
QUÆRERE DEUM
RIVISTA SEMESTRALE
DI SCIENZE RELIGIOSE E UMANISTICHE
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
“REDEMPTOR HOMINIS”
BENEVENTO

ANNO V (2013) - N. 8
ISSN 2282-2771

DIRETTORE
Pasquale Maria Mainolfi

COMITATO DI REDAZIONE
Gianandrea de Antonellis - Beniamino Di Martino
Marco Di Matteo - Saul Finucci

CAPO REDATTORE
Gianandrea de Antonellis
gianandrea.de.antonellis@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO

Miguel Ayuso Torres
Università Pontificia Comillas (Madrid)
Presidente dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici

Luigi Barbieri
Università di Teramo

Carmine Donisi
Università Federico II di Napoli

Pasquale Giustiniani
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

Salvino Leone
Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia

Paolo Martuccelli
I.S.S.R. "Redemptor hominis" - Benevento
Istituto Teologico del Seminario Metropolitano di Salerno

Luigi Mazzone
I.S.S.R. "Redemptor hominis" - Benevento
Studio Teologico "Madonna delle Grazie" - Benevento

Achille Mottola
Conservatorio di Musica
"S. Pietro a Majella" - Napoli

Davide Nava
I.S.S.R. "Redemptor hominis" - Benevento

Lucia Nespoli
I.S.S.R. "Redemptor hominis" - Benevento

Francesco Petrillo
Università degli Studi del Molise

Antonella Tartaglia Polcini
Università del Sannio

Giovanni Turco
Università degli Studi di Udine
Pontificia Accademia di S. Tommaso

Massimo Viglione
C.N.R.
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Wolfram Högrefe, insieme con Markus Gabriel, nel saggio *Predicazione e genesi. L'assoluto e il mondo* (tr. it. di Simone Luca Mastrone, Rosenberg & Sellier, Torino 2012), si è impegnato «a far dialogare il pensiero di Schelling» con la speculazione contemporanea.

L'ultimo Schelling, nella ricostruzione di Limone, è affascinato dall'idea della divina Trinità, «poiché non c'è argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso» – dice Agostino – «la ricerca più ardua, la scoperta più feconda» (*De Trinitate* 1,3,5). E lo sforzo più vertiginoso di Schelling è proprio quello di pensare non solo la perfetta Trinità di Dio – e in questo il suo pensare è eminentemente “cristiano” –, ma anche l'unità immemorabile, impensabile al pensare umano e a Dio stesso, del triadico volto divino, pensare cioè l'abisso silente della divina Trinità – e in questo il suo tentativo è altresì altamente platonico. Neoplatonico cristiano, Schelling si scopre essere, tra l'altro, uno degli ultimi, luminosi epigoni degli antichi Padri greci.

GIOVANNI SASSO

* * *

KENNETH MINOGUE, *La mente servile. La vita morale nell'era della democrazia*, prefazione di Franco Debenedetti, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012, p. 398, euro 24.

Kenneth Minogue si è spento il 28 giugno 2013 all'età di quasi 83 anni essendo nato l'11 settembre (un giorno destinato a divenire tristemente famoso) del 1930 in Nuova Zelanda. Autore di libri di grande impatto sin dal 1963 quando venne pubblicato *The Liberal Mind*, passando poi per

una serie di saggi sulla politica, fino a giungere al suo ultimo volume, del 2010, dal provocatorio titolo *The Servile Mind. How Democracy Erodes the Moral Life*.

Minogue va considerato uno tra i più importanti filosofi politici del nostro tempo. Questa qualità non gli ha consentito di essere adeguatamente conosciuto in Italia benché negli ultimi due anni sia stato invitato più volte nel nostro Paese: prima a tenere una partecipata conferenza sul tema «L'idealismo politico, minaccia per la nostra civiltà» (Milano, 21 marzo 2011), poi a discutere sul significato de «La mente servile» in occasione della traduzione in italiano del suo testo (Cortina d'Ampezzo, 13 agosto 2011), infine a presentare il volume al pubblico italiano (Milano, 3 ottobre 2012). Tuttavia, come il miglior modo per diffondere il pensiero di un autore è la stampa dei suoi lavori, così per contribuire a rendere doverosamente noto Minogue, anche nel nostro Paese, è opportunamente giunta alla luce la pubblicazione dei suoi testi più affermati: nel 2011 la valente casa editrice Liberilibri di Macerata ha dato alle stampe *La mente liberal*, mentre l'anno scorso è apparso, per i tipi dell'Istituto Bruno Leoni di Torino, *La mente servile*.

Il pensiero di Minogue si può già comprendere a partire da quella coraggiosa denuncia dei presupposti e delle conseguenze della cultura progressista, accuse che lanciò agli inizi degli anni Sessanta e che ora, finalmente, a distanza di quasi cinquant'anni, possono essere sottoposte ai lettori italiani con *La mente liberal*. L'attività del filosofo politico si è lungamente incentrata nell'insegnamento di Scienze politiche svolto presso l'influente London School of Economics, ma anche come membro e presidente della Mont Pelerin Society,

la prestigiosa associazione di economisti e intellettuali liberali fondata da Friedrich von Hayek.

La nostra attenzione è, però, ora rivolta all'altro testo – che è anche l'ultimo del filosofo scomparso – che non è meno mordace anche a partire da come immediatamente si presenta. Se, infatti, provocatorio è il titolo (*La mente servile*), ancora più caustico appare il sottotitolo che in una traduzione letterale dell'originale inglese sarebbe dovuta risultare così: «come la democrazia distrugge la vita morale» (e che, invece, è stata in qualche modo attenuata in *La vita morale nell'era della democrazia*).

Ed è proprio la democrazia ad essere attentamente vagliata da Minogue sin dalla prima affermazione del libro quando apre l'introduzione confessando che, al pari di chiunque altro, anche in lui sono presenti «due visioni contrapposte della democrazia» (p. 27). È questo anche il primo merito del pensiero del filosofo anglosassone: quello, cioè, di non appiattire la democrazia ad una sorta di dimensione utopica. Nel linguaggio ordinario, infatti, la parola “democrazia” sembra avere solo e comunque significato positivo. Sappiamo che così non era né in Aristotele né in san Tommaso. Ma pur tralasciando i grandi riferimenti classici, Minogue mette in dubbio che questo sistema di governo sia l'alternativa alla corruzione, alla tirannia, alla guerra e alla povertà. E se sono in molti a ritenere che non si possa assolutamente tollerare un diverso regime politico, contraddittoriamente, quasi tutti si dichiarano, più o meno esplicitamente, delusi dal suo funzionamento. Nonostante ciò, si continua a ritenere pacificamente che la democrazia sia non solo il maturo rimedio al caos sociale, ma anche e soprattutto l'unico strumento politico che assicuri la “giustizia sociale”.

È soprattutto quest'ultimo il piano su cui si spendono le argomentazioni di Minogue a partire dal quesito che il filosofo politico pone a se stesso ad esordio del primo capitolo: «la vita morale [è] compatibile con la democrazia»? (p. 43). È certamente, questo, un capovolgimento del “politicamente corretto” che vede nella democrazia l'origine di ogni solidarietà e nelle obiezioni ad essa la manifestazione di ogni egoismo. Il filosofo anglosassone, invece, ha la pretesa di dimostrare il contrario.

Per giungere a questa conclusione, occorre seguire senza pregiudizi il ragionamento di Minogue partendo dal superamento dei fraintendimenti in cui si incorre ogni qualvolta si cita il termine “democrazia”, al fine di dissolvere le ambiguità che il concetto porta in sé (è questo, infatti, il titolo del primo capitolo: «Ambiguità democratiche»). L'ambivalenza sta nel postulato stesso della democrazia: se questo sistema di governo comporta, in linea di principio, la realizzazione di ciò che vuole il popolo, cosa garantisce, da un lato, che la maggioranza voglia ciò che è giusto, e dall'altro, che chi è eletto non persegua ogni strada pur di assicurarsi il consenso degli elettori? L'osservazione di Minogue è, però, subito dubitativa sia per il primo aspetto («quello che desidera il popolo, [...] può essere in contrasto con la moralità?», p. 151) sia per il secondo («i nostri governanti gestiscono ormai una parte così preponderante della nostra vita da non poterlo fare che male», p. 27).

È proprio la democrazia, quindi, che comporta da un lato la possibilità di rivendicare ciò che è oggettivamente ingiusto (purché debitamente presentato come “diritto”), dall'altro la sempre più massiccia invadenza dello Stato. Se la democrazia implica l'intrusione dello Stato in ogni aspet-

to della vita e questa intrusione racchiude ogni immoralità, bene si comprende il sottotitolo del volume di Minogue, seppur nell'adattamento della traduzione italiana: *La vita morale nell'era della democrazia*.

Qual è, per il filosofo anglosassone, la chiave per comprendere il connubio tra democrazia e immoralità? È il trasferimento della morale dal piano più squisitamente individuale a quello esclusivamente collettivo. Precedentemente allo Stato democratico, tutte le scelte avevano la persona come soggetto; nella nuova dimensione vi è uno spostamento verso il soggetto sociale di ogni aspetto della vita. La democrazia compiuta ingloba, nelle decisioni politiche, anche ciò che c'è di più personale ed intimo. Ogni settore vede una ricollocazione e, da tema *naturaliter* individuale, diviene tema politico. È in questo passaggio che si realizza un vero e proprio cambiamento rivoluzionario che ha nello Stato democratico il suo mezzo e il suo orizzonte valoriale. La democrazia, pertanto, diviene l'«ideale trasformativo della vita sociale» (p. 52).

Con l'inclusione della sfera morale nella sfera sociale si compie una socializzazione dell'uomo che è resa possibile solo dopo aver screditato tutto ciò che è individuale e solo dopo aver creato un alone di sacralità intorno a tutto ciò che è sociale, a partire dallo stesso termine ("sociale") che funge sempre più come «potentissimo aggettivo» (p. 16). Se il "sociale" diviene il luogo della perfezione etica, allora la moralità è legittimamente imposta dal legislatore con sempre maggiori dosi di collettivizzazione a danno della libertà individuale. In questo modo la democrazia, paradossalmente, si trasforma nella formidabile leva per ridimensionare ogni tipo di libertà.

Minogue interpreta lo Stato democratico, ad uno stesso tempo, come strumen-

to ed esito del costruttivismo. Si tratta di quell'ingegneria sociale che fa della politica il mezzo per raggiungere tutte quelle grandi trasformazioni a cui puntavano da sempre le ideologie (il secondo capitolo ha, infatti, come significativo titolo «livellare il mondo»). Il pensatore anglosassone, invece, ribalta l'impostazione palinogenetica e, nella migliore tradizione filosofica (infatti dichiara: «voglio capire il mondo, non cambiarlo», p. 40), denuncia nello Stato welfarista lo strumento principe dell'intenzione di "cambiare il mondo".

Nella linea del liberalismo anti-utopistico, il testo di Minogue si pone come un ancoraggio alla realtà e come antidoto ad ogni mitizzazione sociale sapendo bene che «poche cose sono più distruttive dei sogni politici di perfezione» (p. 398). Un sogno di perfezione che impone il cambiamento della natura umana e la corrispondente sostituzione del modello morale individualistico, con un altro modello che Minogue chiama "politico-morale".

Il "mondo politico-morale" (esaminato a fondo nel quarto capitolo ma che subito viene definito) è per il filosofo anglosassone «una struttura di pensiero» (p. 244) che rifiuta la vita morale tradizionale, individualisticamente intesa, a favore di aspirazioni di giustizia collettiva che postulano il superamento della civiltà così come essa è stata intesa. Il "mondo politico-morale" che rappresenta una categoria basilare nel pensiero di Minogue è, quindi, espresso da quelle «politiche pubbliche che sono al tempo stesso eticamente obbligatorie e politicamente imperative. [...] Un atteggiamento siffatto moralizza drammaticamente la politica e politicizza la vita morale» (p. 39-40).

Il nostro autore, quindi, si chiede: «la vita morale può sopravvivere alla demo-

crazia?» (p. 30). E la risposta è facilmente intuibile perché questa democrazia moderna, delegando allo Stato la prevalenza dei compiti, decreta la trasformazione della libertà individuale in etica politica. Minogue così arriva a descrivere l'uomo nel "mondo politico-morale", un uomo caratterizzato da una sudditanza collettiva e da una "mente servile". «L'essenza della mente servile – scrive il filosofo anglosassone – è la disponibilità ad accettare direttive esterne in cambio della rimozione dell'onere di esercitare una serie di virtù» (p. 389) che corrispondono a quella morale tradizionale e a quella libertà individuale che hanno creato la civiltà occidentale.

Eversiva di questa è la "mente servile" ancora sintetizzata e definita come «l'abdicazione dell'autonomia morale e dell'agire indipendente in favore di qualche realtà collettiva di carattere irreflessivo» (p. 230). Ciò che, invece, distingue l'individuo non servile è, pertanto, l'indipendenza mentale non quale sinonimo di relativismo etico, ma quale nerbo per la difesa della propria vita morale.

La prefazione dell'edizione italiana del testo di Minogue è stata affidata dall'Istituto Bruno Leoni a Franco Debenedetti. Si tratta di un prologo sobrio che introduce bene i concetti del volume, ma che manca di almeno due accenni. Non viene fatto alcun riferimento a *Lo Stato servile*, l'opera di Hilaire Belloc che venne alle stampe esattamente un secolo fa, al cui concetto di "servilismo" Minogue si è esplicitamente richiamato. Ma soprattutto Debenedetti manca di accostare Minogue ad un altro pensatore qual è Roger Scruton, un accostamento che ci sembra dovuto per più ragioni (quindi non solo per l'area geografica di provenienza).

In estrema sintesi, ci sembra che *La mente servile* di Minogue ruoti intorno a tre con-

cetti chiave: democrazia, *welfare state*, moralità. E se il modo di avvicinarsi al primo e al terzo di questi concetti lo rende assai vicino a Scruton, il modo con cui si accosta all'intervento welfarista unisce il compianto filosofo anglosassone ai migliori pensatori antistatalisti.

BENIAMINO DI MARTINO

* * *

La croce. Un simbolo attraverso i tempi e le culture, a cura di Isabella Becherucci e Paolo Martino, Studium, Roma 2013, p. 320, euro 25.

Gli atti del Convegno delle Scienze Umanistiche nell'Ambito della Pastorale Universitaria, tenutosi a Roma il 5 e 6 marzo 2012, risultano di particolare interesse per la sezione centrale, dedicata al simbolo della Croce nella letteratura italiana ed aperta dalla relazione di Vincenzo Placella (*La croce nella Divina Commedia*), che analizza tutte le ricorrenze del termine *croce* (e sue varianti, come *legno* e altre allusioni) nella *Divina Commedia*. Risulta che nell'*Inferno* il termine è utilizzato solo in senso traslato, mentre il concetto di croce ricorre con allusioni, come se nel regno dei demoni il Poeta non volesse utilizzare una simile parola. Così, nei quattro casi in cui il lemma viene utilizzato, esso indica metaforicamente il martirio della Fortuna (che è «posta in croce» in *Inf VII 91*), la punizione di Iacopo Rusticucci (*Inf XVI 43*), la sofferenza dei figli del Conte Ugolino (*Inf XXXIII 87*) ed il contrappasso a cui è sottoposto Caifa, fisicamente inchiodato a terra assieme a suo suocero Anna (*Inf XXIII 125*); si parla invece di croce – senza usare questo termine, ma definendolo "Santo Volto" – con riferimento ad un particola-