



diritto religioni

Semestrale
Anno VIII - n. 1-2013
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

15

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VIII - n. 1-2013
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

M. Jasonni, L. Musselli

G.J. Kaczyński, M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco

P. Stefanì

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino

Parte III

SETTORI

*Letture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàñ - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

L’Affaire Lamennais e il dibattito sulla libertà religiosa: un caso paradigmatico

GIOVANNI TURCO

Non raramente la genesi di un problema ne manifesta la sostanza, in modo essenziale ed emblematico. Se questo rilievo può essere verificato nel complesso dell’esperienza umana, e particolarmente per quella giuridico-politica, ciò si palesa con particolare evidenza per quanto riguarda la questione della libertà religiosa e nel complesso della concezione liberale della libertà. Tale carattere rivelativo si manifesta – si potrebbe dire (storicamente) *ab intra* come questione per il pensiero cattolico – con l’affaire Lamennais¹. Non semplicemente per i riflessi empirici (e la posterità teorica e pratica) – già per se stessi notevolmente indicativi, sotto molti profili – ma segnatamente per la profondità concettuale che ne emerge. Vi si delinea una questione di rilievo permanente (come non è arduo intendere per chi si eserciti nella «fatica del concetto» e non sia catturato dalla «retorica delle tipificazioni») che si proietta ben oltre l’episodio ed i suoi effetti. Parimenti, l’alternativa che

¹ Per una visione d’insieme, cfr. RENÉ REMOND, *Lamennais et la démocratie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948; MICHEL MOURRE, *Lamennais, ou, l’hérésie des temps modernes*, Amiot Dumont, Paris, 1955; MICHELANGELO MENDELLA, *Lamennais verso la democrazia*, Scientifica Editrice, Napoli, 1958; JEAN-RENÉ DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Klincksieck, Paris, 1962; LOUIS LE GUILLOU, *Lamennais*, Desclee de Brouwer, Paris, 1969; GUIDO ZADEI, *Il pensiero socio-politico di Lamennais*, La Nuova Cultura, Napoli, 1969; JEAN LEBRUN, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, Fayard, Paris, 1981; *Actes du colloque Lamennais (1982)*, a cura di LOUIS LE GUILLOU, Société des Amis de Lamennais, Paris, 1983-1984; *Lamennais e noi*, a cura di ANGELO PRONTERA - PETER BYRNE, Milella, Lecce, 1986; LOUIS LE GUILLOU, *Les Lamennais: deux frères, deux destins*, Les Editions Ouvrieres, Paris, 1990; RODOLFO VITALE, *Lamennais e il suo tempo*, Garigliano, Cassino, 1995; ALFRED ROUSSEL, *Lamennais: d'après des documents inédits*, 2 voll., Cailliere, Rennes, 1996; MASSIMO CROSTI, *Religione o politica? Conservazione e democrazia in Lamennais*, Marco, Lungro di Cosenza, 2009; ANNE PHILIBERT, *Lacordaire et Lamennais: la route de la Chênaie: (1822-1832)*, Les Editions du Cerf, Paris, 2009. Una ampia messe di documenti relativa all’affaire Lamennais è raccolta in *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, Beauchesne, Paris, 1982; resta importante al riguardo anche PAUL DUDON, *Lamennais et la Saint Siège (1820-1834) d'après des documents inédits et les Archives du Vatican*, Perrin et C.ie, Paris, 1911.

vi si delinea si presenta come essenziale ed ineludibile, perciò permanente anch'essa.

1. Una vicenda emblematica

Con la rivoluzione del luglio 1830, in Francia, l'epoca della Rivoluzione – con le sue implicazioni ideologiche ed istituzionali – si presenta ormai consolidata. Con essa si afferma la Rivoluzione nella sua fase liberale². Lo Stato che vi si configura evidenzia chiaramente la sua genesi nella Rivoluzione francese. Il liberalismo lo caratterizza con una impronta che vi è come cristallizzata, a partire dalla politica ecclesiastica fino alla politica economica. La frattura tra la Chiesa e il potere statale appare ormai un fatto³.

L'avversione anticattolica va registrata tra i connotati originari della «Rivoluzione di luglio», con episodi rivelatori come l'abbattimento delle croci innalzate dalle missioni o il saccheggio dell'arcivescovado di Parigi e di altre case religiose. La *liberté* (liberale) si profila fin da subito indissociabile dalla *laïcité* (secolarista). La religione cattolica, fin dalle prime misure legislative, viene considerata semplicemente in prospettiva sociologica come quella della maggior parte dei Francesi. Una politica di impostazione nettamente separatista priva istituzioni ecclesiastiche e congregazioni religiose di prerogative e di riconoscimenti, relativi alla libertà della loro stessa missione⁴.

In questo quadro appare di particolare urgenza la questione della libertà di insegnamento. Infatti il sistema di impronta napoleonica comporta il controllo statale sull'istruzione, attraverso l'*Université*, e impedisce sostanzialmente la libertà di fondazione e di sviluppo di scuole cattoliche, in quanto

² La continuità rivoluzionaria non subì affatto una sostanziale cesura con la Restaurazione, sia dal punto di vista intellettuale, sia da quello legislativo. Per una considerazione sintetica, cfr., tra l'altro, PIO PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, vol. III, Società Editrice Internazionale, Torino, 1951, p. 473; FRANCISCO J. MONTALBAN, *Historia de la Iglesia Católica. Edad moderna*, La Editorial Católica [B.A.C.], Madrid, 1953, pp. 508-509; JEAN LEFLON, *La crisi liberale. Restaurazione e Rivoluzione*, trad. it., in *Storia della Chiesa*, a cura di AUGUSTIN FLICHE - VICTOR MARTIN, vol. XX/2, Saie, Torino, 1975, p. 620).

³ Al riguardo è stato scritto che “i governi liberali hanno preteso di avviluppare nelle loro maglie la Chiesa, per farne un'estranea o una schiava” (FRANCISCO J. MONTALBAN, *Historia de la Iglesia Católica. Edad moderna*, cit., p. 506). Lo stesso Autore evidenzia che nel contesto dell'affermazione del liberalismo, “gli Stati si sono impegnati nella secolarizzazione della società e di tutte le sue attività” (*ibidem*).

⁴ Va ricordato che fu ritirata l'autorizzazione statale alla Congregazione delle Missioni; altre Congregazioni religiose furono espulse; i vescovi furono esclusi dal Consiglio di Stato, dalla Camera dei Pari, e dal Consiglio dell'Istruzione pubblica; fu abrogata la legge che puniva il sacrilegio; furono cancellate le borse di studio di cui le Ordinanze del 1828 avevano dotato i seminariori minori.

impone ad esse una serie di vincoli tali da minarne in radice l’autonomia (anzitutto per quanto riguardava l’impostazione delle basi dell’insegnamento). Tale monopolio viene peraltro rafforzato, fin dagli esordi del regime liberale della monarchia di luglio, da provvedimenti evidentemente tendenti alla laicizzazione dell’insegnamento. Al riguardo, un episodio rivelatore è rappresentato dall’apertura a Parigi (9 maggio 1831) da parte di una *Agence générale de la liberté religieuse*, animata da esponenti dell’ambiente lamennaisiano, di una scuola primaria priva dei requisiti fissati dalla normativa statale. La scuola viene chiusa con l’intervento della polizia. La chiusura viene poi confermata dalla corte dei Pari, innanzi alla quale compare (in seguito) uno dei promotori, il conte Montalembert (in quanto nel frattempo nominato membro della Camera dei pari).

In questo contesto si profila la pubblicistica dell’abate Lamennais⁵ attraverso il giornale *L’Avenir*, a sostegno della libertà d’istruzione, come di quella di stampa e di associazione, intese in senso liberale. Come è stato osservato, “accanto alla lotta per le libertà religiose, il Lamennais persegua ne *L’Avenir* la campagna per lo sviluppo di tutte le libertà legate ai principi della Rivoluzione di Luglio”⁶. Tale posizione non si intende senza considerare che “egli muoveva innanzi tutto, mutando così la sua posizione anteriore, dall’accettazione della Rivoluzione dell’89, in cui vedeva un grande movimento che era partito da Dio e che era destinato a fondare un ordine nuovo: questo veniva nettamente distinto dalle dottrine anticristiane che ne avevano falsato [a suo giudizio] la direzione, e dal ’93. Il principio democratico e repubblicano, secondo Lamennais, si era ormai solidamente stabilito in Francia, fatale e irreversibile nel suo processo”⁷. Di conseguenza la valutazione lamennaisiana del regime liberale orleanista risulta senz’altro positiva. Anzi, coerentemente, “secondo Lamennais, i principi della Rivoluzione di luglio dovevano necessariamente svilupparsi in un regime pienamente democratico e repubblicano”⁸. Non a caso, “per opera del Lamennais, *L’Avenir* era fra i primi giornali della Monarchia di Luglio a pronunciarsi a favore

⁵ La forma originaria del cognome è: de La Mennais. Per motivi ideologici essa fu mutata intenzionalmente dal Brettone, privandola della particella di carattere nobiliare, a partire dal 1834 (circa), nella forma «democratica»: Lamennais.

⁶ GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1963, p. 174.

⁷ *Ivi*, pp. 174-175.

⁸ *Ivi*, p. 175. Ben si intende che “una volta proclamata l’accettazione del regime di luglio, la polemica lamennaisiana si sforzava di indirizzare in senso sempre più progressista, sia in politica interna che in politica internazionale, il governo” (*ivi*, p. 177).

della repubblica”⁹. In un contesto, peraltro, nel quale l'affermazione della dottrina classico-cattolica della libertà viene bollata come reviviscenza del gallicanesimo, e l'appello alla fedeltà al papa viene invocato a sostegno della posizione novatrice.

L'intento lamennaisiano è quello di rivendicare la «libertà religiosa» non la «libertà della religione». Si tratta dell'espressione religiosa la quale (proprio nella prospettiva liberale) viene affermata come diritto in quanto attività dell'individuo (o eventualmente di gruppi, in quanto costituiti da individui) di cui la qualifica di «**religiosa**» indica evidentemente un carattere empirico-fenomenico. In questa prospettiva, come qualsiasi opzione dell'individuo anche quella religiosa, viene affermata secondo il principio di libertà (liberale)¹⁰. Tale libertà è religiosa, come, allo stesso modo, può avere qualsiasi altro contenuto. La libertà religiosa, quindi, è intesa come libertà *di* religione e non come libertà *della* religione. Tale libertà, cioè, fa agio sulla volontà, come autoaffermazione individuale, e non sulla razionalità, come valutazione del suo oggetto. Sicché prescinde dal giudizio teoretico (ed etico) sul suo contenuto, il quale, sotto una comune denominazione, può comprendere qualsiasi termine.

In sostanza, l'obiettivo di Lamennais di rivendicare la libertà per la Chiesa si traduce nella teorizzazione del liberalismo. Di modo che l'uno non è e non resta autonomo rispetto all'altra, e per intendere l'uno bisogna fare riferimento all'altra, pena l'incomprensione totale della posizione. Secondo questa impostazione non vi sarebbe alternativa tra l'oppressione della Chiesa ed il liberalismo. Volere la libertà della Chiesa (e con essa di qualsiasi pratica religiosa) e optare per il liberalismo coinciderebbe (tanto dal punto di vista teorico quanto da quello pratico). Questa conclusione, o meglio questa asserzione con pretesa di irriducibilità, si presenta chiaramente attraverso le tesi lamennaisiane. Essa costituisce una sorta di polarità (intellettuale ed operativa) permanente per il pensiero politico (cattolico). Essa si presenta come una sorta di «tentazione» permanente – come altrimenti potrebbe dirsi – in quanto accoglie l'alternativa tra oppressione e liberalismo senza discuterla, ritenendola intrascendibile, ovvero rimuovendo (inizialmente su base prassiologica) la necessità della valutazione critica

⁹ *Ibidem*. A conferma, può essere ricordato, tra l'altro, che “Lamennais attaccò non solo l'ereditarietà [della carica di Pari di Francia], ma anche la nomina regia, che contrastava a suo avviso con il dominante spirito democratico” (*ivi*, p. 178), operando per uno svolgimento in senso liberaldemocratico del regime sorto dalla rivoluzione di luglio (cfr. *ivi*, p. 183).

¹⁰ Tale concezione prevede, in ogni caso, che sia la legge (come espressione della volontà generale o statuale) a fissare di volta in volta i limiti di tale libertà (onde essa non può non divenirne effettivamente arbitro autoreferenziale).

dell'alternativa stessa e delle alternative teoretiche (o aletiche) che ciascuno dei sue due elementi logicamente ammette. Non è identico, infatti il potere e l'oppressione, come non lo è, ancor prima, l'autorità ed il potere. Parimenti non è identica la libertà, intesa per se stessa, e la teorizzazione del liberalismo.

La fondazione del giornale *L'Avenir* costituisce l'espressione di un progetto attraverso il quale si pretende di rigenerare la società – e la Chiesa – proprio attraverso il principio liberale, in una prospettiva che mira ad essere, al tempo stesso, categoriale ed epocale. La separazione tra Chiesa e Stato non vi si profila come una circostanza empirica, ma piuttosto come una necessità ideologica. Questa non si intende senza considerare che essa si colloca sullo sfondo di un presupposto storiologico, che anzi potrebbe dirsi soteriologico-storiologico.

È interessante osservare che il programma de *L'Avenir* pare suggerire la distinzione (riproposta, più volte e con diverse formulazioni) tra due distinte specie di liberalismo: uno escludente e l'altro includente¹¹. Se il primo esclude in nome della libertà liberale tutte le posizioni ad essa estranee, il secondo include mediante la sua affermazione ogni altra (purché disposta ad essere ricondotta alla sua stregua e quindi al regime dell'opinione)¹². Se il primo risulta avverso alla religione, il secondo sembra compossibile con essa¹³. Come è stato evidenziato, nella visuale lamennaisiana, “alla distinzione fra il liberalismo anticristiano e quello [ritenuto] intrinsecamente cristiano, si aggiungeva la corrispondente distinzione, dove si rivelava l'influenza che in quel periodo esercitava in Francia il modello americano, fra una libertà [...]”

¹¹ Cfr. GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, cit., pp. 155-156.

¹² Tale distinzione risulta analoga a quella tra una laicità escludente (sul modello francese) ed una laicità includente (sul modello americano): “la via «francesa» privilegia i diritti dell'identità collettiva, chiamata di volta in volta Corpo politico, Stato, Repubblica. La *ratio* che la caratterizza porta, in ultima analisi, non solo alla subordinazione dell'individuo allo Stato ma anche alla pretesa che esso pensi e voglia come di volta in volta pensa e vuole lo Stato. Pur proclamando reiteratamente il diritto alla libertà *di* coscienza, questo viene subordinato alla salvaguardia dell'ordine pubblico [...] la Repubblica si fa garante della tutela della libertà *di* coscienza alla condizione che essa venga esercitata entro i limiti e, quindi, in conformità alle *rationes* dell'ordinamento giuridico, sacralizzato con la religione civile” (DANILO CASTELLANO, *Ordine etico e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, p. 34). Mentre con la laicità, intesa secondo il modello americano “non più lo Stato avrebbe il diritto di esercitare la libertà negativa, ma l'individuo. Lo Stato (o, meglio, ciò che si continua a chiamare Stato) sarebbe l'istituzione servente le progettualità della società civile o, in una versione più radicale e più coerente, le progettualità individuali” (*ivi*, p. 37).

¹³ Distinguendo tra un «liberalismo negativo» ed un «liberalismo positivo», il genere comune resterebbe tale solo in modo equivoco, o meramente nominale. Mentre non è arduo osservare che il compimento del secondo si rivela, a ben vedere, ancor più (coerentemente) radicale del primo, attualizzando le virtualità in esso implicite.

giacobina e distruttiva, e una libertà all'americana, [ritenuta] fondamentalmente onesta”¹⁴. Il modello americano (acriticamente idealizzato) esercita una certa fascinazione sullo stesso Lamennais¹⁵. Secondo questa impostazione il nuovo liberalismo avrebbe soppiantato il vecchio in nome del liberalismo stesso. I «cattolici illuminati» ne avrebbero indicato la via.

La vicenda lamennaisiana propone, altresì, il problema del rapporto tra il liberalismo come metodo e il liberalismo come teoria. Analogamente alla questione del rapporto tra metodo dell’immanenza e teoria dell’immanenza, emerso nel contesto dello sviluppo del modernismo. Tale problematica rimanda alla questione di fondo del rapporto tra metodo e teoria, ed alla possibile autonomia del primo rispetto alla seconda. Ora, pur se effettivamente Lamennais non assume il liberalismo come puro e semplice metodo (ammesso e non concesso che ciò sia possibile), ma piuttosto teorizza la visione liberale della libertà nella sua sostanza, è chiaro che il metodo non può ergersi sul vuoto teorico (e men che meno teoretico) e rimanda a precise premesse, le quali a loro volta abbisognano di verifica e di fondazione. Non viceversa.

La questione lamennaisiana, come essa emerge nella fase cattolico-liberale de *L’Avenir*, ha un rilievo paradigmatico anche sotto un ulteriore versante. Infatti, dal punto di vista della biografia intellettuale del Brettone, si tratta dello snodo fondamentale – quello cattolico-liberale – attraverso il quale egli passerà dall’iniziale ultramontanismo al radicalismo democratico, e quindi dal cattolicesimo all’immanentismo. Di modo che tale posizione – ovvero la teorizzazione cattolico-liberale – risulta centrale, non semplicemente da un punto di vista evenemenziale, ma da un punto di vista filosofico e teologico, per intendere quell’approdo medesimo.

Infine, va segnalato che l’esemplarità della vicenda lamennaisiana trova un riscontro storico nell’influsso esercitato dalle tesi de *L’Avenir* (e a partire

¹⁴ GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, cit., p. 186. Non sono mancate affermazioni – prive della benché minima prova sostanziale – secondo cui, mentre la libertà «alla francese» esclude la verità come fondamento della libertà, viceversa, quella «all'americana», fonda la libertà sulla verità. Tesi che risulta misconoscere obiettivamente il senso delle Dichiarazioni e Costituzioni che sono alle origini degli Stati Uniti e la traiettoria teorica e giurisprudenziale relativa alla libertà nel contesto (del liberalismo) statunitense. Per il significato dei diritti di libertà nelle Dichiarazioni e Costituzioni nordamericane, si rinvia, tra l’altro, a DANilo CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani. Dell’antifilosofia politico-giuridica della “modernità”*, Giappichelli, Torino, 2003.

¹⁵ Cfr. FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, La Camera dei Pari, L’Avenir, 23 maggio 1831, in Id., *Scritti politici*, trad. it., a cura di D. Novacco, UTET, Torino, 1964, p. 181

da esse) oltre che in Francia¹⁶, in Belgio¹⁷, in Italia¹⁸, in Inghilterra¹⁹, in Olanda, in Spagna, in Svizzera ed in Germania; particolarmente nella formazione di una école mennaisienne²⁰ e nella sua posterità intellettuale ed operativa²¹.

¹⁶ Nel contesto di un'ampia letteratura, cfr., tra l'altro, GEORGES WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France*, 1828-1908, Alcan, Paris, 1909; ROBERT HAVARD DE LA MONTAGNE, *Histoire de la démocratie chrétienne de Lamennais à Georges Bidault*, Amiot-Dumont, Paris, 1948; *Libéralisme Chrétien et Catholicisme Libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXe siècle*, Colloque International 12-14 novembre 1987, Service de Publications Université de Provence, Aix-en-Provence, 1987.

¹⁷ Cfr. KURT JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Steiner, Wiesbaden, 1963.

¹⁸ Cfr. GUIDO ZADEI, *L'abate Lamennais e gli italiani del suo tempo*, Gobetti, Torino, 1925; IDEM, *L'abate Lamennais e la fortuna delle sue opere in Italia: saggio bibliografico*, 3 voll., Scuola Tipografica Istituto Figli di Maria Immacolata, Brescia, 1928-1929; PIETRO PIRRI, *La fortuna del La Mennais e le prime manifestazioni di azione cattolica in Italia*, in *La Civiltà Cattolica*, 1930, vol. IV, pp. 3-19; ID., *Il movimento lamennaisiano in Italia*, in *La Civiltà Cattolica*, 1932, vol. III, pp. 313-327 e *ivi*, pp. 567-583; ANGIOLO GAMBARO, *La fortuna del Lamennais in Italia*, Genova, Società Editrice Internazionale, Torino, 1958; ID., *Sulle orme del Lamennais in Italia*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino, 1958; MARIO SANCIPRIMO, *Lamennais in Italia. Autorità e libertà nel pensiero filosofico del Risorgimento*, Marzorati, Milano, 1973; MARIE-ANNE RUBAT DU MERAC, *Lamennais et l'Italie*, Editions L'Hermès, Lyon, 1979. In particolare, circa influssi e reazioni, cfr. VINCENZO GIOBERTI, *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais*, Schieppati, Torino, 1846; CESARE CANTÙ, *Il popolo in azione: lettera di Cesare Cantù al sig. di Lamennais*, s. i. l. ed e., 1848; MONALDO LEOPARDI, *Le parole di un credente come le scrisse l'abate F. de Lamennais quando era credente*, Società editrice, Napoli, 1854; PIETRO PIRRI, *Cesare d'Azeffio e gli albori della stampa cattolica in Italia*, in *La Civiltà Cattolica*, 1930, vol. III, p. 193; CAROLINA PIRONTI, *Dedica che il generale Guglielmo Pepe intendeva di fare a Pio nono delle sue Memorie e due lettere di Felix Lamennais che lo dissuadono: Parigi ottobre del 1846*, Tipografia Istituto maschile "Vittorio Emanuele III", Benevento, 1931; LIVIO PIVANO, *Lamennais e Mazzini*, Associazione Mazziniana Italiana, Milano, 1958; VINCENZO CELSA, *Da Cartesio a Lamennais e Ventura*, Scuola linotipografica Boccone del povero, Palermo, 1975; ANTONIO GIORDANO, *Rosmini e Lamennais: fede e politica*, II ed., Sodalitas, Stresa, 1989; EUGENIO GUCCIONE, *Mazzini e Lamennais tra analogie e divergenze*, in *Mazzini e gli scrittori politici europei: 1837-1857*, a cura di SALVO MASTELLONE, vol. II, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2005, pp. 461-489. Va segnalato, inoltre, che il gesuita p. Roothan (preposito generale della Compagnia di Gesù) "intraprese una risoluta ed efficace azione, a fine di smascherare gli errori e prevenire le insidie del lamenesismo" (PIETRO PIRRI, *Il p. Roothan e il La Mennais*, in *La Civiltà Cattolica*, 1929, vol. III, p. 221). Non è senza rilievo, peraltro, la segnalazione secondo la quale "il Cavour aveva trattato assai nella sua gioventù coi cattolici liberali" (PIETRO BALAN, *Continuazione della Storia Universale della Chiesa Cattolica dell'abate Rohrbacher*, vol. I, Marietti, Torino-Genova, 1897, p. 726).

¹⁹ Cfr. WILLIAM GORDON ROE, *Lamennais and England: the reception of Lamennais's religious ideas in England in the 19. century*, Oxford University Press, London, 1966.

²⁰ Sugli esordi di tale «scuola» (in senso stretto), possono essere ricordati, tra altri: ANTOINE RICARD, *Lamennais et son école*, Didier, Paris, 1881; GIUSEPPE PIOVANO, *La scuola lamennaisiana*, Artigianelli, Monza, 1912; FERNAND MOURRET, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850*, Bloud & Gay, Paris, 1917.

²¹ Non è senza rilievo specifico che le tesi di Lamennais vengano considerate come un obiettivo precorriente del modernismo filosofico-teologico. Interessanti al riguardo le considerazioni di ERNESTO BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, vol. III, Corbaccio - Dall'Oglio, Milano, 1951², pp. 401-424. Analogamente, da diverso punto di vista, cfr. CHARLES PERIN, *Le modernisme dans l'Eglise d'après les lettres inédites de La Mennais*, Lecofire, Paris, 1881. Per una visione categoriale della

Se in senso stretto essa presenta gli elementi agglutinanti del gruppo che nei suoi esordi si raccolse intorno all'abate brettone (segnatamente durante l'esperienza de *L'Avenir*), in senso ampio essa racchiude complessivamente la prospettiva che dal cattolicesimo liberale conduce al cattolicesimo democratico²². Anzi, per il carattere esemplare della sua impostazione originaria, può dirsi propriamente che ogni forma di liberalismo cattolico e di democratismo cristiano, o analogamente di teorizzazione della libertà religiosa (in senso liberale), costituisce una ripresa della posizione lamennaisiana.

2. *La libertà indifferente alla finalità*

Per Lamennais – nel corso della fase cattolico-liberale, segnatamente individuabile nella pubblicistica del giornale *L'Avenir*²³ – libertà e liberalismo paiono identificarsi. Di modo che invocare la libertà significa invocare il liberalismo, e sollecitare la libertà per la Chiesa comporta la sollecitazione di pari libertà per qualsivoglia istituzione (religiosa o non religiosa)²⁴. Se in nome del liberalismo viene privata della libertà la Chiesa, è in nome del liberalismo che tale libertà deve essere rivendicata²⁵. Solo a questa condizione (ed in questo senso) si può invocare, per Lamennais, la libertà²⁶. L'identità

questione, si rinvia a MATTEO LIBERATORE, *Il Modernismo ossia la Rivoluzione*, in *La Civiltà Cattolica*, serie XII, vol. III, pp. 537-551; PIETRO PIRRI, *Le lotte e i trionfi della Chiesa fra gli errori di un secolo (1831-1932)*, in *La Civiltà Cattolica*, 1932, vol. IV, pp. 3-14.; ID, *L'Enciclica «Pascendi» e il «Modernismo» dopo venticinque anni*, in *La Civiltà Cattolica*, 1932, vol. IV, pp. 521-536.

²² Cfr. GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, cit., p. 222.

²³ A tale fase del pensiero del Brettone è dedicata la presente analisi. Questa, peraltro, non può mancare di fare riferimento anche alla prima e alla terza tappa della teorizzazione lamennaisiana.

²⁴ È doveroso menzionare che nella *Déclaration présentée au Saint-Siège par les rédacteurs de L'Avenir* egli scrive che “nous en admettons les bases [dell'ordine sociale cattolico] telles qu'elles sont très-clairement établies par la bulle *Unam Sanctam*” (*Déclaration présentée au Saint-Siège par les rédacteurs de L'Avenir* nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 518). Vi è però da notare che tale asserzione proietta l'ordine sociale cattolico in una sfera di idealità estranea alla realtà storica. Questa per Lamennais si colloca nel contesto dell'attuazione di una coscienza popolare immanente, piuttosto che nell'ordine del riconoscimento di doveri di giustizia. Ne consegue che di fatto l'ordine politico appare consegnato alla determinazione effettuale della volontà popolare.

²⁵ Lamennais scrive che “l'autentico liberalismo [...] capisce che la libertà o è uguale per tutti o non è garantita a nessuno, che i cattolici ne hanno diritto quanto quelli che professano altre fedi” (*L'Avenir*, 16 ottobre 1830, in FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Scritti politici*, cit., p. 69).

²⁶ Non a caso Lamennais giudica positivamente la rivoluzione di luglio, con l'avvento del regime orleanista. Egli afferma: “ci congratulammo di un mutamento politico nel quale abbiamo visto il segnale della liberazione della Chiesa e della religione” (ID., *Risposta alla lettera del padre Ventura*,

di libertà e liberalismo, o meglio tra affermazione della libertà e ideologia del liberalismo, costituisce una assunzione previa, che a sua volta presenta un problema: precisamente quello della validità, ovvero del fondamento di tale identificazione. A ragione, difatti, è stato osservato che “il Brettone e i suoi discepoli confondevano del tutto, togliendole di fatto il suo carattere trascendente, la libertà cristiana con le conquiste storiche del liberalismo”²⁷.

In questa prospettiva, unire Dio e la libertà²⁸ significa coniugare il cattolicesimo e il liberalismo²⁹, non in forma estrinseca e giustapposta, ma in modo che il secondo sia visto come esito ed inveramento del primo³⁰. Lamennais giunge al punto da sostenere che Gregorio VII sia stato “*il grande patriarca del liberalismo europeo*”³¹. Egli ritiene addirittura il cattolicesimo come il principio generatore del liberalismo e considera il liberalismo come il destino del cattolicesimo³². Non si tratta della pretesa di conciliare principi opposti, ma dell'asserzione dell'intima consentaneità dell'uno e dell'altro (in modo tale da escludere apoditticamente ogni altra possibilità)³³. In tal guisa il problema

L'Avenir, 12 febbraio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 152), ben consapevole che si tratta di una “rivoluzione liberale” (*ivi*, p. 153).

²⁷ GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, cit., p. 190. Lo stesso Autore prosegue evidenziando che per i redattori di *L'Avenir* “l'attuale moto di liberazione [rivoluzionario] dell'umanità coincideva, *sic et simpliciter*, con la liberazione che il Cristo ha operato dell'uomo” (*ibidem*). Si tratta, anche in questo caso di una identificazione esemplare, rispetto alle molteplici sue riprese nel corso degli ultimi due secoli.

²⁸ Tale espressione corrisponde programmaticamente all'intestazione del giornale *L'Avenir*. Non a caso Michele Federico Sciacca fa riferimento a Lamennais in rapporto all'immanentismo mazziniano (cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, II ed., Marzorati, Milano, 1963, p. 238) nonché a proposito del razionalismo di Giovanni Maria Bertini.

²⁹ Mentre da una parte Lamennais sostiene che “una tale alleanza [tra cattolici e liberali] non costituisce una vera e permanente società” (*L'Avenir*, 31 ottobre 1830, in FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Scritti politici*, cit., p. 96), dovendo essere la società permeata dal principio religioso; dall'altra afferma programmaticamente: “Unite Dio e la libertà e tutti i bisogni intimi e permanenti della natura umana saranno soddisfatti e la calma regnerà nella regione dello spirito, l'unica su cui essa può regnare in terra; separate Dio e la libertà e subito comincia il disordine che cresce sempre fino a quando la loro unione non si stabilisce di nuovo” (*L'Avenir*, 16 ottobre 1930, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 68).

³⁰ Per Lamennais, “non solo il cattolicesimo non ha niente di incompatibile con la libertà [liberale], anzi [...] esso ne è l'unica base solida e durevole” (*ivi*, pp. 69-70). Non mancano nel Lamennais del periodo di *L'Avenir* espressioni – definitivamente superate a partire da *Paroles d'un croyant* – che auspicano l'unità cattolica della società. Si tratta però di una unità sociologica piuttosto che di una unità teoretica e giuridica.

³¹ FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *La condizione della Chiesa in Francia*, *L'Avenir*, 6 gennaio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 120.

³² Cfr. Id., *Della libertà religiosa*, *L'Avenir*, 30 agosto 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 219. Per Lamennais “tutto ciò che vogliono i liberali sinceri [...] non può essere mai completamente realizzato se non per mezzo del cattolicesimo” (*ibidem*).

³³ Facendo proprio il liberalismo (e solo a tale condizione) – secondo Lamennais – i cattolici formano “l'avanguardia dell'umanità che marcia alla conquista dell'avvenire” (*ivi*, p. 220).

del liberalismo si pone propriamente sul piano teologico e filosofico, prima ancora che su quello operativo. Anzi, tale assunzione fa emergere il problema politico, solo a partire da quello teologico. Ancor prima, la questione teologica sorge a partire dalla questione filosofica: quella relativa al significato della libertà e della libertà politica in ispecie. Ciò risulta incomprensibile, quindi, se ricondotto alla (classica) questione delle forme di governo. Come risulta inintelligibile se considerato come questione di mera prassi contingente.

La libertà liberale come principio costituisce la misura di se medesima. Essa è principio e fine di se medesima. Pertanto non può essere giudicata che da sé medesima³⁴. Lamennais dimostra una fiducia naturalistica nel potere persuasivo della verità (la quale, tuttavia, nella visione liberale è indistinguibile dall'opinione). Tanto che giunge a ritenere ad essa nociva qualsiasi forma di coercizione³⁵. Anche nella visuale lamennaisiana, il liberalismo in quanto criterio di se medesimo, pretende di essere interprete (autoreferenziale) di se medesimo. Come ogni principio ideologico, esso si presenta suscettibile solo di interpretazione, ma non di verifica intrinseca della sua validità. La sua giustificazione (sottratta all'onere della dimostrazione) è posta al di là di ogni fondazione: ove l'autoaffermazione coincide con la necessità di se medesimo. E questa è fatta consistere, a sua volta, con la necessità (esibita autoassertoriamente) dell'effettualità della totalità.

Cogliendo lucidamente la sostanza della concezione liberale, Lamennais afferma che la libertà deve avere come limite la sola libertà. Questa, cioè, non deve avere altro limite che la libertà medesima. Deve essere – egli scrive inequivocabilmente – “libertà assoluta, senz’altro limite che se stessa”³⁶. Esso ha, quindi, carattere di perimetralità topografica. In tal senso la libertà non deve avere alcun criterio contenutistico, ma solo un limite estrinseco (come tale sempre provvisorio). Tale limite non potrà che essere convenzionale e provenire da un’istanza positivistica che circoscrive la libertà, come potere, con il proprio potere. È chiaro che affermare la libertà con il solo limite della libertà significata teorizzare una libertà non valutata da alcuna finalità obiettiva ed intrinseca, né in ordine all’origine (ovvero in relazione al soggetto) né in ordine all’esercizio (ovvero in rapporto all’oggetto).

³⁴ Occorrerebbe, allora, solo optare per il quello ritenuto come vero liberalismo (cfr. Id., *Risposta alla lettera del padre Ventura, L’Avenir*, 12 febbraio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 155).

³⁵ Lamennais afferma (razionalisticamente) che “la verità è onnipotente. Ciò che ritarda maggiormente il suo trionfo è l’appoggio che la forza materiale cerca di dare ad essa” (Id., *Sulla separazione tra Stato e Chiesa, L’Avenir*, 18 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 80). In tal senso ogni esercizio della forza appare (naturalisticamente) come negativo in se stesso (dunque coerentemente non può derivare se non l’anarchismo)

³⁶ Id., *Errori nella politica del governo, L’Avenir*, 27 gennaio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 137.

La concezione lamennaisiana della libertà comprende tutte le libertà liberali, a partire dalla libertà di coscienza, la quale implica la libertà religiosa³⁷: si tratta della libertà di insegnamento, della libertà di stampa, della libertà di associazione³⁸. Tali libertà vengono assimilate ad altrettanti “*diritti naturali e acquisiti*”³⁹, secondo la prospettiva del razionalismo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (del 1789). In questa visuale, infatti, i diritti si identificano con la libertà (liberale), salvo quanto convenzionalmente stabilisce la legge (la quale essendo espressione della volontà generale, non ha altro limite se non l'effettualità del suo volere-potere). Essendo la libertà il contenuto dei diritti, essi non hanno altra sostanza se non quella che di volta in volta è loro assegnata dal volere (individuale, circoscritto da quello statale). Prima tra le libertà liberali teorizzate dal Brettone è “la libertà di coscienza o la libertà di religione, piena, universale, senza distinzione”⁴⁰, come “libertà assoluta”⁴¹. Di modo che questa si identifica con la libertà di credenza, indipendentemente da qualsivoglia valutazione, ed ammettendo per essa solo una possibile limitazione estrinseca e convenzionale.

La libertà liberale comporta, quindi, l'indifferenza assiologica. Essa – scrive Lamennais – consiste in una “libertà uguale per tutti”⁴²; di conseguenza è da riconoscersi “a qualunque setta purché sottomessa alle leggi del paese”⁴³. Tale assunto presuppone, per se stesso, un duplice indifferentismo: tanto per il valore delle leggi, assunte in questo caso positivisticamente (ovvero semplicemente in quanto vigenti), quanto per le finalità per le quali tale libertà è esercitata.

L'autorità politica è assimilata al potere senza altra regola se non il proprio volere. In questa visuale, il potere non può che essere autoreferenziale ed incapace di comunicazione razionale: non ha alcun carattere assiologico e

³⁷ Pur se ancora nel 1831, afferma la legittimità teorica di un sussidio pubblico al clero (cfr. Lettera a Mazenod, 7 aprile 1831, in *Œuvres inédites de F. Lamennais*, publiées par A. Blaize, II, *Correspondance*, Parigi, Dentu, 1866, p. 78).

³⁸ Dalla libertà religiosa alla libertà di educazione, alla libertà di stampa, Lamennais sostiene che “tutte quelle libertà che i popoli, nello sviluppo graduale della loro vita, sono in grado di esercitare, devono essere attuate, perché il progresso di un popolo nel cammino della civiltà si misura dal loro progresso [...] sulla via della libertà” (*L'Avenir*, 16 ottobre 1830, in FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Scritti politici*, cit., pp. 71-72).

³⁹ Id., *Necessità di unirsi per il mantenimento dell'ordine e per la conservazione dei diritti comuni*, *L'Avenir*, 30 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 93.

⁴⁰ Id., *Le doctrine de «L'Avenir»*, *L'Avenir*, 7 dicembre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 111.

⁴¹ Id., *Della Repubblica*, *L'Avenir*, 9 marzo 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 160.

⁴² Id., *Necessità di unirsi per il mantenimento dell'ordine e per la conservazione dei diritti comuni*, *L'Avenir*, 31 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 95.

⁴³ *Ibidem*.

men che meno religioso⁴⁴. Deve assumere una funzione di arbitro indifferente a qualsiasi credenza. Lamennais (sviluppando conseguentemente le tesi liberali) sostiene che – *rebus sic stantibus* – il governo “non può non considerare come indifferenti e perciò falsi, i dogmi, i precetti, il culto religioso”⁴⁵. In definitiva, tutto ciò che riferisce all’ordine valoriale gli è estraneo⁴⁶.

Nella concezione lamennaisiana il liberalismo si autoafferma, sulla base della (presunta) coincidenza tra giudizio di fatto e giudizio di valore. Il fatto assimila a sé il valore (rendendolo così fatto esso stesso). La premessa data dal lemma «oggi non è più possibile», risulta (senza prove) decisiva per l’argomentazione, particolarmente nell’ambito della politica⁴⁷. La politica dovrebbe perciò assecondare «ciò che chiedono i popoli»⁴⁸, di volta in volta, con la supposta pretesa (romantica) che essi costituiscano un’unità, capace di esprimersi univocamente⁴⁹. In tal modo la realtà viene assimilata all’effettualità, la datità accidentale viene assunta come entità sostanziale, il mutamento sociologico (vero o presunto) viene considerato come mutazione antropologica. Insomma viene presupposto (acriticamente) uno storicismo che si trasfonde in sociologismo. Il cambiamento del costume viene assunto come mutamento totale (considerato perciò anche irreversibile). Tale punto di vista comporta (logicamente) la negazione della natura delle cose e delle tendenze naturali del soggetto umano⁵⁰. Così, vengono assunte come premesse invalicabili la dissoluzione in senso individualistico del tessuto sociale (“non esistono oggi [...] se non individui”⁵¹) e la impossibilità di ogni altra forma di governo che non sia quella che costituisce l’esito del razionalismo moderno (“non può esserci oggi [...] altro genere di governo che la repubblica”⁵²).

⁴⁴ Cfr. Id., *Le doctrine de «L’Avenir»*, *L’Avenir*, 7 dicembre 1930, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 112.

⁴⁵ Id., *La condizione della Chiesa in Francia*, *L’Avenir*, 6 gennaio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 122.

⁴⁶ Cfr. Id., *L’avvenire della società*, *L’Avenir*, 28 giugno 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 188.

⁴⁷ Secondo Lamennais “oggi l’unico sistema sociale possibile è quello che si fonda sullo svolgimento della libertà individuale” (Id., *Un grave errore della gente onesta*, *L’Avenir*, 17 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 101).

⁴⁸ Lamennais non ha dubbi che i popoli chiedano (e perciò lo asserisce senza alcuna prova) “il sistema basato sulla libertà uguale per tutti, intera per tutti” (Id., *Errori nella politica del governo*, *L’Avenir*, 27 gennaio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 136).

⁴⁹ Analogamente Lamennais giunge a dire che “la repubblica [nel suo significato moderno] è inevitabile” (Id., *Della Repubblica*, *L’Avenir*, 9 marzo 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 158).

⁵⁰ Il Brettone asserisce recisamente che “niente può durare di ciò che la società rifiuta” (Id., *La Camera dei Pari*, *L’Avenir*, 23 maggio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 181).

⁵¹ Id., *La posizione del governo*, *L’Avenir*, 17 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 74.

⁵² *Ibidem*.

Pertanto sarebbe da escludere ogni azione diversa rispetto al supposto corso obbligato della storia⁵³, paragonabile al vano tentativo di arrestare il corso di un fiume⁵⁴. Ne deriva la necessità di ritenere la storia una sorta di teofanìa⁵⁵, ove l'accadere (almeno degli eventi decisivi) “non deriva da cause su cui l'uomo abbia il potere di agire”⁵⁶. Lo stesso movimento rivoluzionario – con la “nascita di un ordine nuovo”⁵⁷ – “deriva dall'alto, da Dio stesso”⁵⁸. Donde la valutazione positiva della Rivoluzione francese, e con essa di quella del luglio 1830. Lamennais conclude emblematicamente che “bisogna dunque risolversi a seguire [...] il corso delle cose che irresistibilmente la trascina [la società] e sottomettersi di buon grado ad una necessità che, anche se fosse deplorevole, sarebbe comunque invincibile”⁵⁹.

Nella visuale lamennaisiana, il liberalismo costituisce la salvezza del mondo⁶⁰ coincidente con la sua affermazione⁶¹: sarà la libertà liberale a salvare il mondo⁶². In questa soteriologia immanentizzata⁶³, la salvezza proviene dalla

⁵³ La storia risulterebbe segnata dalla necessità del suo corso obbligato al punto da risultare vana – per Lamennais – ogni opposizione “contro l'invincibile forza del principio democratico” (Id., *La Camera dei Pari, L'Avenir*, 23 maggio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 185).

⁵⁴ Cfr. Id., *Necessità di unirsi per il mantenimento dell'ordine e per la conservazione dei diritti comuni, L'Avenir*, 30 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 90.

⁵⁵ In sostanza, Lamennais presume di intravedere i “destini futuri riservati al genere umano” (Id., *L'avvenire della società, L'Avenir*, 28 giugno 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 192), di cui le stesse rivoluzioni costituiscono la via e l'annuncio. I cattolici dovrebbero inverare lo spirito delle rivoluzioni e portarlo a compimento. Tanto che egli giunge a scrivere: “le rivoluzioni trionfano solo là dove i cattolici se ne impadroniscono e ne fanno sprizzare la vera libertà” (*ibidem*). Il naturalismo progressistico gli fa concludere che le rivoluzioni “avranno come effetto più o meno prossimo, la completa libertà della Chiesa” (*ivi*, p. 195).

⁵⁶ *Ivi*, p. 186.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*. Lamennais manifesta una fiducia immanentistica nel fatto che “l'umanità si libera a poco a poco dai vincoli dell'infanzia” (*ibidem*), fino alla “condizione dell'uomo perfetto” (*ibidem*, corsivo dell'Autore).

⁵⁹ *Ivi*, p. 191. Ne consegue un fideismo progressistico secondo il quale nel “moto progressivo della civiltà” (*ibidem*) bisogna riconoscere “l'azione paterna e continua di Dio sul genere umano” (*ibidem*).

⁶⁰ Cfr. Id., *Il papa, L'Avenir*, 22 dicembre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 118; Id., *L'avvenire della società, L'Avenir*, 28 giugno 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 187.

⁶¹ Con tono profetico, il Brettone sentenzia: “noi dobbiamo salvare la nostra fede e noi la salveremo nella libertà” (Id., *Sulla separazione tra Stato e Chiesa, L'Avenir*, 18 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 83). Dove la libertà va intesa secondo la visione liberale. Ancor più nettamente egli scrive che “la salvezza della Chiesa dipende dalla sua separazione dallo Stato” (*ivi*, p. 84).

⁶² Lamennais scrive che “le libéralisme a raison, c'est la liberté qui sauvera le monde, non pas la sienne assurément, mais celle qu'il prépare sans le savoir” (Lettera a Benoit d'Azy, 20 luglio 1829, in AUGUSTE PIERRE LAVEILLE, *Un Lamennais inconnu. Lettres inédites de Lamennais à Benoit d'Azy*, Perrin, Parigi, 1898, p. 237).

⁶³ Con il timbro del profetismo secolarizzato, Lamennais sostiene che “la libertà di pensiero e di

libertà⁶⁴ liberale. La libertà (liberale) appare al Brettone come “il principale bisogno dei popoli”⁶⁵. Lo scopo a cui tende la società viene antiveduto nella “libertà religiosa, politica e civile”⁶⁶. La libertà (liberale) dovrebbe addirittura riunificare scienza e fede⁶⁷, facendo sì che il cattolicesimo ridivenga autentico (o in altri termini “ciò che è stato in altri tempi”⁶⁸).

Lamennais giunge a teorizzare (coerentemente con le premesse liberali) la necessità della separazione della Chiesa dallo Stato⁶⁹. Si tratta, precisamente, della separazione che non va confusa con la distinzione⁷⁰. Tale separazione costituisce uno svolgimento della impostazione liberale. Essa consiste (secondo le sue stesse espressioni) nella “totale separazione della Chiesa dallo Stato voluta dalla nuova legge fondamentale e che implica il principio, consacrato solennemente della libertà di coscienza”⁷¹: una “separazione intera e completa tra la Chiesa e lo Stato”⁷². Donde conclude recisamente che “non esiste e non può esistere una religione di Stato”⁷³. Infatti, la libertà liberale ha come condizione la separazione tra le sfere di attività degli individui, di modo che ciascuna di esse possa ritenersi libera solo a patto di non dipendere che da se stessa (esercitandosi, quindi, quali che ne siano le finalità, indipendentemente da ogni altra). Autoreferenzialità e

coscienza attuerà, attraverso l’unità di fede, il regno di Cristo” (FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *L’avenire della società*, *L’Avenir*, 28 giugno 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 199).

⁶⁴ Parimenti Lamennais afferma che “la société ne peut-être sauvée que par le développement complet du principe de liberté. Si le libéralisme était sincère dans son amour pour elle je serais, en politique, libéral dès demain” (lettera al barone Vitrolles, 11 maggio 1830, in *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles, 1819-1853*, a cura di EUGENE FORGUES, Charpentier, Paris, 1886, p. 199).

⁶⁵ FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Un grave errore della gente onesta*, *L’Avenir*, 17 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 101

⁶⁶ Id., *Errori nella politica del governo*, *L’Avenir*, 27 gennaio 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 134.

⁶⁷ Cfr. Id., *L’avenire della società*, *L’Avenir*, 28 giugno 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 195.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ In modo apparentemente contraddittorio Lamennais scrive: “la Chiesa e lo Stato sono [...] naturalmente, inseparabili; essi devono essere uniti come l’anima ed il corpo: e in ciò sta l’ordine” (Id., *Sulla separazione tra Stato e Chiesa*, *L’Avenir*, 18 ottobre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 79). Tuttavia egli giunge a teorizzare la separazione tra Chiesa e Stato in quanto considera sociologicamente il rapporto della comunità politica nei confronti della religione come una questione di opinione, non di giustizia (cfr. *ivi*). Il che diviene in tal modo un problema di verifica dell’adesione individuale ad una credenza, non un problema di ricerca del bene. Sicché in assenza di unanimità effettuale non può darsi se non la separazione (non la distinzione) tra Chiesa e Stato.

⁷⁰ Il Brettone sostiene: “noi crediamo [...] che la religione deve essere oggi totalmente separata dallo Stato” (*ivi*, pp. 80-81).

⁷¹ *Ivi*, p. 81.

⁷² Id., *L’oppressione dei cattolici*, *L’Avenir*, 26 novembre 1830, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 108.

⁷³ *Ibidem*.

libertà si identificano, così, anche nella prospettiva del diritto ecclesiastico. Non si tratta di un dato accidentale, ma di uno degli elementi essenziali del programma de *L'Avenir*⁷⁴.

In questa prospettiva, il futuro dell'umanità (da considerare un frutto dei tempi nuovi) dovrà essere caratterizzato dall'iniziativa collettiva dei popoli. I popoli vengono presentati come redentori (nel segno di una redenzione immanentizzata) dell'umanità: essi vengono in risalto come “gli strumenti scelti da Dio per realizzare il suo regno su questa terra”⁷⁵. All'ordine politico dovrà subentrare l'ordine sociale, e questo dovrà convertirsi in ordinamento amministrativo⁷⁶. Così la politica deve estinguersi nella “amministrazione delle cose materiali”⁷⁷, con il passaggio del rapporto tra soggetti (proprio della politica) al rapporto con le cose (proprio dell'amministrazione). La dissoluzione dello Stato che vi profila è in realtà, non la sola negazione dell'artificialità dello Stato moderno⁷⁸, ma l'estinzione dell'autorità politica in quanto tale. In questa visuale si profila una polemica opposizione tra la società e lo Stato, che pur avendo in vista la critica nei confronti dello Stato (moderno), mutua i termini dell'antinomia dialettica dalla modernità stessa, e si risolve in un fattore propulsivo della logica interna al razionalismo politico.

La visione lamennaisiana conclude (conformemente alle sue premesse) da una parte in una sorta di temporalizzazione della soteriologia cristiana⁷⁹ (quasi assimilando la Chiesa ad un partito), e dall'altra presumendo di recare un messaggio tale da rigenerare la Chiesa stessa⁸⁰. Secondo una dinamica di umanizzazione del divino e divinizzazione dell'umano⁸¹, tipi-

⁷⁴ Cfr. GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, cit., p. 158.

⁷⁵ FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Risposta alla lettera del padre Ventura*, *L'Avenir*, 12 febbraio 1831, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 154.

⁷⁶ Cfr. ID., *L'avvenire della società*, *L'Avenir*, 28 giugno 1831, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 199.

⁷⁷ ID., *Il cattolicesimo nella società nuova*, *L'Avenir*, 30 giugno 1831, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 206.

⁷⁸ Non pare doversi concludere che l'avversario di Lamennais sia lo Stato nato dalla Rivoluzione, in quanto proprio l'eredità della Rivoluzione (con il liberalismo) viene apprezzata ed accolta da Lamennais.

⁷⁹ Vi si presenta una forma di gioachimismo immanentizzato con l'annuncio di “un'era nuova del cristianesimo” (FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Il papa*, *L'Avenir*, 22 dicembre 1830, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 116), foriera di una “seconda rigenerazione” (*ivi*, p. 118).

⁸⁰ Con un saggio critico si sofferma su analoghi aspetti della visione lamennaisiana, JOHN HENRY NEWMANN, *Fall of de La Mennais*, in IDEM, *Essays critical and historical*, vol. I, Montagu Pickering, London, 1872, pp. 102-142.

⁸¹ Su tale snodo teoretico manifesta acutezza di giudizio la riflessione rosminiana: ANTONIO ROSMINI, *Frammenti di una storia dell'empietà e scritti vari*, a cura di Rinaldo Orecchia, Cedam, Padova, 1977,

ca della (moderna) secolarizzazione⁸². Talché l'escatologia si converte in futurologia, e «l'illuminazione» del messianismo storiologico pretende di costituire «la rigenerazione» di ogni società⁸³. Sicché il destino della fede appare l'ideologia, ed il tempo si presenta come criterio dell'eterno. Ne deriva, inoltre, il convertire nello spirito di parte il senso dell'universale, ed il configurare la «minoranza illuminata» come salvezza di ogni salvezza⁸⁴. Infatti, se da un lato la storia contiene e realizza una soteriologia immanente (come è proprio di ogni forma di progressismo), la Chiesa dovrebbe di necessità secondarla, assimilandosi alle forze propulsive dell'«avvenire»; dall'altro lato l'«avvenire» stesso dovrebbe costituire il discriminare assoluto per riformulare (e risostanziare) la fede e la morale, anzi per infonderle quella vita nuova senza la quale non vi sarebbe che l'estinzione. Così, delineando una traiettoria in sé conseguente, esaurita la fase del cattolicesimo liberale (con la pubblicistica de *L'Avenir*), Lamennais passerà all'egalitarismo democratico (di impronta socialista) – a partire da *Paroles d'un croyant* (1834)⁸⁵, fino a *Affaires de Rome* (1836), *Le livre du peuple* (1837) e *Esquisse d'une philosophie* (1840-1846) – concludendo (lungo il crinale dell'immanentismo) nell'apostasia.

p. 7 ss. Sul punto è stato osservato che “nella figura dell'empietà s'intrecciano, indistricabilmente, umanizzazione di Dio e divinizzazione dell'uomo, che il Rosmini vede come il prodotto più raffinato del soggettivismo razionalistico” (FRANCESCO GENTILE, *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, nel vol. *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cura di DANILO CASTELLANO - GIOVANNI CORDINI, Giuffrè, Milano, 1994, p. 24).

⁸² Tale indicazione ha rilievo teoretico e non genetico, rispetto allo svolgimento del pensiero lamennaisiano nella sua fase liberale.

⁸³ Da questa visuale deriva, in sostanza, il progetto di costituzione dei «partiti cristiani» di impronta modernizzatrice, e la pretesa «riformatrice» (della Chiesa) sulla base del «programma» di un partito (nel senso moderno del termine).

⁸⁴ La causa cattolico-liberale (alimentata sullo sfondo dal mito del progresso, inteso come incremento qualitativo della storia) giunge ad essere identificata con la salvezza della religione (cfr. FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Interessi e obblighi dei cattolici*, *L'Avenir*, 7 aprile 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 164).

⁸⁵ Vi è teorizzata (con un tono messianico-progressistico) come meta finale della storia (conseguita dall'azione dei popoli) una forma di società nella quale “non vi erano più poveri o ricchi, ma tutti avevano in abbondanza ciò che occorreva pei loro bisogni” (FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *Parole di un credente*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 254).

3. La libertà misurata dalla verità

Gregorio XVI⁸⁶ prende posizione⁸⁷ sulle tesi lamennaisiane diffuse dalle colonne de *L'Avenir* con l'enciclica *Mirari vos* (1832)⁸⁸, riprovandole nettamente⁸⁹. In seguito, con l'enciclica *Singulari nos* (1834)⁹⁰, biasima la posizione lamennaisiana espressa nel *pamphlet* intitolato *Paroles d'un croyant*.

Nella visione gregoriana (che attraversa entrambi i documenti) il problema della libertà nel suo significato moderno è una questione essenziale. Non è problema puramente sociologico o storico. Non è questione di prassi, né di metodo. Non è problema confinabile nel campo del meramente opinabile. È questione teoretica, quindi di rilievo filosofico e teologico. Tale problema prende consistenza – si evince dall'enciclica *Mirari vos*⁹¹ – in un contesto di sommovimenti rivoluzionari che trovano la loro radicazione in inconfondibili premesse teoriche. Esse si trasfondono dal campo teorico a quello operativo. La diagnosi del documento individua nelle rispettive premesse teo-

⁸⁶ Cfr., tra l'altro, *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, 2 voll., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1948; DOMENICO FEDERICI, *Gregorio XVI tra favola e realtà*, Rovigo, IPAG, 1948; DOMENICO DE MARCO, *Il tramonto dello Stato pontificio. Il papato di Gregorio XVI*, Einaudi, Torino, 1949; ALBERTO MARIA GHISALBERTI, *La Roma di Gregorio XVI*, Colombo, Roma, 1965; GIACOMO MARTINA, voce *Gregorio XVI, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2002, pp. 229-242; PAOLO DE LUCIA, *La cultura degli intransigenti romani durante il pontificato di Gregorio XVI*, in *Rivista Rosminiana*, 2010, pp. 351-362.

⁸⁷ Una Commissione incaricata di esaminare le tesi lamennaisiane (nelle più significative opere del Bretton) aveva concluso (23 aprile 1832) con una analitica *Censure de quelque propositions* (in *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., pp. 593-626).

⁸⁸ Per il testo, cfr. GREGORIO XVI, Enciclica *Mirari vos*, in *Bullarii Romani Continuatio Summorum Pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, Pii VII, Leonis XII, Pii VIII, et Gregorii XVI constitutiones, litteras in forma brevis, epistolae, ad principes viros et alios atque alloquitiones complectens quas collegit Andreas Advocatus Barberi, additis summaris, adnotationibus, indicibus opera et studio Rinaldi Segreti I. C.*, tomus XIX, Romae, 1857, Photomechanischer Nachdruck, Akademischen Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1964, pp. 126-132.

⁸⁹ È stato osservato che con l'Enciclica è particolarmente condannato il progetto di una nuova Cristianità, realizzata attraverso la libertà (soggettivistica) moderna, anzi come suo compimento (cfr. JULIO MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, II ed., Teoria, 1967, Buenos Aires, p. 28).

⁹⁰ Per il testo, cfr. GREGORIO XVI, Enciclica *Singulari Nos*, in *Bullarii Romani Continuatio Summorum Pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, Pii VII, Leonis XII, Pii VIII, et Gregorii XVI constitutiones, litteras in forma brevis, epistolae, ad principes viros et alios atque alloquitiones complectens quas collegit Andreas Advocatus Barberi, additis summaris, adnotationibus, indicibus opera et studio Rinaldi Segreti I. C.*, cit., pp. 379-381. In particolare la condanna delle tesi lamennaisiane riguarda l'indifferentismo nelle sue diverse forme (religiosa, politica, operativa) e quindi la libertà di coscienza (concepita indifferentisticamente).

⁹¹ È stato rilevato che nell'enciclica gregoriana “v'è come condannato il codice del moderno liberalismo” [PIETRO PIRRI, *Le lotte e i trionfi della Chiesa fra gli errori di un secolo (1832-1932)*, in *La Civiltà Cattolica*, 1932, vol. IV, p. 6].

riche l'origine delle mutazioni rivoluzionarie (attraversate – ricorda il testo – da una comune ostilità anticristiana) e della contestuale crisi dell'esercizio dell'autorità.

La *Mirari vos* esordisce respingendo la tesi della necessità della rigenerazione della Chiesa, e, dopo avere considerato tanto la questione del celibato ecclesiastico (ribadendone la validità) quanto quella dell'indissolubilità del matrimonio (reiterandone l'irrinunciabilità), si sofferma sulla nozione liberale della libertà.

Se fosse indispensabile una rigenerazione dell'ordine della fede e della morale – ovvero un mutamento *ab imis* tale da modificarne profondamente il significato – il divino sarebbe ridotto all'umano, la trascendenza all'immortalità, il permanente al diveniente. Presumere di recare nel tempo la condizione di salvezza alla via di salvezza per l'eterno, significa ridurla a progetto transeunte, sempre defettibile e perciò intrinsecamente caduco. In sostanza, la pretesa rigenerazione della Chiesa – che consisterebbe nell'adesione al razionalismo della modernità – costituisce obiettivamente la negazione di ogni sua verità⁹². Secondo la sua stessa logica, la rigenerazione (con la conseguente subordinazione allo «spirito del tempo») non può che convertirsi nell'estinzione di ogni presenza dell'eterno nel tempo, giacché il secondo assurgerebbe irrevocabilmente a misura del primo.

La concezione liberale della libertà ha il suo nucleo costitutivo nell'indifferentismo. A tale considerazione è dedicata – in modo diretto e tematico – la parte prevalente del documento gregoriano. L'indifferentismo è essenziale per intendere il significato della nozione liberale di libertà. Anzi, l'indifferentismo costituisce la sostanza stessa della concezione liberale di ciascuna delle libertà moderne. Si tratta dell'indifferentismo assiologico, in virtù del quale nessun ordine di finalità deve essere intrinsecamente direttivo della libertà. In questa prospettiva il legislatore deve pregiudizialmente rinunciare a valutare il contenuto della libertà, limitandosi alla sua regolamentazione estrinseca. Sicché ogni valutazione dell'oggetto della libertà viene considerata una negazione della libertà medesima. Nella prospettiva indifferentistica, quindi, la libertà deve considerarsi indifferente ai valori: sia sul presupposto dell'agnosticismo assiologico (con la supposta incapacità ad individuare razionalmente il vero e il bene), sia sul presupposto del sociologismo assiologico (con la supposta riduzione dei principi alle preferenze di singoli o di gruppi).

L'indifferentismo ha rilievo tanto sul piano filosofico, quanto su quello

⁹² Cfr. GREGORIO XVI, Enciclica *Mirari vos*, cit., p. 128.

teologico. Esso si presenta sia sotto il profilo conoscitivo, sia sotto quello operativo: nel primo caso esso sostiene la necessità dell’indifferenza nella valutazione, nel secondo l’indifferenza è posta con riguardo all’azione. Tale è, dunque, tanto sotto il profilo epistemologico (indifferenza valutativa), quanto sotto il profilo etico (indifferenza operativa). In rapporto all’agire esso rileva sia per l’aspetto soggettivo sia per quello oggettivo. L’Enciclica lo identifica – sotto il profilo teologico – come tesi secondo la quale la professione di fede è indifferente per la salvezza di ciascuno⁹³. In tal senso l’indifferentismo si identifica con una forma di naturalismo. In quanto tale esso svuota di valore e di significato l’ordine soprannaturale⁹⁴: la salvezza dipenderebbe unicamente dal volere umano (come in ogni forma di pelagianesimo) e quindi dall’opinare umano con esclusione dell’obiettività dirimente della trascendenza. Sicché il naturalismo mette capo al razionalismo ed al soggettivismo, con la riduzione della verità a consequenzialità sulla premessa dell’autenticità.

Pertanto l’indifferentismo si esplica nell’equiparazione (sotto il profilo epistemologico, come sotto quello morale, giuridico e politico) di valori, di svalori e pseudovalori. Rispetto ad essi è assunta una pregiudiziale equidistanza, venendo posti su un medesimo piano, sul presupposto dell’indiscernibilità o dell’individuabilità. Di conseguenza la libertà, su base indifferentistica, contempla la necessità di considerare per principio come equivalenti, di fronte ad essa, le più diverse opzioni ed opinioni. Ne deriva che il diritto assicurato dalla libertà, prevede anche il diritto all’errore, ovviamente considerato come una tra le possibili opzione sulle quali si apre la libertà (liberale) nelle sue possibilità effettuali. Impostazione che si riflette anche sulla concezione della libertà religiosa (modernamente intesa). In questo senso, ben si intende la considerazione dell’Enciclica: dall’indifferentismo derivano tutte le libertà liberali: tra esse esemplarmente, la libertà di coscienza e la libertà di stampa.

Al riguardo va osservato che la libertà *di* coscienza non è la libertà *della* coscienza. La prima fa dell’opinare il criterio di ogni azione; la seconda è tale in quanto la coscienza giudica in riferimento a principi che la trascen-

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 129.

⁹⁴ Antonfrancesco Orioli, nel suo *Votum* relativo alle dottrine lamennaisiane, fa notare che la libertà intesa secondo l’indifferentismo equivale a una forma di ateismo. Egli scrive che la Chiesa (cattolica) “ne peut supporter la fausset, l’erreur et ne peut pas regarder de la même manière le vrai et le faux, le juste et l’injuste, le bien et le mal, ouvrant ainsi la route à un total indifférentisme, plus encore à l’Athéisme” (ANTONFRANCESCO ORIOLI, *Questions au sujet de l’Affaire de l’Avenir et de l’Agence Générale pour la défense des libertés religieuses*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 167).

dono. La prima esprime un potere, la seconda un dovere. Nel primo caso la coscienza nel suo atto risulta autoreferenziale, nel secondo essa riconosce il fondamento nell'ordine dell'essere. Nel primo caso essa è posta soggettivamente come autocentrata, nel secondo essa è riconosciuta come via all'intelligenza della finalità obiettiva (che si presenta come tale moralmente cogente). Analogamente, la libertà *di* pensiero non è identica alla libertà *del* pensiero. Come, parimenti può dirsi per la distinzione tra la libertà *di* educazione e la libertà *dell'*educazione⁹⁵. Ciò che parimenti può dirsi per ogni comunicazione del pensiero, nelle sue più diverse forme. La prima presuppone un pensiero come libertà, la seconda una libertà come pensiero. Nel primo caso il pensiero viene inteso come indipendente da ogni misura, nel secondo il pensiero è considerato come misurato dall'istanza della conformità (logica e ontologica). La libertà *di* pensiero pone il pensiero come variabile della libertà, mentre la libertà *del* pensiero riconosce il pensiero come criterio della libertà. La prima pretende per qualsivoglia pensato lo stesso rilievo, la seconda richiede che il pensiero sia libero si esercitarsi come tale, nell'adesione conoscitiva alla realtà. In definitiva, le libertà *di* coscienza e *di* pensiero fanno di ogni opinione una opzione posta alla medesima stregua di qualsiasi altra; mentre la libertà *della* coscienza e *del* pensiero trovano fondamento nella realtà del contenuto medesimo del loro esercizio. Le prime separano atto e contenuto, facendo dell'atto l'arbitro del contenuto e di questo un risultato di quello; le seconde hanno fondamento nella verità e nel bene, come criterio e fine tanto della coscienza quanto del pensiero.

Il testo gregoriano respinge la libertà di coscienza e la libertà di pensiero – con esse la libertà religiosa (modernamente intesa)⁹⁶ – ma non la libertà

⁹⁵ Al riguardo il *Votum* sull'*affaire Lamennais* redatto dal gesuita Rozaven evidenzia che la libertà dell'educazione è fondata sull'ordine del bene, che i genitori e ciascun educatore ha il dovere di rispettare, e non su una libertà autoreferenziale. Tale libertà presuppone il dovere dei genitori, ordinato al retto sviluppo dei figli. Perciò è incompatibile con qualsiasi abuso dell'educazione stessa, anche se compiuto dai genitori. In tal senso si distingue dalla libertà *di* educazione. Come egli si esprime, “cette liberté dans de justes limites est sans doute très légitime. Rien est plus sacré que l'autorité paternelle et les gouvernements eux-mêmes en doivent respecter les droits. Mais les pères peuvent aussi abuser de leur autorité, et dans ce cas, c'est à l'autorité supérieure à réprimer les abus [...] Mais on ne peut refuser aux gouvernements le droit de veiller à ce que les pères de famille remplissent leur devoir. C'est aussi un droit ou plutôt un devoir du gouvernement de ne point souffrir l'établissement d'une école immorale ou impie” (*Votum du R. P. Rozaven*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 175).

⁹⁶ Il medesimo Rozaven richiama la distinzione tra tolleranza dei culti e libertà religiosa, respingendo quest'ultima come infondata ed erronea. Egli scrive: “Par ces mots [liberté religieuse] on entend la liberté pleine et entière de tous les cultes; et cela dans le sens le plus étendu et le plus illimité. Or on conçoit bien qu'un gouvernement puisse avoir de bonnes raisons pour accorder la tolérance civile à tous les cultes qui sont établis dans un État; mais que cette liberté des cultes soit en elle-même une bonne chose, un droit qu'on ne peut légitimement ravir à aucun homme, on ne

della coscienza né la libertà del pensiero⁹⁷, in quanto respinge l’equiparazione della verità e dell’errore, quindi del giusto e dell’ingiusto di fronte alla libertà. La valutazione che ne costituisce lo sfondo evidenzia che – sia sotto il profilo morale sia sotto quello giuridico-politico – non vi è alcun diritto all’errore, in quanto esso equivarrebbe al diritto all’ingiustizia. Questa equiparazione risulta obiettivamente negatrice tanto dell’ordine naturale quanto di quello soprannaturale. In riferimento all’orizzonte teologico il documento gregoriano fa notare che tale libertà costituisce per la *natura lapsa* il fomite del suo ulteriore indebolimento. Dal punto di vista filosofico, il testo afferma che la libertà che si sostanzia nell’indifferentismo assiologico mina alla base tanto l’ordinamento quanto la vita civile: ciò che l’esperienza storica attesta, sotto le più diverse latitudini⁹⁸.

D’altra parte, l’Enciclica considera inaccettabile la prassiologia che apprezza la diffusione dell’errore sol perché esso è occasione di difesa della verità. In tal caso il male sarebbe desiderabile per se stesso (sia pure come opportunità di esercizio del bene). In tal caso, altresì, non solo la prassi presumerebbe di essere criterio a se medesima, ma il bene stesso verrebbe – sia pure in rapporto alla prassi – subordinato al male. Tale posizione – secondo il testo gregoriano – risulta per se stessa irrazionale (facendo dipendere il positivo dal negativo). Né è arduo rilevare che una tale impostazione del problema della libertà presuppone come dato (ma non discusso) un ottimismo naturalistico, che riterrebbe necessariamente foriero del meglio l’esplicarsi delle opposizioni (di verità rispetto ad errore, come di giusto rispetto ad ingiusto). La decisione rispetto ad esse appartiene, invece, al faticoso esercizio della responsabilità personale, come tale libera e non assicurata al risultato (quindi neanche alla supposta necessità che il male susciti per sé la prevalenza del bene).

Sotto il profilo teologico, il testo gregoriano, inoltre, fa riferimento alla continuità della tradizione ecclesiale nella valutazione dei libri riguardanti

le conçoit pas. En vertu de ce prétendu droit, tout gouvernement aurait l’obligation de permettre le libre exercice, non seulement de toutes les sectes chrétiennes sans distinction, mais encore du Mahometisme, du paganisme, du déisme, et de toute autre Religion qu’une imagination impure ou en délire pourrait inventer [...] Y a-t-il rien qui soit plus manifestement en opposition avec la doctrine catholique?” (*Votum du R. P. Rozaven*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 174).

⁹⁷ Per un approfondimento di tale distinzione si rinvia a DANilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1993, pp. 25-44.

⁹⁸ L’Enciclica fa notare che “l’esperienza di tutti i secoli, fin dalla più remota antichità luminosamente dimostra che città per prosperità, per potenza, per gloria tra le più fiorenti, per questo solo disordine, cioè per una smodata libertà di opinione, per la licenza delle conventicole, per la smania di novità, andavano infelicemente in rovina” (GREGORIO XVI, Enciclica *Mirari vos*, cit., p. 130).

questioni (direttamente o indirettamente) di fede e di morale, e alla giurisdizione da esercitare a motivo della *salus animarum*. Vengono menzionate le indicazioni disciplinari, in particolare, del Concilio Lateranense V e del Concilio Tridentino, nonché (segnatamente) dell'insegnamento di Leone X e di Clemente XIII.

Per quanto riguarda il rilievo giuridico-politico dei problemi posti dalla nozione liberale di libertà, il documento gregoriano appare consapevole del fatto che essa pone in questione il fondamento dell'autorità politica⁹⁹. Se, infatti, tale fondamento è trascendente, si configura come dovere di giustizia l'obbedienza all'autorità legittima, in vista del bene comune. La libertà non può che conformarsi a tale responsabilità. Viceversa, se la libertà costituisce un *prius* cui subordinare ogni lealtà, nessuna conformità deontologica vi potrà essere sottratta, né potrà essere sottratta alla provvisorietà dell'opzione individuale o al potere della convenzione istituzionale. In questo contesto viene rimarcata la fondazione metafisica dell'autorità politica. L'obbedienza a ciascuna autorità legittima, la quale disponga rettamente nell'ambito delle proprie competenze, si configura come dovere di giustizia, richiesto dalla natura della stessa comunità politica (quindi dal Creatore). Sicché la disobbedienza ha non un mero rilievo empirico-normativo, ma un autentico significato morale (che impegna ciascuno davanti a Dio)¹⁰⁰. In tal senso si intende il riferimento alla lealtà dei cristiani – nell'adempire ai propri compiti a condizione ovviamente che non siano contrari ai doveri verso Dio – nei confronti degli imperatori romani (pur ancora pagani) segnatamente nel contesto militare¹⁰¹.

Al senso di giustizia nei confronti dell'autorità legittima l'Enciclica contrappone lo spirito di opposizione che caratterizza le rivoluzioni (religiose) della modernità. Ne emerge una sorta di genealogia del liberalismo moderno, che trova le sue premesse nel soggettivismo religioso del Protestantesi-

⁹⁹ Nella Lettera Apostolica *Inter gravissimas* (1846) Gregorio XVI ricorda che non vi è obbligo di obbedire allorché il contenuto del comando contrasti con l'ordine etico (ovvero, secondo l'espressione del testo, si ponga contro le leggi di Dio e della Chiesa). L'obbedienza, infatti, non trova fondamento in alcun dato sociologico. Né può essere fine a se stessa, essendo per sé sempre in vista di una finalità (che va al di là dell'atto richiesto e senza la quale l'atto medesimo neppure si giustificherebbe). Essa trova la sua ragion d'essere nel fondamento stesso dell'autorità, che di essa costituisce la *ratio*.

¹⁰⁰ Cfr. GREGORIO XVI, Enciclica *Mirari vos*, cit., pp. 130-131. Perciò i progetti rivoluzionari sono dichiarati in contrasto tanto con il diritto divino quanto con il diritto umano.

¹⁰¹ Anche nell'infuriare delle persecuzioni, i cristiani meritavano di fronte agli imperatori (e per la salvezza dell'impero) – scrive Gregorio XVI – “non solo confermando con la fedeltà più autentica nell'adempire esattamente e con prontezza quanto veniva loro ingiunto che non fosse contrario alla Religione, ma con costanza inalterabile e fino a versare il sangue” (*ivi*, p. 131).

mo, ed ancor prima nelle tesi dei Valdesi, dei Begardi e dei Wiclefiti¹⁰², in una sorta di continuità (ideologica)¹⁰³ che connette lo svolgimento della modernità¹⁰⁴. Il testo sembra suggerire tale ascendenza per un duplice motivo: uno estrinseco può essere individuato nello spirito di ribellione di tali gruppi nei confronti delle autorità; l'altro intrinseco può essere evidenziato nella teorizzazione (e nella prassi) dell'autoreferenzialità del giudizio. In ogni caso, la libertà teorizzata da codesti gruppi si identifica con l'effettualità stessa della prassi. Dove, volta a volta, il giudizio del singolo o del gruppo presume di costituire criterio incontrovertibile a se medesimo, onde la libertà è immanentizzata nella positivizzazione dell'autoreferenzialità soggettivistica.

L'analisi approda ad un esito solo apparentemente paradossale: la libertà liberale giunge alla negazione di qualsivoglia libertà. La soppressione della libertà costituisce lo sbocco della negazione dell'autorità (politica) e della sua sostituzione con un potere meramente convenzionale¹⁰⁵. La sua dissoluzione conduce non all'assenza di comando, ma al positivismo del potere¹⁰⁶.

¹⁰² Cfr. *ibidem*.

¹⁰³ Il parere sulle tesi lamennaisiane formulato da monsignor Giovanni Soglia le riconnette alle dottrine dei Giansenisti e dei Febroniani (cfr. *Votum de Mgr Soglia*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 207). Un ulteriore Votum nota l'obiettiva consentaneità delle posizioni lamennaisiane con quelle illuministiche (cfr. *Votum anonyme, peut-être du R. p. Jabalot*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 217).

¹⁰⁴ Tale genealogia dottrinale (rilevante ovviamente sotto il profilo teorico obiettivo, anche al di là di qualsiasi rilievo intenzionale) è evidenziata da monsignor Luigi Frezza: "les théories et les doctrines citées sont parfaitement en accord avec les théories et les doctrines des Protestants, et des soi-disant Philosophes modernes, c'est-à-dire libéraux qui, voulant disposer à leur gré du pouvoir public ont préparé, avec ces théories mêmes, la révolution en Europe et dans les autres parties du monde" (*Votum de Mgr Frezza*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 190).

¹⁰⁵ Lo stesso Frezza fa notare che un potere radicalmente immanente (si tratti della nazione, del popolo o dello Stato) diviene per se stesso arbitro di qualsiasi libertà e del suo contenuto (senza altro parametro che non sia il proprio volere): "chacun peut comprendre, une fois les principes d'un Pouvoir conventionnel dépendant de la volonté générale et constante de la nation admis, il en découle tout naturellement qu'on canonise les licence de la révolution [...] et ceci quand et comme le veut la Nation, c'est-à-dire cette faction de criminels qui usurpe le nom de Nation et de peuple" (*ivi*, p. 195).

¹⁰⁶ Al riguardo il giusfilosofo gesuita Matteo Liberatore osserva che ove la legislazione e il governo siano posti esclusivamente come risultato del volere (espresso attraverso il suffragio) si verifica che "il numero, come tale, non dà che la forza; il puro beneplacito costituisce l'arbitrio [...] La forza e l'arbitrio in luogo del diritto e della ragione debbono di necessità diventare il principio governativo della società, senza Dio" (MATTEO LIBERATORE, *Il Modernismo a rispetto della libertà*, in *La Civiltà Cattolica*, serie XII, vol. IV, p. 49). Il convenzionalismo moderno "perverte il concetto stesso di società, la quale è aiuto degli individui, inteso dalla natura affinché più facilmente e meglio conseguano il proprio fine. Da aiuto l'ha convertita in ostacolo" (*ivi*, p. 47). Egli ritiene il liberalismo come un capitolo del modernismo, ovvero del razionalismo moderno, tendente ad "impedire né' popoli il beneficio della redenzione" (ID., *Il modernismo a rispetto della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica*, serie

Ne deriva in luogo della responsabilità del dovere, l’asservimento “sotto colore di libertà”¹⁰⁷. Tale è la conclusione dell’Enciclica. Escluso ogni fondamento ed ogni finalità della libertà, tali da trascendere il soggettivismo dell’opinione ed il convenzionalismo del potere, non resta che il prevalere della forza (sia pure contingentato per permettere la coesistenza). Questa, se esercitata nell’immanenza a se medesima – da maggioranze o da minoranze, da Stati o da partiti, da classi o da razze, da burocrati o da tecnici – non può che dar luogo al dominio ed, in ultima istanza, alla violenza. Ne emerge che l’alternativa alla nozione liberale di libertà non è la negazione della libertà stessa, ma il suo valore di libertà responsabile.

Analogamente, alla separazione tra Chiesa e autorità politica – riprovata dal testo gregoriano – è opposta la “mutua concordia dell’Impero col Sacerdozio”¹⁰⁸, la quale è vantaggiosa tanto per l’ordine civile quanto per quello religioso. Mentre la separazione indebolisce tanto l’una quanto l’altro. La responsabilità dell’autorità politica in ordine al bene comune (il quale in quanto bene umano è essenzialmente bene morale) si estende, infatti, anche alla cura dello sviluppo della vita religiosa. D’altra parte, il consolidamento del bene morale non può che fecondare propulsivamente anche il campo del temporale¹⁰⁹. È chiaro, altresì, che la separazione non va confusa con la distinzione. Quest’ultima è presupposta e riproposta dal testo gregoriano, escludendo ogni forma di confusione o di assimilazione tra Chiesa e autorità politica.

Tutto lo sviluppo dell’Enciclica comporta, quindi, la riprovazione, con la visione liberale della libertà, del liberalismo cattolico. Questo è individuato in quanto posizione – teorica e pratica – la quale, accogliendo nella sostanza la concezione liberale ed adoperandosi alla sua attuazione, si presenta come inveramento ed incremento per la fede stessa¹¹⁰. Parimenti esso è reso riconoscibile dal neutralismo dell’azione (tanto nei mezzi quanto nei fini) che programmaticamente prescinde da ogni valutazione etico-religiosa¹¹¹.

XII, vol. IV, p. 539). Secondo la diagnosi del medesimo pensatore, tale processo (che egli denomina «Modernismo» e che secondo altra terminologia può dirsi parimenti «Rivoluzione») “cominciò col Protestantesimo [e] [...] si rafforzò poscia col filosofismo” (Id., *Il Modernismo ossia la Rivoluzione*, cit., p. 539) ovvero con il razionalismo illuministico.

¹⁰⁷ GREGORIO XVI, Enciclica *Mirari vos*, cit., p. 131.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 132.

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 131-132.

¹¹¹ In associazioni nelle quali “si collegano soggetti di ogni religione, anche falsa e di estraneo culto” (*ivi*, p. 132).

4. Coordinate concettuali della questione

a) Libertà e ragione

La questione del significato della libertà è strettamente connessa a quella del valore della ragione. Nella teorizzazione lamennaisiana i due problemi risultano geneticamente ed essenzialmente inscindibili¹¹². Per Lamennais il campo conoscitivo della ragione è ristretto al finito, oltre il quale vi è solo quello della fede. Le scienze stesse dovrebbero riposare sulla fede¹¹³, piuttosto che sulla conoscenza della realtà (empiricamente data e razionalmente penetrata). Così, il fideismo, che ha come premessa l'agnosticismo, costituisce lo sfondo epistemologico del liberalismo. Esemplicemente, va rilevato che secondo Lamennais "tutti i sistemi filosofici sfociano nel dubbio assoluto"¹¹⁴. Infatti, a parere del Brettone, "la ragione individuale [...] Il dubbio la pernade da ogni parte. Essa non trova in sé nulla di necessario, quindi nessuna certezza"¹¹⁵. Tesi che, coerentemente non può non portare allo scetticismo, e quindi alla negazione di ogni fondamento razionale dell'ordine morale e politico, come già segnalato da Joseph de Maistre¹¹⁶ e dal domenicano Jabolot¹¹⁷.

¹¹² Porta la sua attenzione sul problema del valore della conoscenza razionale JEAN LOUIS ROZAVEN, *Examen d'un livre intitulé: Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, Seguin, Avignon, 1831. Analogamente pone a tema tale questione un documento dell'arcivescovo di Tolosa: PAUL-THÉRÈSE-DAVID D'ASTROS, *Censure de cinquante-six propositions extraites de divers écrits de M. de La Mennais et de ses disciples, par plusieurs évêques de France, et lettre des mêmes évêques au souverain pontife Grégoire XVI*, Douladoure, Toulouse, 1835.

¹¹³ Cfr. FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS, *L'avvenire della società*, *L'Avenir*, 28 giugno 1831, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 202.

¹¹⁴ Id., *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, trad. it., nel vol. *Controviluzionari*. Antologia di scritti politici a cura di Carlo Galli, il Mulino, Bologna, 1981, p. 180. In questa prospettiva la critica del filosofismo (e del razionalismo) trapassa (arbitrariamente) nella critica della filosofia (e della razionalità).

¹¹⁵ *Ivi*, p. 182.

¹¹⁶ "Si vous êtes conduit à défendre votre second volume, vous courrez le plus grand risque, parce que vous vous trouverez compromis avec les bases mêmes de toute vérité. Vous verrez combien il vous sera difficile d'embarrasser les autres sans vous embarrasser vous-même" (JOSEPH DE MAISTRE, *Lettera del 18 ottobre 1820 a F. de Lamennais*, nel vol. *Le portefeuille de Lamennais*, a cura di GEORGE GOYAU, La Renaissance du livre, Paris, 1930).

¹¹⁷ "Croyez moi, Monsieur l'Abbé, c'est un mauvais service que vous rendez à la Religion, à la Morale, à la société, aux sciences les privant de l'appui de la raison humaine, de la déposition des sens, du témoignage de la propre conscience et ne leur laissant autre chose que le *consensus omnium gentium*" (FRANÇOIS-FERDINAND JABALOT, *Quelques demandes à M. de La Mennais pour trancher toutes les questions et ne laisser aucun doute sur sa doctrine*, nel vol. *La condamnation de Lamennais*, a cura di MARIE-JOSEPH LE GUILLOU - LOUIS LE GUILLOU, cit., p. 668). Dalla negazione della capacità conoscitiva della ragione consegue l'esclusione del fondamento razionale tanto dell'ordine

Sotto il profilo teoretico, la nozione liberale della libertà presuppone una determinata concezione della ragione. Se l'oggetto della libertà si identifica (secondo l'espressione kantiana) con l'arbitrio, esso è tale in quanto risulta indiscernibile dalla ragione. Se la libertà come atto viene ritenuta indifferente rispetto al contenuto, si intende che la libertà viene concepita come indifferente rispetto al valore dell'argomentazione. La valutazione delle finalità è coestensiva alla valutazione dell'esercizio della libertà. La presupposta incapacità o insufficienza della ragione umana a tale compito conduce alla pretesa (sempre permanentemente incompiuta, in quanto l'esperienza stessa esige ineludibilmente la valutazione) di attribuire alla libertà un carattere anassiologico, ovvero neutrale rispetto ai valori. In altri termini, indifferentismo aletico (ovvero relativamente alla verità) ed indifferentismo agatologico (ovvero relativamente al bene) stanno sulla medesima traiettoria. La negazione (più o meno recisa) del valore conoscitivo della ragione costituisce la premessa della negazione del valore etico della libertà.

D'altronde è stato rilevato che “rinunciando al possesso di ogni verità definitiva, ripudiando ogni aspettativa di soluzioni finali, la cultura liberale ha attribuito al metodo della ricerca razionale una validità preminente rispetto ai risultati cui di volta in volta essa perviene e ha diffuso una mentalità sperimentativa e, al limite, scettica”¹¹⁸. In sostanza, la concezione della ragione che è alla radice della visione liberale (della libertà), è antimetafisica e relativistica¹¹⁹. I suoi esordi possono essere ricercati presso i Sofisti¹²⁰. Esempio emblematicamente, John Stuart Mill ha scritto che “la gente decide in base alle proprie preferenze”¹²¹ e che quindi “l'unica libertà che merita questo nome è quella di perseguire a modo nostro il nostro bene”¹²², ovvero considerando

conoscitivo quanto di quello etico: “c'est bouleverser de fond en comble les sciences, la société, la Religion même” (*ivi*, p. 667).

¹¹⁸ VALERIO ZANONE, *Il liberalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, sotto la direzione di LUIGI FIRPO, vol. VI, UTET, Torino, 1972, p. 195.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*. Lo stesso Autore prosegue affermando che “l'accostamento di razionalismo e scetticismo ha nella cultura liberale un approdo antidogmatico di incentivazione allo sperimentalismo e in genere ai metodi di ricerca aperti, svincolati dalla tentazione della verità definitiva” (*ibidem*). Al riguardo, pur notando la pertinenza dell'accostamento dell'agnosticismo e del razionalismo al liberalismo, si potrebbe osservare che lo stesso metodo, che il liberalismo assume, presuppone una sua verità definitiva, giacché altrimenti non potrebbe essere scelto e men che meno essere caratterizzante del liberalismo medesimo. È possibile osservare, altresì, che ogni verità, quale che ne sia l'oggetto, ha la definitività che la connota in quanto tale, e senza la quale neppure sarebbe verità.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 196.

¹²¹ JOHN STUART MILL, *On liberty*, trad. it., Fabbri, Milano, 2006, p. 74.

¹²² *Ivi*, p. 79. Mill prosegue, dichiarando che il proprio bene va perseguito a modo proprio, “sempre che non cerchiamo di privare gli altri del loro, o di intralciare i loro sforzi per raggiungerlo” (*ibidem*).

bene ciò che corrisponde all'opinare delle proprie preferenze, secondo il modo in cui ritiene di attuarle.

In sostanza la concezione della libertà ha come base la concezione della razionalità. O la razionalità è misura della libertà, o la libertà è misura della razionalità. Se la razionalità è considerata capace di penetrare la natura delle cose, quindi di pensare il valore del contenuto della libertà – dalla valutazione del quale far dipendere l'atto libero – la razionalità stessa costituisce la misura della libertà. Viceversa, se la razionalità è intesa secondo la formula dell'agnosticismo, essa è considerata incapace di discernere i valori dai disvalori, e pertanto di essere direttiva dell'agire. Analogamente, se la razionalità è assunta secondo l'attitudine del razionalismo, in modo da escludere ogni fondazione del conoscere nell'essere e da consistere nell'attualità di se medesima, allora ogni sua libertà potrà avere tutt'al più presupposti ipotetici ed operativi (al di là di qualsiasi verifica razionale essenziale). Insomma, nell'ordine morale come in quello giuridico-politico, o la razionalità (intesa classicamente come intelligenza della natura delle cose) costituisce un *prius* rispetto alla libertà, oppure la libertà costituisce un *prius* rispetto alla razionalità. In questo caso la nozione di libertà fa della finalità un risultato e non un criterio della libertà medesima.

Il primato della razionalità come via e criterio della libertà comporta il primato del dovere e della giustizia, tale da dirigere responsabilmente la libertà, in virtù del primato dell'essere che vi si palesa. Viceversa, il primato della libertà sulla razionalità (sul cui asse si può ravvisare la teorizzazione rortiana del primato della democrazia sulla filosofia) sussume la seconda nella prima e la costituisce come variabile del suo esercizio autoreferenziale (eventualmente limitato solo per consentire la sua onnicomprensiva attuazione). La libertà non diretta dalla razionalità (classicamente intesa) è null'altro che la libertà indifferente al bene e al male (tanto sotto il profilo conoscitivo, quanto sotto quello operativo) in rapporto a se stessi e a tutto ciò che è altro da sé (con riguardo sia al costume, sia alla legislazione, sia al governo, sia alle istituzioni).

b) Libertà e bene

Il problema della libertà fa emergere l'imprescindibilità dell'indagine sulla relazione tra forma e contenuto della libertà. Ciò rileva con nettezza già nella considerazione delle tesi lamennaisiane. In esse, infatti, si fa strada

Si tratta, cioè, di esigere la simmetria (perfetta) nella esplicazione della libertà (autoreferenziale), da cui dipende (irrazionalmente) l'essere stesso del bene, e non viceversa.

(come è stato notato) il soggettivismo ed il vitalismo romantico, congiunto allo spirito di risentimento che lo caratterizza¹²³. Tale connotazione caratterizza la nozione di libertà, con il primato della forma sul contenuto, a sua volta metodo, processo e meta della libertà medesima (intesa come liberazione).

La concezione classica¹²⁴ della libertà fa emergere il contenuto come fondamento e fine dell'atto libero, quindi come intrinseca misura della sua valutazione. Sicché il bene, che come tale costituisce lo scopo dell'atto libero, è la misura della libertà e ne costituisce la verità obiettiva. In tal senso, il rapporto della libertà al bene nella relazione *ad alterum* è oggetto della giustizia, proprio in quanto il giusto è determinazione di quel bene che è dovuto a ciascuno, sulla base del riconoscimento di ciò che gli è proprio. Diversamente, la concezione liberale della libertà assume il rapporto tra contenuto e forma dell'atto libero, come dicotomia nella quale la forma sussume il contenuto e lo riduce alla propria stregua, fino a surrogarne la consistenza e quindi il valore. Di modo che il contenuto risulta indifferente rispetto alla forma. Questa restando criterio a se medesima non può che valere ugualmente, a prescindere da qualunque finalità essa assuma.

La questione della libertà, palesa l'alternativa teoretica tra il contenuto come misura della forma, e viceversa la forma come misura del contenuto; nonché simmetricamente tra il fine come criterio dell'atto, e viceversa l'atto come criterio del fine. Di modo che o il bene è il fondamento ed il fine della libertà, o la libertà è il fondamento e il fine del bene. Nel primo caso, la libertà è un bene a condizione che essa sia rivolta al bene; nel secondo caso la libertà è il bene che riduce a sé ogni altro bene. Secondo la prima tesi, il bene è il *prius* rispetto a cui la libertà è un *posteriorius*; nel secondo caso la libertà è un *prius* rispetto al quale il bene è un *posteriorius*. Nel primo caso, cioè, la libertà è un bene se attualizza il bene, nel secondo il bene è tale perché è attualizzato dalla libertà. In sintesi, o è il bene ad essere criterio dell'esercizio della libertà, oppure è la libertà ad essere criterio dell'esercizio del bene.

La divaricazione tra le due concezioni della libertà – tematizzata in termini essenziali – si dà, quindi, in ordine al fine della libertà, ovvero al bene. La visione classica (metafisicamente realistica) distingue tra bene reale e bene apparente, e riconosce la necessità (morale e giuridica) di informare l'agire

¹²³ Cfr. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas*, II ed., Speiro, Madrid, 1986, pp. 184-188.

¹²⁴ L'aggettivo viene inteso nel suo significato teoretico e non in quello cronologico: sta come sinonimo di permanente e non di antico.

libero¹²⁵ al bene reale. La realtà del bene, infatti, non si confonde con una qualsivoglia rappresentazione del bene. Il bene non si identifica con una preferenza, ma è il criterio in base al quale esercitare responsabilmente una preferenza. Nella visuale liberale, il bene si identifica con ciò che l'opinare assume come tale, sicché esso è decidibile solo sulla base dell'opzione che lo fa proprio (sempre a sua volta revocabile o modificabile), senza altro argomento se non l'opzione medesima. Sicché il bene stesso, identico al contenuto dell'opzione (individuale o collettiva), ne costituisce al contempo un effetto sempre provvisorio e mutevole.

Il rapporto tra essere, vero e bene assume nell'una come nell'altra concezione della libertà una consistenza irriducibile. Nella visione classica della libertà il bene costituisce per la volontà ciò che il vero è per l'intelligenza. Il vero è il bene dell'intelligenza, come il bene è il vero della volontà. Il vero ed il bene trovano il proprio fondamento nell'essere, evidenziando proprietà essenziali di ogni ente, tali da esprimere il carattere di intelligibilità e di appetibilità. L'essere costituisce la base del vero e del bene, nella conformità del conoscere e del volere alla realtà, in virtù della quale è attingibile la natura delle cose (quindi anche la natura del soggetto, del diritto e della politica). Non l'opinione o l'opzione, né l'individuo o la collettività come tali. Il rifiuto della normatività del bene apre logicamente alla libertà (anche legalizzata) dell'arbitrio, fino alla violenza. Augusto Del Noce ha osservato che “una volta che la libertà sia dissociata dai valori, quel che resta è soltanto la libertà di sopraffare e quando nella lotta per la sopraffazione un gruppo si imponga e stabilisca un ordine, quest'ordine nato dalla sopraffazione sarà un ordine totalitario”¹²⁶.

Il rapporto tra essere, verità e bene si capovolge nella prospettiva in cui il volere e il conoscere non si commisurino all'essere, ma solo a se medesimi. In tal senso è l'essere a dipendere dal conoscere e questo dal volere. Di modo che il volere si presume come potere, senza altra misura che l'effettualità di se medesimo. Così il volere-potere si immanentizza nell'efficacia della sua autoattuazione; ed il conoscere si presenta come opinare, qualitativamente invalicabile nel suo attuarsi, tanto nel caso dell'individuo quanto in quello della collettività. Ne consegue che il desiderio costituisce il contenuto della libertà, e la misura del suo attuarsi coincide con l'effettività del proprio vole-

¹²⁵ È stato opportunamente rilevato che “sotto l'aspetto metafisico il bene ch'è oggetto della volontà ed il fine ch'è la perfezione finale comprende in sé il vero e le perfezioni di tutte le facoltà dell'uomo” (CORNELIO FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, II. ed., Editrice del Verbo Incarnato, Segni, 2004, p. 69).

¹²⁶ AUGUSTO DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 79.

re-potere. Esemplicemente, può essere segnalato che per Spinoza, il volere di ciascuno (coincidente con la supposta libertà naturale) ha come direttrice il suo desiderare: “il diritto naturale di ciascun uomo è determinato non dalla retta ragione, ma dal desiderio e dalla potenza”¹²⁷. Nello stato civile libertà ed obbedienza si identificano, attraverso l’adesione alla determinazione del giusto e dell’ingiusto, fissata dalla volontà del sovrano¹²⁸.

Talché la libertà nella visione classica, può dirsi valutata dalla realtà del bene, quindi misurata dalla giustizia, che ne costituisce il limite intrinseco, obiettivo e permanente. In tal senso la libertà è sempre dipendente dal fine che mira ad attuare. Dal valore che realizza trae il suo valore¹²⁹. Mentre la concezione liberale della libertà fa di essa il metro stesso della realtà (del bene), la quale è ridotta ad esistenza che precede e determina l’essenza, secondo l’attuarsi medesimo della libertà. Donde i valori si riducono alla libertà (come mutevoli suoi effetti) e questa si sostanzia nel suo potere (individuale o collettivo che sia). Valori, disvalori e pseudovalori non sarebbero che il risultato del potere-volere. Pur attingendo effettività empirica più o meno ampia, l’autoreferenzialità della libertà trova nel prometeismo della volontà – che altro non è se non «volontà di potenza» – le sue premesse.

c) Libertà e storia

Sullo sfondo della nozione lamennaisiana della libertà vi è indubbiamente una concezione della storia. Il rapporto tra la prima e la seconda non è affatto accidentale. Anzi, si rivela essenziale e distintivo. Riguardo a Lamennais è stato osservato, opportunamente, che “il romanticismo condizionò nel modo più assoluto il suo orizzonte sociale e storico e le sue valutazioni etiche e religiose”¹³⁰. Donde la considerazione essenziale secondo la quale “l’elemento culturale e socialmente costitutivo del cattolicesimo liberale, quello che spiega la sua genesi, condiziona la sua evoluzione successiva, al tempo stesso che dà connessione e continuità ai suoi più diversi ed opposti atteggiamenti”.

¹²⁷ “Ius itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur” (BARUCH SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, trad. it. a cura di A. Dini, Rusconi, Milano, 1999, p. 518).

¹²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 534-535.

¹²⁹ Cornelio Fabro ha scritto che “la libertà di scelta pertanto non è l’attività suprema e fondamentale della vita spirituale [...]; la volontà in genere non può non amare il bene ch’è proposto come tale. Così la libertà ha il compito di attuare la persona per il suo fine ultimo” (CORNELIO FABRO, *L’animazione. Introduzione al problema dell’uomo* (I ed. 1955), II ed., EDIVI, Segni, 2005, p. 97).

¹³⁰ FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas*, cit., p. 24.

menti, è il romanticismo”¹³¹. Ora, il romanticismo si caratterizza (oltre che come attitudine esistenziale) come visione complessiva della storia. D'altra parte, non è arduo constatare che la concezione lamennaisiana ha come presupposto il progressismo storiologico, come è stato a ragione rimarcato¹³².

In una visione d'insieme è possibile rilevare che la visione liberale della libertà trova sovente collocazione (in forma più o meno tematizzata) nel contesto della considerazione della storia intesa come unità diveniente, segnata da un processo unidirezionale ed irreversibile. Tale processo è identico al progresso¹³³. L'immanenza della storia conterrebbe il suo significato. Il divenire della storia determinerebbe la sostanza stessa delle cose, e particolarmente delle relazioni umane. Ne deriva un corso incoercibile, cui ogni valutazione ed ogni azione ha necessità di conformarsi¹³⁴. In questo contesto, la libertà liberale viene presentata come una acquisizione incontrovertibile ed irreversibile, via e meta di un incremento qualitativo, immanente ai mutamenti (particolarmente a quelli politico-legislativi).

In altri termini, la teorizzazione della libertà liberale emergente dalle tesi lamennaisiane presenta sullo sfondo una concezione storicistica ed in sostanza progressistica della storia¹³⁵. Questa, pur non esibita come essenziale

¹³¹ *Ivi*, pp. 24-25.

¹³² Cfr. JULIO MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain*, cit., pp. 10-12. Lo stesso Autore evidenzia che Lamennais – assumendo il mito del progresso – fu il primo a teorizzare la «nuova Cristianità», come risultato dello sviluppo della libertà razionalisticamente intesa (*ivi*, p. 26 e pp. 168-171). Per la concezione lamennaisiana della storia (e del progresso) si rinvia a quanto documentato in precedenza.

¹³³ Per la chiarificazione di alcuni aspetti della nozione moderna di progresso (e del mito cui ha dato luogo), si rinvia a REINHART KOSELECK - CHRISTIAN MEIER, *Progresso*, prefazione di Lorenzo Ornaghi, trad. it., II ed., Marsilio, Venezia, 1995. Dove, tra l'altro, è evidenziato che la nozione di progresso comprendente in sé anche “l'ambito politico-sociale come tendente al meglio [...] può essere definito in senso stretto una categoria di filosofia della storia” (*ivi*, p. 70). La stessa nozione moderna di progresso, posta in campo a giustificare un progetto (secolarizzatore) di futuro (considerato come totalmente risolutivo) “conduce all'ideologizzazione” (*ivi*, p. 98), mediante la “fede nel progresso” (*ivi*, p. 106).

¹³⁴ Augusto Del Noce ha fatto notare che, ove nulla merita di permanere e tutto deve essere oltrepassato dall'avvenire inarrestabile, “il progressismo deve incontrare, all'ultimo suo stadio, il puro negativismo e nihilismo” (AUGUSTO DEL NOCE, *La società permissiva. Appunti per una critica*, in *L'Europa*, V (1971), 10, pp. 43-56, ora in Id., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, a cura di Francesco Mercadante, Antonio Tarantino, Bernardino Casadei, Giuffrè, Milano, 1993, p. 351).

¹³⁵ Al riguardo, la diagnosi di Alain Touraine, rileva l'intima consentaneità tra la nozione di progresso, la prospettiva derivante dall'illuminismo e l'opzione per la modernità. Donde la considerazione: “il pensiero storicista che, assuma o meno una forma idealistica, identifica la modernizzazione con lo sviluppo dello spirito umano, il trionfo della ragione con quello della libertà” (ALAIN TOURAINE, *Critica della modernità*, trad. it., EST, Milano, 1997, p. 82). Così un'opzione pregiudiziale (e senza prove) assimila aprioristicamente avvenire, progresso e rivoluzione: “lo storicismo afferma che il funzionamento interno di una società si esplica solo mediante il movimento che la conduce verso la modernità [...] Il senso della storia è al tempo stesso la sua direzione e il suo significato, giacché

e decisiva nella versione empiristica del liberalismo, non può dirsi tuttavia radicalmente assente anche in essa. In ogni caso, neppure tale versione può mancare (più o meno esplicitamente) di una concezione globale della storia, dalla quale, in certo modo, la visione della libertà attende giustificazione. È stato osservato con riguardo alla impostazione crociana – e, come pare, può essere inteso estensivamente – “lo storicismo, come storia della libertà intesa quale ideale pratico, in «niente diverso né distinguibile dalla coscienza e azione morale» diventa sinonimo di liberalismo”¹³⁶. Dove il liberalismo attinge la connotazione di «religione della libertà» “come concezione meta-politica coincidente con una concezione totale del mondo e della realtà”¹³⁷.

Posto sullo sfondo lo storicismo, recante in sé l’immancabilità del progresso, la libertà liberale andrebbe essa stessa sottratta alla discussione, in quanto via e meta dell’avvenire. La libertà liberale viene presentata come esito dello sviluppo storico e con esso della positività assiologica che competerebbe al fatto assunto come valore. Ne consegue l’interdizione di ogni verifica critica, la quale assumerebbe il carattere di un delitto di «ostacolo» alla storia – quasi moderno *crimen lesae maiestatis historiae* – ovvero al progresso. La libertà liberale non potrebbe, perciò, essere messa in discussione, pena il porre in questione il progresso, ovvero il cammino della storia intera. Ne deriva un carattere totalizzante di tale nozione di libertà, coestensivo al giustificazionismo storicistico-progressistico (che la accompagna), giacché porre in questione la libertà liberale, su tale presupposto, implicherebbe «porsi fuori» dalla storia (con l’esclusione da ogni possibilità di interlocuzione).

Nella prospettiva lamennaisiana – come in ogni forma di giustificazionismo storicistico-progressistico – il giudizio di fatto ed il giudizio di valore non possono che risolversi nell’unità della successione, propria del divenire segnato dall’avanzare del progresso. La libertà liberale come segno dei «tempi nuovi», sarebbe essa stessa un frutto della «maturità» del tempo, anzi dello «spirito del tempo». Aprioristicamente, la sua messa in discussione equivarrebbe al tentativo di «portare indietro le lancette della storia». Ma, intesa la storia come identica alla totalità dell’immanenza del suo divenire, tale possibilità appare non solo irrealistica, ma soprattutto colpevole.

la storia tende al trionfo della modernità” (*ivi*, p. 83). Sicché “il pensiero storicista è strettamente associato all’idea rivoluzionaria” (*ivi*, p. 85). Il passaggio alla modernità (ed alla nozione moderna di libertà) è asserito (fideisticamente) come una necessità della storia, con una pretesa totalizzante ed onnipervadente.

¹³⁶ FULVIO TESSITORE, *Lo storicismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, sotto la direzione di LUIGI FIRPO, vol. V, cit., p. 119.

¹³⁷ *Ibidem*.

È possibile ravvisare, altresì, una simmetria tra l'immanenza della storia a se medesima e l'immanenza della libertà a se medesima. La prima giustificherebbe «senza residui» la seconda. Analogamente può dirsi dell'esclusione della trascendenza tanto dalla prima quanto dalla seconda. Come la storia si risolverebbe nel proprio divenire, così la libertà si risolverebbe nel suo proprio esercizio. Come la giustificazione della prima sarebbe nell'attività propria (ove la libertà appare sia origine sia traguardo), così la giustificazione della libertà sarebbe nella libertà stessa.

Se la storia, invece, è intesa come campo della responsabilità, ove la libertà del soggetto (e non una causalità impersonale) è posta ineludibilmente di fronte al bivio della scelta ed all'istanza della finalità, la libertà stessa non si intende se non come libertà responsabile. In tal senso, la storia offre non una ma molte possibilità di sviluppo, ciascuna di esse (in quanto tale) come possibile oggetto di elezione. Ma tali possibilità non sono indiscernibili o avaluative: non sono mai indifferenti. Si tratta di possibilità che si presentano alla libertà in dipendenza di una valutazione della ragione. Di fronte ad esse la volontà resta libera, ma non può essere neutrale. Di fronte ad esse la libertà è sempre responsabile, inevitabilmente e personalmente responsabile.

In una visione (metafisicamente) realistica la storia non contiene i soggetti che vivono storicamente: essi non appartengono alla storia come il contenuto appartiene al contenente. Piuttosto ciascuno vivendo umanamente, vive la propria storia, partecipando della vita di una certa comunità ne condivide la storia. In tal senso nessuno può essere ritenuto «fuori dalla storia», poiché altrimenti vivendo, dovrebbe trovarsi fuori dalla vita. Analogamente nessuno può essere «vinto dalla storia», giacché essa non ha alcuna causalità autonoma rispetto a quella dei soggetti che agiscono storicamente. Il corso degli eventi è strettamente (pur se non esclusivamente) legato alla responsabilità di ciascuno, la quale – proprio in quanto cosciente e libera – non può non essere eticamente qualificata. Sicché non può non attuare valori o disvalori, perseguire la giustizia o l'ingiustizia, compiere il dovere o rifiutarlo.

In questa prospettiva è chiaro che mai la libertà si esercita in un vuoto assiologico, da riempire a piacimento. Nulla nel corso della vita (quindi della storia) è concretamente indifferente, sotto il profilo della valutazione. Nulla di avaluativo si presenta alla libertà. La stessa teorizzazione della avaluatività presuppone la valutazione (positiva) dell'avalutatività stessa. La libertà non è esercitata se non sulla base di una valutazione (adeguata o meno che sia). La libertà non è la spontaneità del volere, altrimenti si convertirebbe nella necessità (naturalistica). Né la libertà si dà indipendentemente da un soggetto che di essa sia titolare e perciò responsabile (di cui qualifica la volontà, che per sé è la facoltà della tensione al bene). Diversamente la liber-

tà dovrebbe sorgere dal nulla o dalle cose: ciò che è impossibile tanto nel primo caso (in quanto *ex nihilo nihil*) tanto nel secondo caso (in quanto la libertà presuppone la soggettività).

In tal senso la storia è storia «delle» libertà (e non «di» libertà), in quanto, attraverso l'esercizio della libertà (di soggetti sostanziali determinati), si dà compimento alla responsabilità rispetto ad alternative assiologiche – quindi sempre eticamente rilevanti – perseguitando finalità conformi o meno alla propria natura ed alla natura delle cose. Dunque non secondo una libertà intesa come autodeterminazione (assoluta), né secondo una libertà coincidente con la liberazione (anche dalla stessa umanità del soggetto). Parimenti, in questa prospettiva, la libertà (umana) ha di fronte a sé non il corso unidirezionale della storia, ma la trascendenza della finalità da attuare, del dovere da adempiere, dei principi da riconoscere. Dove nel finito traspare l'istanza dell'infinito, e nell'adesione al fine autentico si è sottratti alla tirannia del finito.

5. *L'affaire Lamennais come problematica essenziale*

Le considerazioni proposte consentono di rilevare che la vicenda storica della questione lamennaisiana rinvia alla sua sostanza dottrinale. Questa non si intende se non come problema essenzialmente teoretico. Esso può essere inteso solo se pensato in termini fondativi, ovvero in modo essenziale e perciò intensivo e verticale. Non si esaurisce in un problema di prassi (di strategie, di alleanze, di tatticismi). Non è un problema sociologico, né empirico. Esso fa emergere che la questione della libertà nella prospettiva della modernità (intesa in senso assiologico e non in senso cronologico), e di fronte alla modernità, si presenta anzitutto come problema della libertà di coscienza e quindi della libertà religiosa.

Il carattere esemplare della vicenda lamennaisiana è stato evidenziato sotto diversi profili. Dal punto di vista genetico le tesi del Brettone¹³⁸ sono

¹³⁸ Lamennais è considerato il padre del liberalismo cattolico da ALBERT FONCK, voce *Lamennais*, F. R., in *Dictionnaire de théologie Catholique*, a cura di Alfred Vacant e Eugene Mangenot, tomo VIII, Librairie Letouzy et Ané, Paris, 1925, coll. 2473-2526. Il carattere paradigmatico della impostazione cattolico-liberale di Lamennais è stata sottolineato (in positivo) da JOSEPH-VINCENT DUCATILLON, *Dios y la libertad*, Orden Cristiano, Buenos Aires, 1945, soprattutto nell'indicare la continuità tra Lamennais e Maritain. D'altra parte, pur con diversa valutazione, autori come Georges Bidault, François Mauriac e Robert Havard de la Montagne hanno considerato le tesi lamennaisiane come sorgive del democratismo cristiano. Tale continuità è asserita anche da GEORGES WEILL, *Histoire du Catholicisme libéral en France*, cit., p. 259, il quale ne scorge il significato nella pretesa di conciliare cristianesimo e modernità (tale, ovviamente, in senso filosofico e non cronologico). Rimarcano il

state segnalate come quelle originarie (ed originanti) del cattolicesimo liberale e del democratismo cristiano¹³⁹. La divaricazione relativa a tali posizioni ha perciò essa stessa un carattere originario (ed originante). La traiettoria che vi si delinea non può intendersi che in termini essenziali e verticali. Essa riguarda principalmente la questione del significato della libertà (nell’ambito giuridico-politico) e la possibilità (teorica e pratica) dell’assimilazione del cattolicesimo al liberalismo. Con ciò non rileva un problema di operatività, ma piuttosto un nodo teoretico, ed anzitutto fa emergere, come è stato osservato, “un nuovo spirito, un atteggiamento di fronte alla storia”¹⁴⁰ (e, si può aggiungere, di fronte al razionalismo moderno).

La questione lamennaisiana propone una alternativa permanente tra due visioni opposte ed inconciliabili della libertà. Tali sono rispettivamente, quella secondo la quale la libertà precede (nel conoscere e nell’agire) la verità, e quella secondo la quale la verità precede (logicamente ed eticamente) la libertà. O la verità è questione di libertà, o la libertà è questione di verità¹⁴¹. O la libertà ordina a sé la verità, o la verità ordina a sé la libertà. In altri termini, con l’affaire Lamennais si palesa l’alternativa tra la *liberté* rivoluzionaria e la *libertas* classica (ove entrambi gli aggettivi vanno intesi in senso concettuale e non in senso temporale)¹⁴². *Tertium non datur*. Non

carattere originario delle tesi lamennaisiane (segnatamente nel periodo de *L’Avenir*) e la sostanziale continuità rispetto al liberalismo cattolico ed al democratismo cristiano: ROBERT HAVARD DE LA MONTAGNE, *Histoire de la Démocratie Chrétienne de Lamennais a Georges Bidault*, cit.; JULIO MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain*, cit.; ID., *Correspondence avec le R. P. Garrigou-Lagrange a propos de Lamennais et Maritain*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1947; FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas*, cit..

¹³⁹ Può essere ricordato che Lamennais è stato il più originale ed eloquente espositore della tesi della ascesa alla democrazia (moderna) come meta liberante delle aspirazioni dei popoli (cfr. JULIO MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain*, cit., p. 142) e che il liberalismo del Brettone era di certo (modernamente) democratico (cfr. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas*, cit., p. 20).

¹⁴⁰ FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas*, cit., p. 25.

¹⁴¹ Il gesuita Rozaven a proposito della nozione lamennaisiana (ovvero liberale) di libertà (nel suo *Votum* relativo all’«affair Lamennais») osserva inequivocabilmente: “C'est la liberté révolutionnaire qu'il faudroit dire, car *L'Avenir* n'en connoît, n'en prêche point d'autre. Il proclame hautement le grand principe de la Souveraineté du peuple, et ne recoule devant aucune conséquence” [JEAN LOUIS ROZAVEN, *Risposta ai quattro «Dubbii» proposti dalla Santa Sede sull'affaire Lamennais e «L'Avenir»*, in MARIO SANCIPRIMO, *Lamennais in Italia. Autorità e libertà nel pensiero filosofico del Risorgimento* (appendice 2), cit., p. 299]. Particolarmenete, riguardo alla libertà religiosa proposta da Lamennais, Rozaven scrive: “Par ces mots on entend la liberté pleine et entière de tous les cultes, et cela dans le sens le plus étendu, et le plus illimité. [...] Y a-t-il rien qui soit plus manifestement en opposition avec la doctrine catholique?” (*ivi*, p. 297).

¹⁴² Sulla questione sia consentito rinviare a GIOVANNI TURCO, *Della politica come scienza etica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012.

sono possibili altre determinazioni essenziali, se non abbandonandosi alle formule ideologiche, ovvero rinunciando all'intelligenza dei principi e piegando la razionalità all'operatività. Ma in tal modo la soluzione sarebbe solo apparente, ed in sostanza recherebbe già in sé l'opzione che la fa inclinare verso il primato dell'atto rispetto al contenuto (si sarebbe, cioè, accolta srettiziamente la prima soluzione, pur senza ammetterlo).

L'affaire Lamennais, considerato nella sua sostanza teoretica, ha un ulteriore rilievo esemplare. Esso propone, in una prima, per molti versi, paradigmatica formulazione, una questione che si è ripresentata (da allora) molte volte all'attenzione del pensiero politico e giuridico (nel contesto segnato dal prevalere effettuale – particolarmente sul piano istituzionale – del razionalismo e del naturalismo politico). Vi si delinea un problema filosofico (e teologico), da cui prendono le mosse anche diverse questioni di diritto pubblico. Mentre sembra urgere la necessità di optare tra dominio (statale) e libertà (liberale), o in altri termini tra statalismo e liberalismo, si configura, in realtà, la necessità di distinguere tra liberalismo e libertà e parimenti tra Stato moderno ed autorità politica. La prima alternativa resta nel circuito della modernità, e perciò risulta assunta senza discussione dei suoi presupposti. Di modo che rivela un carattere inessenziale (e fittizio). Tali presupposti, infatti, stanno o cadono con il convenzionalismo ed il razionalismo donde derivano e di cui ripetono la consistenza. La libertà liberale non può che dipendere (in estensione e contenuto) dalla regolamentazione legislativa, su base convenzionale, a partire dall'ipotesi (giustificazionistica) del contratto sociale. Mentre la seconda alternativa apre, in realtà, alla considerazione sostanziale e verticale, la quale non può mancare proprio per l'esigenza razionale di saggiare il valore dei termini dell'alternativa, sotto il profilo fondativo.

Al di là di qualsivoglia suggestione retorica, quindi, può essere osservato che l'alternativa tra le tesi de *L'Avenir* e quelle dell'enciclica *Mirari vos* ha un carattere teoretico, e, per questo motivo, permanente. In tal senso la dicotomia tra la posizione lamennaisiana e quella gregoriana trascende il rilievo temporale. Pertanto essa si ripresenta, ineludibilmente, ogniqualvolta si presenta il problema della libertà (in ambito giuridico-politico) e della libertà di coscienza, in ispecie¹⁴³. In particolare, la questione della libertà religiosa

¹⁴³ Essenzialmente rileva la questione del fondamento, della misura e del fine della libertà. Nella visuale liberale l'indifferenza al contenuto della libertà religiosa fa da contrappunto al potere della legge di limitarne (più o meno ampiamente) le sfere di espressione. Nondimeno, anche nel caso della libertà religiosa, il contenuto non può essere indifferente all'esercizio della libertà. Tale contenuto rinvia ad una valutazione obiettiva, giacché empiricamente può essere foriero della più diversa ed opposta sostanza. La valutazione è possibile solo nella considerazione del bene e del giusto. In prospettiva (metafisicamente) realistica è stato osservato che "la facultad que el derecho concede

ripropone istantemente l'alternativa tra il pensiero di Lamennais e quello di Gregorio XVI. L'esclusione dell'uno e l'opzione per l'altro sono reciprocamente simmetriche. Sotto il profilo logico ed etico, ogni possibile «terza via» ricade inesorabilmente nel campo delle tesi lamennaisiane, proprio per il suo carattere di difettività rispetto alla fondazione aletica della libertà, ovvero alla normatività del contenuto rispetto all'atto¹⁴⁴.

Parimenti, ha significato propriamente teoretico il problema del rapporto tra metodo e principi, anche per quanto riguarda la questione della libertà (e particolarmente della libertà religiosa). Una libertà che si presenti come metodo che subordina a sé qualsivoglia principio, costituisce l'alternativa ad una libertà ordinata dall'architettura dei principi. Nel primo caso il metodo costituisce un *prius* rispetto ai principi, anzi i principi dipendono dal metodo; nel secondo caso i principi costituiscono un *prius* rispetto al metodo, che da essi dipende. Talché la questione giuridico-politica si palesa radicata nella questione epistemologica. La libertà come metodo che sussume in sé i principi ripropone il primato del metodo e la sua presa originarietà rispetto ai principi (come nelle diverse forme di gnoseologismo e di trascendentalismo propri della modernità). Ora, non è arduo riconoscere che anche il metodo che presume assoluta autonomia è indissociabile dalla teoria donde esso è germinato, anzi esso stesso costituisce una teoria (che però, presentandosi come metodo, si sottrae, come tale, alla verifica). Insomma, la libertà come metodo pretende di affermarsi (surrettiziamente ed indiscutibilmente) come principio. Una libertà come puro metodo è, quindi, impossibile. In realtà, il metodo sta sul fondamento dei principi (fondati o meno che siano), e non viceversa. Il valore (assilogico e non sociologico) dei principi – anche per quanto riguarda la libertà – sostanzia la validità del metodo, e non viceversa. Con essi sta o cade il metodo. Il vaglio critico dei principi è, quindi, indispensabile per assumere razionalmente il metodo, le cui conclusioni – se tali *per se* e non *per accidens* – non potranno che costituire una proiezione dei principi. In tal senso, logicamente e praticamente, accogliere il metodo è accogliere i principi donde esso deriva. Applicare un metodo significa dare per validi i principi donde (esplicitamente o implicitamente) scaturisce. La loro disamina razionale costituisce – anche per la questione della libertà – una

es legítima cuando está fundada en el orden objetivo. En virtud de ella se podrá exigir algo, pero esto que se exige debe ser objetivamente justo” [BERNARDINO MONTEJANO, *Poder jurídico y derecho natural (con una especial referencia a la libertad religiosa)*, in *Ethos*, XXVI (2011), p. 57]. Diversamente, nel caso della teorizzazione dell'indifferenza del suo contenuto, la libertà dà luogo ad una forma di indifferentismo religioso (cfr. *ivi*, pp. 50-70).

¹⁴⁴ Anche in questo caso, può essere richiamato il noto lemma (etico-metafisico): “bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu”.

necessità logica ed etica ineludibile, elusa la quale non resta che l'irrationalismo dell'opzione senza argomenti.

Inoltre, dalla riflessione intensiva sull'affaire Lamennais, emerge la necessità della distinzione tra una politica «di» cattolici ed una politica «da» cattolici. Il significato della prima è meramente sociologico, il significato della seconda è realmente teoretico. La prima rinvia al piano dell'apparire (anche a prescindere dall'essere), la seconda a quello dell'essere (nel pensare e nell'agire). La prima si presenta come empiristicamente nominalista, potendo essere connotata dalle opzione più diverse, raccolte sotto la medesima denominazione. La seconda si caratterizza come essenzialmente contenutistica, in quanto caratterizzata da valutazioni che rinviano a valori. La prima proietta il soggettivismo moderno sotto il profilo delle identità di gruppo, le quali sono in sostanza sempre autoassertorie. La seconda si offre alla verifica sotto il profilo oggettivo (di un agire conforme all'essere). La prima, infine, fa del suo essere tale una questione di appartenenza, la seconda rileva una questione di pertinenza.

Sotto il profilo teoretico, infine, l'*affaire Lamennais* vede emergere la questione della possibilità (logica ed etica) del cattolicesimo liberale¹⁴⁵. Essa ri-propone (come è stato dianzi evidenziato) il problema del fondamento e del fine della libertà¹⁴⁶. In ispecie l'accostamento – sotto il profilo concettuale

¹⁴⁵ Si prescinde in questa sede dal rilievo teologico della questione. In merito, per la confutazione e la riprovazione delle tesi del liberalismo cattolico si rinvia in particolare alle encicliche di Leone XIII: *Diuturnum* (1881), *Immortale Dei* (1885) e *Libertas* (1888). In ispecie, in quest'ultima Leone XIII chiarisce che il liberalismo costituisce una forma di naturalismo e di razionalismo, applicata alla vita politica. Precisamente dall'attitudine razionalistica deriva che “il libito diviene lecito” (LEONE XIII, Enciclica *Libertas*, in *La pace interna delle nazioni*, II ed., Paoline, Roma, 1962, p. 156). Riguardo alla libertà viene chiarito che le “cose vere ed oneste hanno diritto, salvo le regole della prudenza, di essere liberamente propagate e divenire il più ch'è possibile comune retaggio; ma gli errori [...] i vizi [...] è giusto che dalla pubblica autorità siano diligentemente repressi, per impedire che si dilatino a danno comune” (*ivi*, p. 163). Nell'insegnamento leonino, la considerazione giuridico-politica esige la fondazione metafisica. L'argomentazione non fa perno sulla libertà individuale (né sui diritti umani) ma sui doveri naturali di giustizia di ciascuno e della comunità politica in quanto tale: “l'umana società, o si consideri nelle parti che la compongono, o nell'autorità che n'è il principio formale, o nello scopo a cui è ordinata, o nei grandi vantaggi che all'uomo ne provengono, non può dubitarsi che essa è da Dio. Iddio è quegli che creò l'uomo socievole e lo pose nel consorzio de' suoi simili, affinché i beni, onde ha bisogno la natura di lui e ch'egli, da solo, non avrebbe potuto conseguire, trovasse nell'associazione. Perciò la società civile proprio perché società, deve riconoscere in Dio il padre e l'autore suo, e riverirne e onorarne il potere e dominio sovrano. Ragione adunque e giustizia del pari condannano lo Stato ateo, o, ch'è lo stesso, indifferente verso i vari culti e ad ognuno di loro largo de' diritti medesimi” (*ivi*, p. 161). Analogamente Pio XI ha chiarito che (sotto il profilo obiettivo) “gli uomini, uniti in società, non sono meno sotto la potestà di Cristo di quello che lo siano gli uomini singoli” (PIO XI, Enciclica *Quas primas*, in *La pace interna delle nazioni*, cit., p. 340).

¹⁴⁶ A titolo esemplificativo possono essere riferiti diversi testi magisteriali nei quali la libertà è intesa in senso classico. Essi, diversamente da ogni prospettiva liberale (o cattolico-liberale), evidenziano che la verità ed il bene sono fondamento e fine della libertà. Tra essi è esemplare il seguente: “la libertà

– tra cattolicesimo e liberalismo richiede la riflessione su ciò che è essenziale nel rapporto dei termini: se l'aggettivo o il sostantivo. In definitiva, se il cattolico sia la misura del liberale o il liberale la misura del cattolico. Ora (come si è avuto modo di notare) l'alternativa tra la concezione classico-cattolica della libertà e quella liberale è irriducibile¹⁴⁷. Se la libertà liberale è la misura della visione cattolica, questa semplicemente si estingue, in quanto assorbita dall'originarietà di quella. Se invece la visione realistico-cattolica è la misura della libertà, questa è ricondotta alla essenziale esigenza del primato del contenuto sull'atto, ovvero della normatività del vero e del bene rispetto alla libertà. In sostanza, il cattolicesimo liberale si rivela un liberalismo cattolico, ovvero un liberalismo *tout court* nominalmente cattolico. Del resto, Lous Veuillot ha fatto notare che il cattolicesimo liberale non può non giungere ad esiti paradossali ed autofagici, per cui l'affermazione della libertà (razionalistica) conduce alla negazione della libertà (obiettiva)¹⁴⁸. Da ben diversa

si radica [...] nella verità dell'uomo [...] il riconoscimento onesto e aperto della verità è condizione di autentica libertà" [GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor*, 86-87 (Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 68-69)]. Analogamente, il carattere morale dello sviluppo umano va conformato al "rispetto di tutte le esigenze derivanti dall'ordine della verità e del bene" [GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 33 (Edizioni Dehoniane, Bologna, 1988, p. 32)]. Di conseguenza, "il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove" [GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium vitae*, 70 (Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, p. 73)] quindi "il suo carattere morale non è automatico, ma dipende dalla conformità alla legge morale" (*ibidem*).

¹⁴⁷ È stato affermato che "la «tradizione liberale» si divide per lo meno in due filoni che sovente si contrappongono e che traggono origine dalla diversa funzione attribuita allo *stato*. Per il liberalismo classico lo *stato* [...] o *government* non ha che il compito di garantire i *diritti naturali* [...]: *vita, libertà e proprietà*. Per la tradizione liberale come intesa dai cosiddetti *Liberals*, invece, lo *Stato* [...] ha il compito di realizzare i diritti: sociali, umani, etc. [...] In questo caso gli spazi del potere politico aumentano" (RAIMONDO CUBEDDU, *La Chiesa e i Liberalismi*, ETS, Pisa, 2012, pp. 9-10). Al riguardo, però, non può non porsi la questione (teoretica) del fondamento e della consistenza dei (moderni) diritti umani. Quanto a questi il medesimo Autore propende opportunamente per "una prospettiva 'discontinuista'" (*ivi*, p. 11), in quanto "pensa [...] che i *Natural Rights* di Locke (i quali insieme alla *Common Law* fondano il Liberalismo classico) vadano intesi come una rottura con la *lex naturalis* dell'Aquinate" (*ibidem*). Egli fa, inoltre, osservare che "col tempo [...] attorno ai Diritti umani è venuta a crearsi una vera e propria 'idolatria' che ha avuto la premessa nella confusione tra aspettative e diritti" (*ivi*, p. 67). Così "le conseguenze negative di tanta ingenuità non si sarebbero fatte attendere. L'idolatria dei Diritti umani ha infatti prodotto una crescita incontenibile ed incontrollabile delle credenze/aspettative individuali e sociali e una sacralizzazione dello strumento deputato a garantirli, a difenderli e a realizzarli: la Costituzione" (*ivi*, p. 68). D'altra parte, non è un caso che (come è stato osservato) "il significato della parola 'liberale' sia diventato così sfuggente" (*ivi*, p. 69) per la molteplicità dei filoni che vi si riconducono. Tuttavia è innegabile che la nozione stessa di liberalismo o è pensata per se stessa o si riduce a *flatus vocis*. Donde la necessità di pensare *il liberalismo* per intendere *i liberalismi*.

¹⁴⁸ "Si l'Église ne peut être libre qu'au sein d'une liberté générale, c'est dire qu'elle ne peut être libre qu'à la condition de voir s'élever contre elle la liberté de la nier et de la détruire par toutes les offenses et troubler les moyens légaux qu'un tel ordre de choses mettra nécessairement aux mains de ses ennemis" (LOUIS VEUILLOT, *L'illusion libérale*, DISMAS, Dion-Valmont, 1986, p. 61). D'altra parte, "nous voyons le libéralisme catholique, se fier dans son attitude extérieure, converger vers le

prospettiva, Benedetto Croce, ha osservato nel caso del cattolicesimo liberale, che l'aggettivo liberale determina il sostantivo cattolico, in modo da svuotarlo di contenuto proprio¹⁴⁹.

Analogamente, l'*affaire Lamennais* vede profilarsi l'alternativa – che prima ancora di essere pratica è teoretica¹⁵⁰ – se sia valido (assiologicamente) difendere la libertà con la verità oppure lo sia piuttosto difendere la verità con la libertà. L'alternativa non è meramente operativa, ma è essenzialmente fondativa¹⁵¹. Essa rileva particolarmente nel caso della libertà religiosa. Sulla base del riconoscimento della verità la difesa della libertà è ricondotta alla verità della libertà, in quanto misurata dal contenuto che ne assicura la legittimità (quindi la giuridicità). Tale è la libertà «di» e non la libertà «da»¹⁵², che attinge validità obiettiva dal fine che persegue. Se invece si intende difendere la verità mediante la libertà, questa non può che essere assunta (esplicitamente o implicitamente) secondo la sua concezione indifferentistica. Rispetto ad essa il contenuto risulterà necessariamente sottratto alla valutazione e la sua effettività non potrà che essere iscritta in una convenzionalità positivistica, la quale, proprio perché tale, sarà arbitra dei confini e della sostanza della libertà. Anche in questo caso si tratta di una alternativa essenziale e permanente.

césarisme du même pas que la Révolution. Et c'est au nom de la liberté de conscience que l'on tend à cet universel écrasement de la conscience humaine! Il faut concilier les principes du christianisme avec ceux de la société moderne; la société moderne l'exige, il faut en passer par là, accepter toutes ses conditions, rejeter tout ce qui lui déplaît, protester contre tout retour à des idées dont elle ne veut plus! Mais ceux qui trouvent que la société moderne a tort [...] Ceux-là, quels que soient leur dignité et leur nombre, doivent se taire, subir le joug, disparaître d'un monde que leur présence irrite" (*ivi*, pp. 62-63).

¹⁴⁹ Croce, dopo aver rimarcato l'inconciliabilità (teoretica e teologica) tra cattolicesimo e liberalismo, osserva che nel cattolicesimo liberale "è chiaro che la sostanza era nell'aggettivo, e la vittoria era riportata non dal cattolicesimo ma dal liberalismo, che quel cattolicesimo si risolveva ad accogliere" (BENEDETTO CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, III ed., Laterza, Bari, 1972, p. 25).

¹⁵⁰ Sotto il profilo effettuale, è stato rilevato il fallimento delle strategie conciliatoriste (e più o meno dichiaratamente «modernizzatrici»): "il liberalismo cattolico [...] non porta affatto il potere politico in Francia ad accordarsi con la Chiesa e non impedisce alla democrazia trionfante di essere anticlericale" (CLAUDE COSTANTIN, voce *Libéralisme catholique*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, tomo IX, p. I, cit., col. 626).

¹⁵¹ Può essere ricordato che la questione si presenta già nitidamente all'attenzione di Matteo Liberatore. Egli ha scritto che la prospettiva di coniugare (anche solo operativamente) cattolicesimo e liberalismo "obbedisce a una legge di continuo svilimento, il quale deve alla fine abbandonare l'ordine sociale alla Rivoluzione" (MATTEO LIBERATORE, *Il Modernismo ossia la Rivoluzione*, cit., p. 550). Egli ritiene che "stolto è il pensiero di vincere la Rivoluzione o almeno ammansarla, venendo a patti con essa" (*ivi*, p. 551).

¹⁵² È stato opportunamente evidenziato che il permissivismo "sostituisce alla libertà «di», la libertà «da»" (AUGUSTO DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 531).