al di là di sé in direzione di quell'«*oltremisura*» della carità atta a superare il diritto per mezzo della sua perfezione intersoggettiva, resta il fatto che in Cotta, come in Sant'Agostino, la carità non può prescindere dalla giustizia, né la giustizia dalla carità.

In fondo, la carità non è separata dal diritto, ma è dentro di esso, o meglio in ogni norma o istituzione realmente giuridica, sebbene ciò non autorizzi a compiere alcuna indebita confusione tra i due versanti, né in una prospettiva religiosa tesa a promuovere un impossibile primato della carità per sostituirla al diritto e alla giustizia, né in una prospettiva laica tesa ad assegnare tale primato al diritto, come pur è stato proposto da Bobbio, secondo cui «se ci fosse più giustizia, non ci sarebbe bisogno della carità»[44]. Così dicendo, non si considera abbastanza che «né la giustizia può illudersi di rendere superflua la carità, né la carità può pretendere di sostituirsi alla giustizia»[45]. Ferma restando tale «unità nella differenza» intercorrente tra diritto e carità, tra città terrena e città divina, in Cotta risulta notevole il tentativo di riaffermare fini, princìpi e valori religiosi non attraverso la fede, bensì mediante l'esercizio di quella razionalità da lui ereditata dalla filosofia classica, in particolare mediante una razionalità non puramente analitica e formale. La sua è interpretabile come un'argomentazione filosofica fondata da ultimo, ma non secondariamente, sul principio teoretico secondo cui l'universale è più

[41] Cfr. *supra*, nota 4.
[42] S. Cotta, 1991, 88.
[43] Sant'Agostino, *De natura et gratia,* 70, 84.
[44] N. Bobbio, 1997, 16-20.
[45] F. D'Agostino, 2000, 89.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

della somma delle sue parti, tanto che non può mai essere compreso da una logica lineare e univoca le cui dimostrazioni si rivelino insufficienti a cogliere la *sapientia* oltre la *scientia*[46], come per Cotta è necessario fare anche per il diritto in nome di una esigenza di comprensione sapienziale e non solo scientifica di esso nel suo significato onto-esistenziale.

4. Ritorno al diritto

La ricerca cottiana della comprensione del diritto, non soltanto tecnico-scientifica o logico-formale, è rivolta essenzialmente a una sua fondazione esistenziale nonché razionale, da cui trarre conferma che la «dialetticità dinamica dell'esistenza ci rivela la struttura ontologica dell'essente e si rivela fondata in essa»[47]. Così procedendo, la filosofia del diritto in Cotta non è meno dimostrativa della più rigorosa teoria positivistica del diritto, poiché giunge razionalmente alla conclusione che all'apice della dimensione esistenziale vi è proprio quella carità che, per la sua perfezione, il diritto non può ignorare nell'essere ambedue modelli, seppur eterogenei, della struttura ontologica dell'uomo e della sua relazionalità. Da tale filosofia emerge che, proprio muovendo dal diritto e dai suoi limiti a esso intrinseci, si può ritornare al diritto stesso per riscoprirlo non nella sua lontananza dalla morale e dalla carità, ma nella sua prossimità e apertura a quella «giustizia perfetta»[48] pronta a sperimentare in sé l'amore verso ogni altro. Di qui, la rilevanza anche giusfilosofica del concetto di carità, che si disvela non già l'antitesi del diritto, ma il suo compimento e approdo conclusivo, ossia il fine ultimo che è oltre e non contro il diritto, un fine già in esso compresente e operante sotto forma di quei valori fondamentali di solidarietà sociale e di rispetto del «senso di umanità» che in Italia sono stati laicamente affermati, rispettivamente, agli artt. 2 e 27 della Carta costituzionale. Sono princìpi e valori etico-giuridici di riconoscimento incondizionato e universale dei diritti inviolabili di ognuno in quanto essere umano portatore di una inalienabile dignità, prima ancora che in quanto cittadino.

Ciò porta Cotta a un pensiero multivalente e non unidimensionale, in cui sono compresenti concetti dialetticamente uniti ma non confusi tra loro, come nel caso non solo di carità e diritto, ma anche di naturalità ideale e positività vigente, o di quella totalità e particolarità rinvenibili nell'emblematico concetto cottiano di «universalità empirica»[49]. Ne risulta una prospettiva filosofica di grande concretezza, che non ha un senso esclusivamente ideale oppure empirico, ma nell'eludere ogni schematicità intellettualistica, giusnaturalistica o giuspositivistica che essa sia, esprime l'intrinseca complessità del reale, sempre sospesa tra effettività e idealità, contingenza e necessità,

[46] Cfr. F. Cavalla, 2010, 291 ss.
[47] S. Cotta, 1981, 147.
[48] Cfr. *supra*, nota 43.
[49] S. Cotta, 1997, 51 ss.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

essere e dover essere, diritti e doveri. Del resto, contrariamente a chi considera il concetto di dovere come estraneo al diritto, almeno stando all'emblematica notazione secondo cui «nell'uso linguistico comune esiste un'altra parola in connessione col concetto d'obbligo o dovere: è questa la parola *morale*»[50], per Cotta il concetto di dovere entra appieno, sia pur con modalità di «simmetria» diverse da quelle «asimmetriche» proprie degli atti di carità[51], anche nell'ambito del diritto, dato che il dovere è insito innanzitutto nella categorica obbligatorietà dei princìpi generali del diritto stesso. Senza la doverosità giuridica vengono infatti a mancare i basilari vincoli relazionali di rispetto intersoggettivo socialmente indispensabili, seppur intesi nei limiti della peculiare logica del diritto, che è differente, ma non separata, da quelle della morale o della religione, e che prescrive non già di agire senza nulla pretendere o di amare il prossimo, bensì di attenersi al «generalissimo e classico significato di giustizia: rendere a ciascuno il suo e non offendere l'altro»[52].

Già da ciò è possibile desumere non solo il rapporto di corrispondenza reciproca, e non meramente complementare, tra pretese e obblighi, ma il senso profondo della giuridicità nella sua valenza vincolante, che non può essere inteso davvero se l'ambito enunciativo delle legittime rivendicazioni o pretese giuridiche non venga integrato con un ambito più concreto e sostanziale, quello appunto della doverosità, in cui il dover essere ricomprende in sé l'essere, rendendolo propriamente tale. È nel dover essere che l'essere si presenta nella sua realtà, razionalità e concretezza. Insistere sulla importanza della dimensione deontologica e prescrittiva dei diritti significa soprattutto promuovere l'affermazione effettiva dei diritti stessi attraverso il loro intendimento concettuale come doveri di ogni uomo verso tutti gli altri. I diritti umani non possono essere solo formulazioni di volontà rivolte alla tutela del benessere individuale, ma implicano il superamento del piano soggettivo e più o meno egocentrico della pretesa in direzione di una relazionalità realmente giuridica, cioè reciproca e inclusiva, nella quale l'individuo e la comunità convergano verso un medesimo dovere oggettivo di solidarietà sociale, pur senza che l'uno si risolva nell'altra. L'affermazione concreta dei diritti umani richiede quindi il ricorso a un pensiero logico-dialettico, antico eppur nuovo, indispensabile affinché l'unità di essere e dover essere si configuri, contro ogni appiattimento del dovere sulla realtà effettuale, come tensionalità e impegno ineludibile dell'uomo verso quel «*dovere-di-essere*»[53] che pur è destinato a restare una mai realizzata idea, fondamentale quanto complessa, di «unità nella differenza».

[50] B. Leoni, 2003, 88.
[51] Cfr. S. Cotta, 1989b, 245-246.
[52] Id., 1991, 196.
[53] Cfr. *supra*, nota 4.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BOBBIO Norberto, 1997, «Elogio del dono». In *Campus* (settembre).

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959, *Analisi dell'esperienza comune*. In *Opere*. Giuffrè, Milano, vol. II (I ed. 1930).

CAVALLA Francesco, 2010, «Sergio Cotta interprete di S. Agostino». In *Sergio Cotta (1920-2007). Scritti in memoria*, a cura di Bruno Romano. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1978, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*. Japadre, L'Aquila.

COTTA Sergio, 1981, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1989a, «Diritto naturale: ideale o vigente?». In ID., *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino, 185-211.

COTTA Sergio, 1989b, «Sul dovere di aiuto». In ID., *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino, 239-249.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano (I ed. 1985).

COTTA Sergio, 1992, «I princìpi generali del diritto». In *Atti dei Convegni Lincei* (Roma, 27-29 maggio 1991). Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 31-46.

COTTA Sergio, 1993, «Variazioni in tema di processo». In *Scritti in onore di Elio Fazzalari*. Giuffrè, Milano, vol. I, 59-67.

COTTA Sergio, 1995, «Etica e diritto. Dall'unità al completamento». In *Studi in onore di Manlio Mazziotti di Celso.* Cedam, Padova, vol. I, 287-294.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*. Giuffre, Milano.

COTTA Sergio, 2017, *Perché il diritto*, introduzione di F. D'Agostino. Morcelliana, Brescia (I ed. 1979).

COTTA Sergio, 2019a, «Esodo: itinerari chiusi e itinerari aperti». In ID., *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019b, «Il senso del peccato nella coscienza dell'uomo d'oggi». In ID., *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019c, «L'idea di modernità». In ID., *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019d, «Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità dell'uguaglianza». In ID., *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019e, «Primum philosophari?». In ID., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2019f, «Religione e politica». In ID., *Scritti di filosofia e religione,* a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

D'AGOSTINO Francesco, 2000, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*. Ed. San Paolo, Milano.

LEONI Bruno, 2003, *Lezioni di filosofia del diritto*, prefazione di Carlo Lottieri. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. *Lezioni di filosofia del diritto*. Viscontea, Pavia, 1959).

PALOMBELLA Gianluigi, 1999, «Istituzioni e trascendenza». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1: 55-71.

SCILLITANI Lorenzo, 2018, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto. Spunti di lettura*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1964, *Tractatus logico-philosophicus*. In ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Einaudi, Torino (ed. or. *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie*. Leipzig, 1921).

Politica.eu

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

IL FILOSOFO SERGIO COTTA: UN CREDENTE CRISTIANO/CATTOLICO. CONSIDERAZIONI RELIGIOSE, FILOSOFICO-RELIGIOSE *ET ULTRA*

PIERFRANCO VENTURA*

Abstract: religion, religiosity and the Christian faith; God the Father and His Son Jesus Christ, the Logos; the Holy Spirit; sin; the resurrection of bodies; the Church; marriage and the family; the Modern and Post-Modern; the Christian and Post-Christian; Cotta's untimely and existing thought. Around these themes in the article there is rereading of the philosopher Sergio Cotta who, as an openly Christian-Catholic believer, was able to read and interpret his time with some positions that are fully and incisively current, and with others that show the signs of a past era. Ignoring this thought means ignoring a piece of recent contemporary history.

Keywords: Philosophy – Religion – Christianity – Logos – Post-modern.

1. Premessa

Nel 2017 scrissi un lavoretto intitolato *Sergio Cotta: un cristiano/cattolico pensante*. In esso trattavo la figura di Cotta come pensatore credente.

Nel 2020, con la pubblicazione del libro di Cotta *Filosofia e religione*, che raccoglie i suoi scritti filosofico-religiosi, mi è data occasione di prendere in considerazione la figura di Cotta come credente che pensa.

È Cotta stesso che si professava credente cristiano/cattolico con la sua testimonianza privata (personale e familiare) e pubblica (culturale e civile-politica). Era in effetti un cattolico osservante e praticante. E si impegnò nel dibattito politico a testimoniare la sua Fede, in occasione particolarmente dei due referendum sul divorzio e sull'aborto, anche se egli li vedeva piuttosto, da laico, come possibilità positive per il futuro civile e democratico della società di fronte alla «sfida tecnologica» e alle sue istanze di «essere-per-la-vita» e di «meditare sulla morte» e di fronte ai rischi in proposito della (post-)modernità. Cotta non era un tradizionalista o un passatista, come invece venne talora accusato. La sua filosofia era impegnata costruttivamente nella attualità storico-co-

* Pierfranco Ventura, già Professore di Filosofia del diritto IUS/20, Università di Macerata.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

esistenziale e nella prospettiva di un futuro incerto ma non privo di speranze. Era un filosofo dell'essere e della esistenza. Era un credente vivo tra i viventi.

Una volta mi disse: «Mi sono dato una ragione di tutti gli aspetti della Fede, anche quelli più particolari, sino ai liturgici». Dunque *fides* ma *quaerens intellectum*; come, del resto, *intellectus quaerens fidem*. Cotta era una persona religiosa, un credente cristiano e un cattolico praticante. Ma egli credeva per intendere (*credo ut intelligam*) e intendeva per credere (*intendo ut credam).* Le due cose in lui stanno insieme; e insieme credono, pensano e operano. Di Cotta si può dire ugualmente: *ratio et fides* e *fides et ratio.*

È ovvio che qui si tratterà per lo più della *fides quae creditur*; ma la stessa *fides qua creditur* non verrà ignorata. Cotta, nella sua vita e nel suo lavoro filosofico, fu credente-e-pensante e, nello stesso tempo, pensante-e-credente.

2. La religiosità, le religioni e la Fede cristiana

Cotta era una persona e un pensatore religiosi. Egli cioè riteneva credibile-e-pensabile, pensabile-e-credibile un messaggio e un discorso universali di salvezza meta-storica per l'uomo come tale, che fossero di chiarimento sia del passaggio creativo originario «dal *Caos* all'ordine formatore», attivato e mantenuto dal divino, sia della «presenza (inquietante) del male nel mondo» e della «speranza di fronte alla morte».

La Religione è, per Cotta, «una forma dell'esistenza», una «struttura di legame»: *re-ligio.* Con la Religione e i suoi seguaci entrano nel mondo «la psiche, la comunità, la fraternità, la comunione». Essa precede la Politica; e assicura «la prima armonia con la misura, la legge della virtù e della giustizia». La Religione pone le premesse di «unità» per la Morale, la Politica e il Diritto; essa è infatti «il fondamento della libertà».

Come ogni forma dell'esistenza, la Religione conosce e sperimenta la possibilità della sua propria negazione, con la quale però non si confonde: «superstizione, ritualismo, formalismo, dogmatismo».

La religiosità si è espressa storicamente nelle religioni particolari arcaico-primitive (culto degli antenati, feticismo, totemismo), nelle mitologie e nelle grandi religioni universali (induismo, buddismo, taoismo, ebraismo, cristianesimo, islamismo).

Il cristianesimo (cattolico, copto, greco-ortodosso, russo-ortodosso, luterano, calvinista, anglicano), è una religione post-religiosa, post-sacrale, smitizzata; una Fede, appunto, nella creazione, nella libertà e nel peccato, nella provvidenza, nella redenzione, nella conversione, nella Chiesa e nel giudizio ultimo. Ma anche la Fede cristiana non è al riparo dai rischi, magici e mitici, della religiosità.

Nel mondo moderno (occidentalizzato/globalizzato) tutte le religioni e i vari cristianesimi si confrontano duramente con una dominante ideologia la quale ritiene il religioso e il cristiano non necessari all'uomo e anzi di esso alienativi. Secondo tale ideologia l'uomo sarebbe formatore di sé stesso, origine e fine della storia, innocente per

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

natura, operatore dell'umano generico nel sociale organizzato. Si propone e si realizza così una specie di «religione civile».

3. Il Credo di Cotta

a. Dio Padre e suo Figlio Gesù Cristo, il Lògos

La religiosità di Cotta, nel lungo corso della sua vita personale e filosofica, si è decisa, definita e approfondita nella Fede cristiana/cattolica: nella Verità di Gesù Cristo e della sua Chiesa.

Cotta dunque credeva, pensando, nell'esistenza di Dio, nella sua trascendenza creativa, provvidente e redentiva: Dio unico, Padre eterno e onnipotente, che ha voluto, relazionandosi in Sé, cioè amandosi, rapportarsi al mondo creandolo, cioè amandolo, e in esso amando, specialmente, l'uomo e la donna, creati a Sua immagine e somiglianza; in breve: Si è donato e si dona sovrabbondantemente. Si tratta del Dio biblico, secondo l'esegesi cattolica della ispirazione unitaria delle Sacre Scritture. Il Dio dell'Antico Testamento: «Io sono colui che è»: creatore e legislatore, cioè Parola che dice all' uomo il da farsi. Il Dio del Nuovo Testamento: «Io sono la Verità che rende liberi»: *Lògos (toù stauroù),* ovvero «Parole di Vita (e di Croce) Eterna», *Agàpe,* ovvero Amore e «comandamento d'Amore» come «pienezza della Legge», Signore della storia e Giudice ultimo su di essa, quando Verità e Carità si incontreranno e si abbracceranno.

Cotta credeva in Gesù Cristo nella sua «integralità»: concepito dallo Spirito Santo, nato da Maria Vergine, vissuto nel nascondimento domestico per trenta anni, poi annunziatore pubblico del Vangelo della salvezza, alla fine processato e condannato a morte in ragione della Verità annunciata, morto, risorto, asceso al Cielo ove siede alla destra del Padre in attesa di giudicare, alla fine dei tempi, i vivi e i morti per la resurrezione dei corpi. E ci ha lasciato «lo Spirito di Verità».

Il Dio di Cotta era dunque quello trinitario: il Dio vivo, trascendente e discendente (nella sua «superiorità» amorevole), dei viventi, liberati e salvati (nella loro «interiorità» caritatevole). Il Dio del corpo, dell'anima e dello spirito, fatti uomo e donna e come tali, dopo il peccato, redenti.

Il Dio biblico-trinitario sottintende una Chiesa interprete autentica delle Sacre Scritture e della Sacra Dottrina. Ma Cotta è un fedele che interpreta anche autonomamente, cioè filosofico-esistenzialmente, la Parola di Dio e le sue interpretazioni ecclesiastiche. Il Cristianesimo, secondo Cotta, riconosce, per il credente, una «spiccata priorità conoscitiva della verità sul fare». È suggerita dunque una ricerca metafisico-ontologica sul Dio trinitario e una «filosofia fenomenologico-esistenziale orientata alla Fede» nel Dio-Verbo.

Questo primo articolo del Credo di Cotta è in netto contrasto con la cultura oggi prevalsa e prevalente: prima la «naturalizzazione non-teistica di Dio», poi la

ISSN 2421-4302

«secolarizzazione», infine la «morte di Dio»: pragmatismo idealistico e positivistico, naturalismo divinizzantesi, vitalismo, immanentismo, materialismo, storicismo, non-cognitivismo, prassismo, relativismo, indifferentismo agnostico, ateismo, nichilismo.

La Fede in Dio di Cotta implica invece una filosofia positiva dell'essere (relazionale) e della esistenza (co-esistente) ove tutti gli uomini siano «onto-logicamente pari» nella «diversità» co-esistita di ciascuno/a per il perseguimento attivo del Bene, per il contrasto attivo al Male e per la speranza di una personale salvezza e di un giudizio positivo sulla storia comune.

b. Lo Spirito Santo

Certamente Cotta, che meditava e invitava a meditare agostinianamente sulla Trinità, credeva nello Spirito Santo. Egli però non era particolarmente sensibile alla categoria filosofica dello Spirito. La sua impostazione filosofica ontologico-esistenziale lo rendeva lontano da ogni spiritualismo. Nei suoi scritti c'è solo qualche riferimento allo «spirito oggettivo» di Hegel, inteso appunto come pensatore dello Stato.

Si può, in proposito, ricordare che Cotta non si è mai pronunciato esplicitamente sulla svolta hegeliana che ebbe la ricerca filosofica di Bruno Romano, il suo allievo filosoficamente più dotato. Questi, infatti, dopo un decennio di lavoro filosofico, nella linea «esistenziale» di Cotta, dalla cui Scuola proveniva (cfr. i suoi scritti filosofico-esistenziali su Heidegger, Kierkegaard, Jaspers, Nietzsche, Sartre), negli ultimi anni '70 piegò verso Hegel e la sua prima Filosofia dello spirito alla ricerca di un fondamento speculativo per la Filosofia del diritto, trovato infine nella categoria e nel plesso teoretico-dialettico del «riconoscimento». Questo portò poi Romano, attraverso un lungo itinerario, a definirsi, come filosofo, *a-teo.* Cosa che capita di frequente a chi ha a che fare filosoficamente con il pensiero di Hegel senza considerarne gli aspetti teologico-religiosi, con riferimento in particolare allo «spirito assoluto» e alle sue implicazioni trinitarie e cristo-logiche.

Io, personalmente, in quel frangente rimasi nell' ambito della Scuola romana di Cotta e dunque nell' orientamento ontologico-esistenziale ad essa proprio. Quanto a Hegel, e a Schelling, certamente non evitabili nella ricerca filosofica, come diceva Romano, seguii le indicazioni interpretative di Claude Bruaire. Anche su Bruaire, comunque, Cotta non si è mai pronunciato esplicitamente. E considerava Schelling un filosofo «oscuro» (ma forse bisogna dire «profondo»).

c. Il peccato

Cotta credeva al peccato originale, personale e volontario; e dunque alla remissione redentrice e salvifica dei peccati attuali. È solo con il peccato (intenzionale) che si può affrontare e cercare di chiarire (almeno in parte) la questione del male nel mondo e nella storia imperfetta e dolente dell'uomo; male fisico, psichico, morale, giuridico, politico: dolori e sofferenze, malattie, anche psichiche, errori, mancanze, cattiverie, malvagità,

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

crudeltà, reati, poteri arbitrari e violenti. Senza il peccato, ripete spesso Cotta, come misurarsi con la «difettività della finitudine umana»? E ancor più: con la fatica di vivere, con le tragedie naturali e storiche, con le insidie dell'imprevisto, con l'angoscia di fronte alla morte?

Il grande tentativo della cultura moderna e post-moderna (da Rousseau a Marx, Nietzsche, Sartre, Reich e ai vari Foucault, Deleuze, Guattari) di «cancellare il senso del peccato e della morte» dalla vita e dal pensiero dell' uomo è giunto solo, prima, allo spostamento della responsabilità e della colpa sulla società (da perfezionare quindi politicamente dominando la natura) e, dopo, alla «metafisica della soggettività» come relativismo antropocentrico, individualistico o collettivistico, ma sempre spersonalizzante; infine, a un generico nichilismo del naturalismo vitalistico o *tout court* materialistico, spensierato e spontaneistico, indifferente o depressivo, oppure della aggressiva e distruttiva volontà di potenza.

Solo il senso del peccato, nel dualismo ontologico della sintesi o del contrasto tra Bene e male, può provare a intendere e praticare quella dialettica di Verità, libertà, responsabilità e colpa capace di fronteggiare ragionevolmente i mali nella storia individuale e collettiva e di sperare, di fronte alla morte, in un «transito redentivo». Solo la consapevolezza del peccato fa sentire l'individuo (personale, familiare e sociale) responsabile del proprio destino e di quello dei suoi prossimi e lontani, anche nemici.

d. *La resurrezione dei corpi*

Cotta credeva alla resurrezione dei corpi. Però la pensava, a modo suo, come una trasfigurazione.

Il corpo è per definizione individuale, contingente. Il corpo è corruttibile e mortale. Spesso, nella storia del pensiero filosofico e in genere nella cultura umana, esso è stato associato all'anima la quale ne rappresenterebbe l'aspetto psichico, spirituale, universale, immortale. Tale dualismo però sembra irrisolvibile. Per quanto l'anima si possa salvare e possa così sopravvivere, il corpo, nella sua «insufficienza», sembra inevitabilmente destinato alla morte e alla finale corruzione *in pulverem*.

Il corpo, però, è quanto di più individuale e soggettivo ci sia nell'essere umano: è esso ad essere uomo o donna; è con esso che ci si esprime e si parla; è esso che, nella sua inter-soggettività, si relaziona, comunica e ama.

Nell'ordine della Creazione, come rivelativo dell'essere intero veritativo, non può darsi che «alla fine» la carne non risorga come «corpo spirituale». Esso sarà trasfigurato come Gesù Cristo appare nelle sue varie trasfigurazioni: sul monte Tabor (luce diffusa), nell' ultima cena («questo è il mio corpo»), nelle apparizioni successive alla resurrezione (al di là dello spazio e del tempo), nella Ascensione dei grandi pittori; sempre in una atmosfera luminosa di perfetta oblatività donativa.

Il corpo appare qui come «l'ente individuale nella pienezza della sua potenzialità di essere» e «nella piena partecipazione all'essere universale e eterno».

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

I corpi risorti saranno perfettamente uguali nella assoluta diversità singolare. Una compiuta «(co-) esistenzialità» si manifesterà in una perfetta «trasparenza». Nella «pace finale» il corpo redento e risorto, personalizzato al massimo grado, rivelerà pienamente e definitivamente l'ordine della Carità per cui è stato creato, uomo e donna (oltre Cotta: non più «marito e moglie», però certamente memori e ri-conoscenti di esserlo stati).

e. La Chiesa

Cotta credeva sicuramente nella Chiesa invisibile: una, santa, cattolica. Non risultano però sue esplicite prese di posizione sulla Chiesa visibile e militante (apostolica, romana). Non dovettero certo mancare, ai tempi dei referendum, contatti e rapporti con le istituzioni ecclesiastiche. Tuttavia, quando Cotta si espresse in pubblico sulla sua opera quale Presidente dell'U.G.C.I., disse: «Sono riuscito a operare senza avere bisogno delle due ali: la Chiesa e la Politica». Posizione tipica di un vero laico (non clericale e non chiesastico).

Cotta aveva gran rispetto e considerazione per la Chiesa docente e soprattutto per i Papi e per la Gerarchia nei loro pronunciamenti e documenti ufficiali. Traspare però sempre un certo riserbo, nello stile di chi segue il convincimento di una qualche necessaria separazione tra mondo e cultura ecclesiastici e laici.

Cotta visse e operò nella stagione del Concilio Vaticano II. Stimò profondamente i relativi Pontefici (Roncalli, Montini; e Wojtyla, in seguito, che il Concilio applicò nella realtà ecclesiale e storica). Di essi lesse con attenzione intellettuale e critica gli scritti (insieme a quelli di Ratzinger).

Nel dopo-Concilio non stette né con i tradizionalisti né con i progressisti. Per la precisione, fu anche un critico del Concilio cui rimproverava «poca metafisica e molta scienza umana». Gli riconobbe il merito di avere riconosciuto «la autonomia delle realtà umane» e «gli errori storici della Chiesa e dei Cristiani» e di aver promosso la collaborazione con il mondo, per la democrazia per la pace. Non fu mai entusiasta della Dottrina sociale della Chiesa (il semplicistico Bene comune).

Estraneo alla teologia e alla metafisica tomistiche (ancora, e ormai da troppo tempo, dottrina ufficiale della Chiesa), polemizzò con Maritain e con Fabro e con il modernismo della U.C.S.C. di Milano. E pensava alla necessità di una «ri-evangelizzazione anche culturale», nel solco della trimillenaria tradizione della filosofia dell' Essere, a partire da Agostino sino ai moderni pensatori ontologici e nella prospettiva post-temporalistica d' una Chiesa evangelica e spirituale alle prese con i crucci della irreligiosità di un certo moderno e di un certo post-moderno: «la svolta antropologica e antropocentrica», «la crisi della famiglia» (divorzio, aborto, fecondazione artificiale, matrimonio *gay*), «la rivoluzione sessuale», «il pensiero debole» ,«il nichilismo». Una vera e propria sfida filosofico-teologica, quella di Cotta, alla secolarizzazione modernistica e post-modernistica cui rispondere con una nuova esplicazione della Parola di Dio esistenzialmente orientata; con una metafisica ontologica; con una antropologia della

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

partecipazione; con la verità della creazione, della libertà (responsabilità e colpa), della redenzione, del Regno di Dio «già in mezzo a noi» (la storia); con una nuova escatologia. Il tutto sulla base di un costante riferimento filosofico alla struttura onto-logica dell'uomo nella sua itinerazione storico-esistenziale e alla illuminazione meta-storica delle vicende individuali-personali e collettivo-coesistenziali.

f. Il matrimonio e la famiglia

Sul limite esterno del suo Credo, Cotta ha esaltato e approfondito il significato e il valore del matrimonio (sacramentale e naturale) e della famiglia.

Il matrimonio e la famiglia di cui parla Cotta sono quelli della tradizione religiosa e civile ebraico-cristiana.

Il matrimonio è quello d' amore consensuale procreativo dell'uomo e della donna, creati da Dio a Sua immagine e somiglianza, ovvero chiamati nel mondo dall' amore divino per amarsi e con-vivere con amore: formare «una sola carne», «crescere» (svilupparsi inter-personalmente), «moltiplicarsi» (avere figli ed educarli) e «custodire il giardino terrestre» (averne cura e lavorarlo). Ovviamente, dopo il peccato, il parto si è fatto doloroso, il lavoro faticoso e la condizione della donna dipendente.

Questi matrimonio e famiglia sono pensati da Cotta secondo il racconto del *Genesi* e la lunga storia dell'amore coniugale e familiare come etero-sessuale, esogamico, monogamico, indissolubile, fedele, fecondo, coabitativo e formativo.

Secondo il *Genesi,* il disegno esistenziale, storico e meta-storico (escatologico) di Dio per l'uomo e per la donna è, nella lettura di Cotta, quello d' un loro radicamento nell' essere e, quivi, in una relazione elettiva di amore e di connubio con cui promuovere e sviluppare le due personalità individuali attraverso una «unità» di progetto esistenziale e di vita indipendenti dalla famiglia di provenienza e una «continuità» genitoriale-filiale e familiare-parentale. Il matrimonio si presenta così come «sacramento originario» (di cui infatti gli sposi ancor oggi sono i ministri). Nel Nuovo Testamento tale sacramento viene confermato interamente come originario, ovvero precedente il peccato, anche se approfondito nella sua origine proto-creaturale con il forte richiamo di Gesù Cristo circa l'«adulterio dello sguardo».

Vi è dunque, secondo Cotta, dall' origine nel matrimonio il senso d'una esperienza inter-personale completa, di una integrazione reciproca unitiva e comunicativa; il senso di una intimità totale, di un progressivo affinamento affettivo, di un completamento sessuale reciproco, di un reciproco elevamento spirituale, d' un convivere quotidiano pacifico e affettuoso, sempre più personalizzato; il senso di un equilibrio sereno e trasparente della coppia in una grande apertura interna ed esterna della famiglia.

La storia civile e religiosa degli istituti e delle norme del diritto matrimoniale e familiare è la storia della «naturalità» (aperta al divino) dell'amore nel coniugio e nella famiglia (parentale). Si dà – sostiene Cotta – una «natura» umana co-esistita e pensata nella sua moralità onto-logicamente fondata e vissuta. Questa natura, comune al discorso

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

e alla pratica religiosi e civili, ha consentito al matrimonio e alla famiglia, nella storia della civiltà, sia pure con incertezze e oscillazioni, la continuità di un concetto e di una esperienza dell'uomo e della donna coniugali e familiari come soggetti di trascendenza, auto-coscienza, co-esistenza; soggetti onto-logicamente pari, ma nella differenziazione individuale personalizzante.

Questo matrimonio coniugale-familiare, sia biblico-religioso che naturale-civile, è stato gravemente messo in crisi nel mondo e nella cultura moderni da numerosi cambiamenti e complessi rivolgimenti. La sua sostanziale ricerca della durata esistenzialmente autentica è quasi venuta meno. L'oblio dell'Essere ha portato, secondo Cotta, a quella su menzionata «metafisica della soggettività» in cui il matrimonio è ridotto a «puro incontro di volontà soggettive», senza responsabilità e vincoli oggettivi; e la famiglia è ridotta a mero problema riproduttivo e demografico. Il matrimonio e la famiglia mirano così esclusivamente a fini di «auto-soddisfacimento» arbitrariamente individualistico, di umanità «generica», come dice Marx. Il preteso «dominio dell'uomo sulla natura» si riduce a utilitarismo, sessismo, al limite della curiosità e del gioco libidici o del dramma predatorio, aggressivo e distruttivo. Si tratta ovviamente qui di una prospettiva meramente ideologica, forse naturistica, certo anti-religiosa e anti-giusnaturalistica; una prospettiva non-pensante: post-filosofica, post-metafisica, post-teistica, post-cristiana.

4. Il Moderno e il Post-moderno. Il Cristiano e il Post-cristiano

Il quadro storico, filosofico e filosofico-storico in cui la religiosità e la Fede sono vissute e pensate da Cotta è quello del Moderno e del Post-moderno su cui egli ha riflettuto a lungo, soprattutto in relazione al Cristianesimo e a quello che si potrebbe chiamare il Post-cristiano.

Per Cotta c'è un Moderno e un altro Moderno, un Post-moderno e un altro Post-moderno e anche un Post-cristiano e un altro Post-cristiano. I primi appartengono al «pensiero debole», i secondi a un «pensiero forte». Gli uni e gli altri vivono in una atmosfera storica e culturale formatasi con le filosofie della storia del secolo XIX e le relative ideologie del secolo XX e con l'economicismo di fondo di tale periodo e i suoi corollari scientistici di progresso, rivoluzione politica, società industriale, tecnologica e complessa. È questa una atmosfera di sostanziali immanentismo e utilitarismo materialistici. La politica, ideologizzata, cioè il pan-politicismo, la fa da padrona, teorica e pratica. La secolarizzazione impera.

Il Moderno «debole» è quello che si è liberato della Filosofia, della Metafisica e della Teologia, della religiosità e del Cristianesimo. Esso corrisponde ai risultati ultimi storico-culturali del pensiero di Feuerbach, Marx, Nietzsche, Reich, Sartre etc. E si colloca al di là della Filosofia intesa come ricerca della Verità dell'Essere, al di là del Bene e del male, al

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

di là di Dio e specialmente del Dio cristiano, considerati ambedue «morti». È un pensiero immanentistico, ateistico e anti-cristiano. Esso, dopo una lunga fase di teorizzazione e di attivismo politicistico o addirittura di ateismo di Stato, approda di recente ad un Post-moderno di generale e generico indifferentismo religioso e etico.

Il Moderno «forte» si rifà alla tradizione greco-cristiana della Filosofia dell'Essere e a tutte le sue implicazioni metafisiche, religiose e di Fede cristiana. I suoi autori sono, secondo Cotta, a partire da un Agostino «modernizzante» e secondo una precisa sequenza storica e speculativa: Descartes, Malebranche, Pascal, Leibniz, Vico, Kant, Kierkegaard, Rosmini, Solovev, Husserl, Bergson, Blondel, Heidegger, Jaspers, Marcel, Lévinas, Ricoeur e gli stessi Wittgenstein, se ben capito, e Freud, se ben studiato. Questo Moderno-forte rappresenta un ingente patrimonio filosofico da conservare e valorizzare per un presente e un futuro positivi dell'umanità pensante, della civiltà vera, della cultura autentica e delle stesse religioni e Fedi; per potere, tra l'altro, continuare a giudicare veritativamente la politica e la storia.

Anche il Post-cristiano può essere di due tipi: quello essenzialmente anti-cristiano, ateistico prima e agnostico dopo e infine nichilistico e indifferentistico; e quello post-temporalistico, per una «ri-evangelizzazione anche culturale», come già detto, e per una conversione e una Fede spirituali, un Cristianesimo evangelico e una Chiesa ri-pensata e rinnovatasi «in Spirito e Verità».

Giuseppe Capograssi è, secondo Cotta, il simbolo vivente della Filosofia moderna, post-moderna e post-cristiana, nel senso forte di tali parole. Croce e Gentile sono preter-moderni. Bontadini, Maritain e Fabro sono pre-moderni.

Cotta si dichiara apertamente favorevole a una «mistica» proposta a tutti i credenti come universale possibilità umana; un itinerario esistenziale normale verso lo «spossessamento di sé» per accogliere Dio in un abbandono totale, in una unione ove la divina pienezza di essere si compenetra nell' essere umano che è fatto a immagine e somiglianza di Dio e che a Questo tende. Così «non sono più *io* che vivo, ma è Gesù Cristo che vive in *me*».

Non c'è più posto nella Chiesa per un monopolio filosofico-teologico e dottrinario del tomismo e del neo-tomismo.

La filosofia cristiana viene e va dalla e alla Verità di Fede. C'è un senso filosofico del religioso e un senso religioso del filosofico. Ambedue si oppongono all'assolutismo dissolventesi di ogni assolutizzazione del mondano e dell'umano. Il vero pericolo per l'uomo rimane sempre quello di «voler essere (come) Dio».

Il Cristianesimo è Fede, ovvero la (post-)religione della Verità (dell'Essere divino-umano e umano-divino) per la libertà (del singolo esistente coesistente). Come tale, esso, nel rispetto delle scienze (naturali e umane), richiede una filosofia onto-logico-co-esistenziale ove sia affermato il primato delle Persone (trinitarie e maschili o femminili). La persona umana (corporeo-psichico-spirituale), come quelle trinitarie, è relazionale; ed è capace di inventiva, di iniziativa, di comunicazione, di amore, di familiarità, di socialità,

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

di giustizia, di Carità. Ha il senso metafisico del limite (positivo e negativo) e della normatività (regolatrice-riparativa). Per una simile persona si dà l'Annuncio della «Parola (cristiana) di Amore e di Vita Eterna», da pensare e credere, da credere e pensare: il Verbo per Amore incarnatosi, redentore, salvatore e giudice dei singoli e della storia.

Il primato metafisico-religioso della Divinità tri-personale si accompagna ai dieci Comandamenti e, soprattutto, al Comandamento nuovo dell'Amore, compimento della Legge. La Divinità ha parlato all'inizio e nella «pienezza dei tempi»; e ha parlato all' uomo e alla donna essenzialmente dell'Amore: creativo-donativo, redentivo-per-donativo e finale-onni-caritativo. L'uomo e la donna possono/debbono rispondere a questa Parola amorevole con la Fede e la speranza nella Verità credibile e con la giustezza nel fare libero, ragionevole, amorevole; «sempre pronti a dare/dire le ragioni delle proprie speranze».

5. Attualità e inattualità di Cotta

Le convinzioni, i ragionamenti e le prese di posizione di Cotta a proposito del Moderno, del Post-moderno e del Post-cristiano, deboli e forti, mi sembrano fondatamente condivisibili, almeno da chi ritiene doversi ancora sostenere un punto di vista filosofico-metafisico e filosofico-cristiano.

Se, però, si volesse, come auspicato da chi pensa a un ritorno al pensiero di Cotta (che certo non potrebbe essere ripetitivo e neutro, ma dovrebbe essere critico-interpretativo e innovativo), entrare nel merito della attualità di Cotta come credente-pensante e pensatore-credente, emergerebbero subito diversi punti interrogativi e la conseguente necessità di fare il punto meta-problematico su varie questioni storiche e filosofiche.

Innanzi tutto, il mondo non è più quello di Cotta. Dopo la caduta del muro di Berlino, dell'URSS e del comunismo, l'illusione che si potesse praticare «la fine della storia» come nuovo ordine pacifico sovra-nazionale della «globalizzazione», che anche Cotta aveva creduto di intravedere, cedette presto il posto al terrorismo, ai nazionalismi, alla crisi economico-finanziaria internazionale, alle guerre. È vero che c'è stato anche un ritorno del religioso; ma si tratta di un religioso nazionalistico (arabo-turco-persiano-islamico, ebraico-israeliano, induista-indiano, ortodosso-russo) o generico (orientalismo, *new age*, settismo, *Scientology* etc.). Rimangono i Diritti Umani e l'O.N.U.; ma sono come dei rituali verbalistici, di poca consistenza e incidenza politiche e culturali. L' uomo, diceva già Cotta alla fine del secolo XX, «è frastornato» in questo tempo che, per certi versi, potrebbe invece anche sembrare un «tempo di inizio».

Cotta credette, pensò e operò nel periodo della Chiesa conciliare e post-conciliare. Riteneva che Papa Wojtyla fosse rimasto l'unico grande leader al mondo. Oggi come oggi, però, l'orizzonte ecclesiale è del tutto mutato: gli scandali sessuali, economico-finanziari e

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

politico-ecclesiastici hanno sfigurato l'immagine della Chiesa aprendo interrogativi tremendi di coerenza e di fondamento sui «consigli evangelici» (castità, povertà e obbedienza) e costringendo a chiedersi se essi non siano invece praticati come anti-evangelici (sessismo, ricchezza, potere). Ne va dell'essenza sostanziale della Chiesa.

Le dimissioni di Papa Ratzinger e l'arrivo di Papa Francesco (e del papafranceschismo) hanno solo steso sugli scandali un pietoso velo mediatico e hanno mascherato la Chiesa con indebite pretese socio-economico-politiche e geo-politiche (cioè temporalistiche), con un penoso vittimismo persecutorio e pauperistico e con una predicazione evidenziale quando non banale.

Occorre dunque domandarsi se l'atteggiamento di rispetto e di riserbo che ebbe Cotta verso la Chiesa visibile e militante sia ancora sostenibile, come una sorta di divisione del lavoro ecclesiale tra consacrati (corrotti in vari modi) e laici (esclusi o assenti), nella separatezza incolmabile tra questi e quelli.

Uscendo da una specie di 'scisma sommerso', come disse Prini, i cristiani/cattolici (soprattutto europei e occidentali) devono prendere apertamente e propositivamente posizione contro questa Chiesa scandalosa. Bisognerebbe, con vera Fede (*magis amica Veritas*), porre mente e mano e cuore a molte questioni fondamentali circa la Verità cristiana/cattolica, tradita spesso dalla Chiesa nel suo annuncio, nella sua predicazione, nelle sue prese di posizione, nelle sue testimonianze, negli esempi che essa dà. Rispetto a questi tradimenti, amici della Chiesa non sono i cristiani genuflessi e obbedienti, ma quelli liberi e pensanti. La Chiesa invece considera suoi fedeli soltanto i primi; ai secondi non viene dato alcuno spazio; essi, anzi, sono ritenuti orgogliosi o superbi e quindi inaffidabili; e divengono così «cristiani sommersi».

Ecco qui un breve elenco di auspici veritativi, magari critici ma amichevoli verso la Chiesa, in ordine un po' sparso: una lettura intelligente delle Scritture (secondo il concetto adulto e non il racconto infantile e secondo un rapporto sì di continuità storico-linguistica tra l'Antico e il Nuovo Testamento, ma di distinzione e discontinuità sostanzialmente innovative del secondo); il superamento del sacerdozio maschile-celibatario; una neo-mariologia, anche in rapporto alla questione della donna nella Chiesa, se non altro dopo la sua emancipazione civile; l' elettività dei Vescovi e del Papa; la revisione delle cause dei Santi e del concetto stesso di Santità; la ri-considerazione del monachesimo; il ri-pensamento del peccato originale e attuale; le necessarie correzioni alla dottrina dei Sacramenti; la ri-formulazione della preghiera; una seria collocazione teologica centrale della libertà/volontà di Dio e dell' uomo e il relativo serio rapporto divino-provvidenziale e umano-responsabile nella storia; la ri-meditazione dei *Novissimi*; la re-interpretazione, come si è detto, dei «consigli evangelici» , soprattutto in relazione ai «principi coniugali» (Amore-Eros, con-vivenza, lavoro, confronto-dialogo) ; l'essenzializzazione della liturgia e del sacro; il ri-dimensionamento del soprannaturale e del miracolo; e una trasformazione funzionale radicale delle chiese da luoghi pseudo-mistici di intimidazione e intimorimento architettonico-ornamentali a normali, semplici

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

luoghi di culto, di preghiera e, soprattutto, di incontro e confronto dialogico-ecclesiali (nella Chiesa/chiesa infatti non si ragiona e dialoga; c'è chi parla e comanda e chi ascolta e ubbidisce).

Si tratterebbe, è ovvio, d'un vero e proprio neo-cattolicesimo. D' altronde il presente vetero-cattolicesimo, sacerdotale, gerarchico, ritualistico, chiesastico, tomistico-medioevale, immobiliaristico e mobiliaristico e monetaristico è palesemente insostenibile e incredibile, nel suo passatismo e temporalismo, come si espresse già Heidegger ai primi del '900: «È tutto un darsi da fare in faccende secondarie». Non si può però rinunciare all'idea che la Verità cristiana è cattolica, cioè universale, vera per tutti e per ciascuno/a, per i singoli e per la/le Chiesa/e.

Ci vorrebbe perciò anche un nuovo Concilio, realmente ecumenico, «rappresentativo» della cattolicità universale-concreta, sul tema unico *De Veritate catholica*. Non più solo aggiornamento pastorale di superficie, ma rinnovamento profondo di un Credo e di una pratica religiosi veramente ri-pensati.

Per intanto, senza più gli impedimenti vetero-patristici e vetero-scolastici, si può, in questa prospettiva riflessivo-operativa, iniziare a prepararsi e attrezzarsi culturalmente guardando con interesse e profitto a quella Filosofia dello Spirito onto-teo-cristo-logica che ha in Hegel (*Filosofia della religione*) e in Schelling (*Filosofia della rivelazione*) i suoi iniziatori e vede oggi il suo seguito nei loro continuatori: W. Schulz, Bruaire, Tilliette, Pareyson, Cacciari, Tomatis, Coda etc.

Cotta però guardava a questo filone di studi filosofici con grande diffidenza; in generale, per una pretesa commistione di Filosofia, Teologia e Cristianesimo; in particolare, per uno stile, a suo dire, evocativo e confuso. Eppure il ritorno alla Filosofia positiva dello spirito e dell'esistente, non sarebbe un po' anche un ritorno alla onto-fenomeno-logia co-esistenziale di Cotta? Certo Cotta non avrebbe condiviso un rapporto troppo stretto tra Filosofia e Religione, e il Cristianesimo in particolare. L'istanza (post-)moderna e (post-) cristiana, in senso forte e positivo, sarebbe però la stessa, anche se il filone hegelo-schellinghiano è più esplicito e futuribile. Il discorso sulla Chiesa si farebbe incisivamente palese e attuale.

Tra gli allievi di Cotta nessuno si è mosso in questa direzione, a parte il sottoscritto.

Tuttavia, l'ultimo grande filosofo del secolo XX, Claude Bruaire, con la sua onto-do-logia (filosofia dell'essere-di/da-dono-dello-spirito-assoluto/finito), ha indicato energicamente e esemplarmente in tale direzione. E lo stesso Marion, l'ultimo grande filosofo vivente, conferma, anche se da un altro versante filosofico (la fenomenologia della donazione), la validità e la proficuità d'una simile direzione della ricerca filosofica. E già Cotta aveva ciò intuito quando presentava Dio come Amore sovrabbondantemente donativo, internamente a Sé e nel creato, l'amore coniugale e familiare come modo originario di essere e di co-esistere dell'uomo e della donna e la *Caritas* come forma eminente della co-esistenza.

Numero Speciale
Maggio 2020
ISSN 2421-4302

Tutti e tre, Cotta, Bruaire e Marion, filosofi credenti cristiani/cattolici. Anche Hegel e Schelling erano filosofi credenti: cristiani/luterani. Tutti e cinque filosofi cristiani e cristiani filosofi. C'è di che pensare, intorno a ciascuno di loro, e alla sua filosofia, e ai rapporti filosofici tra di loro, e tra le rispettive filosofie, intercorrenti.

Su ciò che non si può filosoficamente tacere, però, si deve in filosofia apertamente parlare e scrivere; anche e soprattutto in relazione a ciò ch'è insieme filosofico, teologico, religioso e cristiano. Ben oltre, ovviamente, i limiti del presente scritto.