

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2024

Anno X
Numero 19

(Primavera 2024)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 19, anno X

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino
bendimartino2013@gmail.com

Beniamino Di Martino
Concetta Di Bella
Mauro Bontempi

Foca Accetta – *Deputazione di Storia
Patria per la Calabria, Reggio Calabria*

Gaetano Currà – *Istituto Teologico
Calabro di Catanzaro*

Gianni Fusco – *Libera Università Maria
Ss.ma Assunta – LUMSA, Roma*

Emilio Salatino – *Istituto Superiore di
Scienze Religiose “San Francesco di Sales”
di Rende, Cosenza*

Prof. Mons. Filippo Ramondino
viale Bucciarelli 48
89900 Vibo Valentia
Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

Giudizi e opinioni espressi negli
articoli rispecchiano unicamente il
pensiero dei rispettivi autori

Primavera 2024

✘ www.samnium.org/veritatis-diaconia ✘

Indice

Editoriale	5
ANTONIO CARAGLIU	
<i>Dal marxismo al relativismo. Joseph Ratzinger: segno di contraddizione politicamente scorretto</i>	9
STEFANO CARUSI	
<i>Lo Stato pontificio e i corpi intermedi</i>	19
GIUSEPPE CARIOTI	
<i>Il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica post-conciliare</i>	39
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>La parola “rivoluzione” nel vocabolario politico e sociale</i>	55
JAVIER MILEI	
<i>La condanna del profitto è la via maestra verso la povertà</i>	67
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	73
JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, <i>Testi di dottrina politica</i> [Gianandrea de Antonellis]	
LUIS DE MON Y VELASCO, CONTE DEL PINAR, <i>Il diritto di Carlo VII al Trono di Spagna</i> [Luigi Vinciguerra]	
MARCO MENIN, <i>Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo</i> [G. de Antonellis]	
MARTIN MOSEBACH, <i>Eresia dell'informe. La Liturgia romana e il suo nemico</i> [Pier Francesco Bello]	
MARCO OTTAIANO, «Un modo di sentire la realtà». <i>La traduzione dallo spagnolo letterario</i> [G. de Antonellis]	
EDOARDO D'ASBURGO-LORENA, <i>Vivere da Asburgo</i> [L. Vinciguerra]	
ELENA BIANCHINI BRAGLIA, <i>Marxini all'origine della dissoluzione</i> [L. Vinciguerra]	
LISA BERGMAN, <i>Il tesoro della Tradizione</i> [P. F. Bello]	

CAMILLO TUTINI, *De' pittori, scultori, architetti, miniatori et ricamatori napolitani e regnicoli* [G. de Antonellis]

Sentieri della logica e responsabilità dell'intelligenza. Il pensiero filosofico di Michele Malatesta [L. Vinciguerra]

DANILO QUINTO, *La porta stretta* [L. Vinciguerra]

DOMENICO ANFORA, *L'eroe di Gaeta. Francesco Saverio Anfora di Licignano* [Attilio Conte]

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política» [I. Santander]

Editoriale

«**L**a novità di una teologia che rinnega la teologia del passato, non è più una novità cristiana», scriveva Divo Barsotti in un suo noto volume del 1970 (*Dopo il Concilio. Crisi nella Chiesa?*).

La questione della teologia e delle teologie nella Chiesa, non è questione intellettuale, ma mistica. Il *nos autem sensum Christi habemus* (1 Cor 2:16) pone un decisivo interrogativo.

A servizio di quale identità ecclesiale ed ecclesiastica? Può essere un spontanea domanda di fondo. Certo, avvertiamo tutti una incontenibile accelerazione della storia, non siamo più in una epoca di cambiamenti, ma in un “cambiamento di epoca”. E con questa situazione dobbiamo fare i conti in termini di conversione personale e pastorale, carismatica e istituzionale. Ma i “cambiamenti” che fine hanno, su quale terreno poggiano?

C'è un dinamismo ondivago e divisivo, persuasivo e dissuasivo, dal paradosso del dogma al paradigma della prassi, dall'eccedenza dell'ortodossia che inquieta il *logos*, alla fattibilità della ortoprassi che si affida all'*ethos* della volontà, prendendo quest'ultima il sopravvento per sopravvivere nelle trasformazioni sociali in atto con cui la teologia deve confrontarsi. Si può così intravedere quel complesso d'inferiorità con cui subdolamente si vuole condizionare l'identità cattolica, alimentato da una crescente diffidenza e indifferenza verso tutto ciò che ha di ecclesiale e di ecclesiastico, a meno che la Chiesa non si adegui nella prassi a logiche mondane, addomesticando il suo cristico “paradosso”.

“Chiesa in uscita?” Mi chiedo. Ma quando mai siamo entrati, noi di oggi? Solo quando Cristo entra col suo Spirito, noi possiamo uscire come missionari. In Calabria di “Chiesa in uscita” si parlò già nel primo Congresso Cattolico del 1896 a Reggio Calabria e vari vescovi, come mons. Giorgio Elli a Squillace nel 1919, ne facevano coraggiosamente appello pastorale permanente. “Uscire” per “tornarvi” col popolo ridivenuto cristiano, dicevano. Altrimenti rischiamo di uscire solo fuori di testa, fuori da ogni *sensum Christi* e dalla *ratio Ecclesiae*, la quale prima ancora di essere Chiesa dei poveri, in uscita, dell'ambiente, ospedale da campo (mai senza quel dignitoso altare da campo, accanto, che ha onorato nel passato tanti intrepidi sacerdoti!), è una, santa, cattolica e apostolica. Quindi gerarchica, sacramentale, comunionale, escatologica. Perché non abbiamo più il vocabolario teologico e il coraggio apostolico di queste prerogative, sulle quali non pesano semplicemente anacronismi terminologici ma accettazione dei contenuti? Senza

queste convinzioni, ce ne accorgiamo, non regge neppure la liturgia eucaristica, che fa la Chiesa, *fons et culmen totius vitae ecclesiae*.

Siamo dunque chiamati a “dare carne al Vangelo”, e non solo idee, progetti, regole, pianificazioni trattati teologici. Più che “sognare”, preferiamo osservare ad occhi aperti, anche con questo saggio biblico consiglio: «osservate le vecchie strade e domandate loro quale è la via buona» (Ger 4).

C'è dunque una prassi cristiana che non scaturisce da razionalismi teologici, da conoscenze e novità rielaborate accademicamente, ma sgorga dalla roccia riposante del dogma, ieri come oggi, attuata dallo spirito di fede. Quale fede oltre la *fides qua creditur* e la *fides quae creditur*? Almeno fin quando restiamo viandanti su questa terra?

Oggi, è vero, sperimentiamo una fede non solo distaccata dalla ragione, ma pure dall'esistenza, dalla vita. L'esistenziale cristico resta solamente un concetto teologico, non antropologico, non sociologico, non biologico.

Oggi è la domanda ad essere in crisi. Rischiamo così di rispondere a domande non poste, non esistenti. Soprattutto il rischio delle risposte di tanti teologi è quello di fare della fede e del futuro del cristianesimo un postulato della loro mente e non un frutto della conversione che è opera della grazia e terreno di una autentica teologia. Manca l'umile raccordo con la *traditio* (collaudata) e spesso l'assenso della ragione alla verità rivelata. Già nella prima metà del secolo scorso Pàvel Evdkimov, brillante e lungimirante teologo ortodosso, scriveva: «Da ogni parte vengono rimessi in questione i fondamenti; numerosi teologi non sanno più bene in che cosa credono. A forza di demitizzare si svuota il cristianesimo del suo contenuto evangelico [...] La croce resta scandalo e follia e bisogna accettarla come espressione ineliminabile delle verità di fede nella storia». Poi cita un pensiero Serafino di Saroy, santo russo (1759-1833: «Con il pretesto di far “luce” ci siamo avventurati in un'oscurità di ignoranza tale che oggi troviamo inconcepibili le manifestazioni di Dio agli uomini che gli antichi concepivano come realtà note a tutti e per nulla estranee...» (*L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1983, pp. 27-28). La semplicità dei mistici è inchiodante!

C'è un riformismo oggi nella Chiesa quasi ossessivo, nevrotico, che non nasconde qualche massonica strategia. Riformare le parrocchie, riformare le curie, riformare i seminari, riformare la liturgia. Riforme certamente, in molti casi, necessarie e urgenti. Ma come? Partendo magari da un concetto “nuovo”, preconfezionato di parrocchia, curia, liturgia, ecc. Senza memoria e senza “questezza”? Questo riformismo potremmo paragonarlo ad una lavandaia pazza, nevrotica, eccentrica. Sfrega senza tregua, con acqua e sapone, il pezzo di tessuto che ha in mano. Senza fermarsi, sciacqua e risciacqua, aggiunge sapone, strofina ossessivamente, maniaca della “pulizia”, della pretesa di ritrovare il candore originario. Alla fine però si ritrova con una pezza sfilacciata, inservibile. Non l'ha

risciacquata, non l'ha stesa al sole, non le ha permesso di asciugarsi. Fughe in avanti o fughe indietro. Resta il nulla.

Recentemente l'arcivescovo di Torino, il teologo mons. Roberto Repole, ripensando giustamente e saggiamente sul modo di essere presenti ed esistere come comunità cristiana sul territorio, ha ribadito l'assoluta centralità di Gesù, consegnando tre criteri per essere Chiesa: l'ascolto della Parola, l'eucaristia, la fraternità. Sono i luoghi della fede, e che rendono credibile la nostra fede. Ha quindi acutamente puntualizzato: «Noi non attendiamo delle scelte o dei cambiamenti; noi facciamo delle scelte e dei cambiamenti per rimanere sempre meglio in attesa della venuta di nostro Signore Gesù Cristo. Noi siamo come in esilio, come afferma san Paolo (cf 2 Cor 5, 6); e viviamo in questo mondo da stranieri e pellegrini (cf 1 Pt 2, 11), come dice san Pietro. È l'attesa del Signore ed è il vivere di lui, sin da ora, che debbono rimanere il criterio di verifica permanente di tutte le nostre scelte. Senza questo, tutto ciò che chiamiamo pastorale rischia di essere vanità!» (*Quello che conta davvero*. Lettera pastorale sul futuro delle Chiese di Torino e Susa, 13 luglio 2023)

I cambiamenti nel cambiamento di epoca, postulati dai nostri interiori e intellettuali cambiamenti, possono assumere il provvido e benefico rinnovamento frutto della *metanoia* evangelica oppure un devastante decostruzionismo e riduzionismo nihilista e disumanizzante. Già san Vincenzo di Lerins, ricordiamo, affermava che il progresso della religione nella Chiesa è sempre un beneficio e non bisogna impedirlo. Ma precisava: «Bisognerà tuttavia stare bene attenti che si tratti di un vero progresso della fede e non di un cambiamento. Il vero progresso avviene mediante lo sviluppo interno. Il cambiamento invece si ha quando una dottrina si trasforma in un'altra» (*Primo Commonitorio*, cap. 23: PL 50, 667-668),

Una provocazione laica può essere calzante anche per noi: «Ci sono delle epoche nella storia in cui si può andare avanti soltanto tornando indietro. Sono le epoche di decadenza, nelle quali una civiltà che si credeva acquisita si viene disfacendo sotto i nostri occhi costernati. Quando un organismo va in putrefazione, non si può costruire niente tra i miasmi. Bisogna ricominciare da capo, tornare indietro e recuperare ciò che si è perduto. Perciò oggi il progresso può significare solo reazione. L'unico modo di essere progressisti è di essere reazionari» (dalla prefazione ad un saggio dello scrittore francese Jacques Ploncard d'Assac).

Il Direttore

ANTONIO CARAGLIU*

Dal marxismo al relativismo. Joseph Ratzinger: segno di contraddizione politicamente scorretto

Dopo la sua morte Benedetto XVI è stato destinatario di numerosi ed autorevoli apprezzamenti. Papa Francesco, in un'intervista rilasciata all'*Associated Press*, ha dichiarato «Ho perso un padre. Per me era una sicurezza». Il Card. Gerhard Müller lo ha definito «vero Dottore della Chiesa del tempo presente» e lo ha paragonato a Sant'Agostino, il Padre della Chiesa da lui prediletto. Il riconoscimento di virtù quali la bontà, la coerenza e la sapienza è stato generale; ciononostante è difficile ignorare il fatto che Joseph Ratzinger, per tutta la sua vita pubblica, sia stato anche bersaglio di un'ostilità pervicace e feroce.

A tal riguardo sono state ricordate le proteste contro l'invito del papa alla cerimonia di inaugurazione dell'anno accademico 2007-2008 dell'Università "La Sapienza" di Roma, le quali, come è noto, alla fine indussero la Santa Sede a declinare l'invito del Rettore. Ma è soprattutto dai giornalisti e dai teologi tedeschi che sono pervenuti attacchi oltremodo violenti, tali da convincere il papa emerito ad autorizzare la pubblicazione della raccolta degli scritti composti in seguito alla rinuncia al papato solo dopo la sua morte. «La furia dei circoli a me contrari in Germania è talmente forte che l'apparizione di ogni mia parola subito provoca da parte loro un vociare assassino. Voglio risparmiare questo a me stesso e alla cristianità». Ha scritto in una lettera, datata 13 gennaio 2021, inviata al teologo Elio Guerriero, curatore del suo libro postumo¹.

Benedetto XVI si riferiva a queste forme di sistematica aggressione morale quando, nella prima omelia come pontefice, aveva chiesto ai fedeli «pregate, per me, perché io non fugga, per paura, davanti ai lupi». Infatti, come ha spiegato al giornalista Peter Sewald, la vera minaccia per il ministero petrino e per la Chiesa viene «dalla dittatura universale di ideologie apparentemente umanistiche,

* Dedico questo scritto alla memoria della carissima Prof.ssa Loredana Bernobini (1947-2013), con la quale, ormai tanti anni orsono, condivisi la mia personale scoperta dell'interpretazione del marxismo di Joseph Ratzinger.

¹ BENEDETTO XVI, *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, a cura di Elio Guerriero e Georg Gänswein, Mondadori, Milano 2023, p. VIII.

contraddire le quali comporta l'esclusione dal consenso di base della società. Cento anni fa chiunque avrebbe ritenuto assurdo parlare di matrimonio omosessuale. Oggi coloro che vi si oppongono sono socialmente scomunicati. Lo stesso vale per l'aborto e la produzione di esseri umani in laboratorio. La società moderna intende formulare un credo anticristiano: chi lo contesta viene punito con la scomunica sociale»².

I pastori della pubblica opinione hanno più volte svilito simili giudizi, presentandoli come sintomo di “paura” ed “integralismo”. È significativo che tale caricaturale e menzognero ritratto mediatico abbia fatto il proprio ingresso in seguito alla critica di Ratzinger al marxismo. Una critica che, specialmente dopo il 1967, egli approfondisce alla luce della sua crescente rilevanza accademica, sociale e, non da ultimo, ecclesiale³. Il concetto di prassi marxista, infatti, incise – ed incide – sul concetto di ortoprassi e, attraverso questo, su quello di ortodossia. Allo stesso modo, l'applicazione di categorie di filosofia della storia di tenore hegeliano e marxista incise – ed incide – sull'interpretazione del Concilio Vaticano II.

Ritengo, quindi, sia utile fare una “messa a punto” dell'interpretazione teologica del marxismo di Ratzinger, alla luce delle numerose riflessioni sull'argomento che egli ha sviluppato per decenni in diversi scritti. Tale interpretazione ha un rimarchevole significato storico-biografico, in quanto ci consente di comprendere la natura di molti conflitti *intra* ed *extra* ecclesiali – ad oggi tutt'altro che sopiti – nei confronti dei quali egli prese posizione. Ma ha nondimeno un profondo spessore teorico, capace di rendere intellegibile lo spirito del nostro tempo e, perciò, più consapevoli e liberi noi stessi.

* * *

Ratzinger interpreta la filosofia marxista come la composizione della particolare concezione di tre aspetti fondamentali della condizione umana: il desiderio di libertà; il desiderio di comunione; la storia.

Egli rileva come il marxismo sia animato da un ideale anarchico ed autarchico di libertà, significativo di una pretesa di autoreddenzione che respinge sia Dio sia la ragione umana. Karl Marx e Friedrich Engels si riferiscono a tale ideale ne

² PETER SEWALD, *Benedetto XVI. Una vita*, traduzione di Giuliana Mancuso, Monica Manzella, Paola Rumi, Garzanti, Milano 2020, p. 1203.

³ «L'esistenzialismo andava a pezzi e la rivoluzione marxista si accendeva in tutta l'università, la scuoteva fin dalle fondamenta» (JOSEPH RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, Traduzione di Giuseppe Reguzzoni, San Paolo, Milano 1997, p. 103). «Sembrava che Marx avesse assunto il ruolo che nel XIII secolo aveva ricoperto il pensiero aristotelico, una filosofia precristiana (ossia “pagana”) da battezzare per riavvicinare l'una all'altra fede e ragione e porle in un rapporto corretto» (JOSEPH RATZINGER (1968), *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, traduzione di Gianni Francesconi, Queriniana, Brescia 2005, p. 10).

“L’ideologia tedesca” (1845-1846), laddove illustrano il sogno di libertà che la società comunista promette di realizzare: «fare oggi questo, domani quello, al mattino andare a caccia, al pomeriggio pescare, a sera dedicarsi all’allevamento del bestiame, dopo la cena discutere di quanto al momento avrò voglia». Commenta Ratzinger: «libertà significherebbe che la propria volontà sia l’unica norma del nostro fare e che essa possa volere tutto e abbia anche la possibilità di mettere in pratica tutto ciò che è voluto»⁴. La volontà eretta ad unica norma dell’agire viene trasfigurata in sovranità libera da qualsiasi legame con la ragione. Ma è il riferimento ad una ragione comune a tutti gli uomini che permette di pensare la reciproca tollerabilità delle libertà, ovvero la questione del *diritto* alla luce della *verità*.

Marx concepisce altresì la libertà come liberazione da ogni dipendenza. Scrive nei *Manoscritti economici e filosofici del 1844*: «Si dice che un essere è indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza». La liberazione da ogni dipendenza è la vera redenzione dell’uomo. Una redenzione che si realizza con il fare e non con l’attendere o col ricevere, in quanto, in ultima istanza, essa è liberazione dall’attesa di Dio⁵. Una liberazione in cui l’uomo prende il posto di Dio⁶.

Ratzinger riscontra il medesimo ideale anarchico ed autarchico di libertà sia nella filosofia di Jean Jacques Rousseau (1712-1778), il padre della modernità politica, sia nella filosofia di Friedrich Nietzsche (1844-1900): «Il concetto rous-souiano di natura è antimetafisico, legato al sogno della libertà totale, senza alcuna regola. Qualcosa di simile riemerge in Nietzsche, che contrappone l’ebbrezza dionisiaca all’ordine apollineo ed evoca così i contrasti originari della storia della religione: gli ordinamenti della ragione, simboleggiata da Apollo, corrompono la libera, illimitata ebbrezza della natura»⁷.

⁴ JOSEPH RATZINGER (1995), *Libertà e verità*, in *La via della fede. Saggi sull’etica cristiana nell’epoca presente*, Edizioni Ares, Milano 1996, p. 14.

⁵ JOSEPH RATZINGER (1977), *Redenzione: più di una formula?*, in *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia*, *Opera Omnia* vol. VI 2, 2015, pp. 372-374. Sul riconoscimento, distintivo del cristianesimo, della “grandezza solo penultima” dell’operare umano e del primato del “ricevere” si legga JOSEPH RATZINGER (1968), *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, traduzione di Gianni Francesconi, Queriniana, Brescia 2005, pp. 256-259.

⁶ Ivi, p. 380. Scrive Augusto Del Noce (1910–1989), la cui analisi del marxismo è profondamente affine rispetto a quella di Ratzinger: «Se si intende fissare il tratto primo della filosofia di Marx, filosofia cui è sempre rimasto fedele, penso che si dovrebbe cercarlo nel rifiuto di ogni dipendenza, dunque nell’estinzione della religione, in quanto Dio è l’immagine prima del “Signore”» (AUGUSTO DEL NOCE, *Cosa resta di Marx cent’anni dopo*, *Il Tempo*, 14 marzo 1983, in IDEM, *Filosofia politica e «cultura dei valori». Scritti su Il Tempo (1975-1990)*, a cura di Marco Brignone, Gangemi Editore spa, Roma 2020, p. 510).

⁷ JOSEPH RATZINGER (1995), *Libertà e verità*, cit., p. 20. Robert Spaemann (1927-2018), che Ratzinger cita quale fonte di questo rilievo, evidenzia che l’assenza di direzione teleologica nella

Nel XX secolo Jean Paul Sartre (1905-1980) declina lo stesso concetto di libertà in chiave esistenzialista: l'uomo, a differenza dell'animale, non ha alcuna natura, è solo libertà. Una libertà priva di direzione, di criterio, in definitiva, priva di verità⁸. Essa costituisce il perno logico della sintesi di esistenzialismo e marxismo che contraddistingue l'opera del *maître à penser* francese.

L'identificazione di una comune caratterizzazione della libertà in Rousseau, Marx, Nietzsche e Sartre, spiega come sia stata idealmente possibile la penetrazione tra rivoluzione marxista e rivoluzione sessuale che ha contraddistinto la “rivoluzione del '68”. Una rivoluzione che è stata oggetto di esame di uno degli ultimi e più contestati interventi pubblici di Ratzinger, *La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali* (2019), dove viene definita un «collasso spirituale», «inaudito, di un ordine di grandezza senza precedenti», esito di un «processo di dissoluzione della concezione cristiana della morale, da lungo tempo preparato»⁹.

Numerosi critici hanno imputato agli “appunti” del papa emerito confusione, mancanza di carità, distorsioni riconducibili a “pregiudizi” e “traumi esistenziali”. In soldoni, essi hanno presentato come frutto di un atteggiamento ottuso e moralistico una ricognizione delle ricadute morali del Sessantotto la cui causalità ideale è stata al centro della riflessione di Ratzinger per decenni. Il fatto è che qui, come in altre occasioni, il papa emerito ha toccato i nervi scoperti di un'ideologia della modernizzazione che pretende di dettare i criteri del vivere civile. La posta in gioco non era quella di un'ordinaria controversia accademica. La posta in gioco era – ed è – la legittimazione di una direzione intellettuale e morale delle coscienze contraria al cattolicesimo.

Come osserva Sergio Cotta (1920-2007), la rivoluzione del '68' rappresenta il mutamento della base materiale dell'alienazione nelle società opulente, con il passaggio dai “bisogni insoddisfatti” ai “desideri insoddisfatti”. Di qui il superamento del rigoroso economicismo proprio del marxismo ortodosso e l'appropriazione da parte degli intellettuali neomarxisti di nuove domande sociali, quali il divorzio, l'aborto e il riconoscimento dei diritti afferenti l'orientamento

natura-libertà dell'uomo implica un suo costitutivo antagonismo rispetto alla dimensione sociale e storica. La storia, a differenza del modello antropologico aristotelico, è concepita non come uno sviluppo della natura umana ma come un allontanamento da essa. Di qui l'impossibilità di attribuire alla natura il ruolo di ideale regolativo dei rapporti sociali. Il riferimento alla natura può solo determinare «la sconfessione e la distruzione critica di ogni determinata forma di realizzazione storico-politica dell'essere umano» (ROBERT SPAEMANN (1980), *Rousseau cittadino senza patria. Dalla polis alla natura*, prefazione di Sergio Belardinelli, traduzione e postfazione di Leonardo Allodi, Ares edizioni, Milano 2009, p. 40).

⁸ JOSEPH RATZINGER (1995), *Libertà e verità*, cit., p. 24.

⁹ BENEDETTO XVI, *La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali*, pubblicato in italiano sul sito del *Corriere della Sera* il 12 aprile 2019, ora in *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, a cura di Elio Guerriero e Georg Gänswein, Mondadori, Milano 2023, pp. 143-160.

sessuale e la determinazione del genere. La *rivoluzione dei costumi* promossa dal progressismo radical-borghese si affianca così alla *rivoluzione politica* teorizzata dal marxismo. La lotta alla “repressione dei desideri” si sovrappone alla lotta allo “sfruttamento del proletariato”¹⁰. Queste due forme di azione rivoluzionaria, motivate dallo stesso interesse alla secolarizzazione della società, affondano la propria comune radice filosofica nell’ideale anarchico ed autarchico di libertà identificato da Ratzinger. Di qui la *continuità logica* tra la sua critica al marxismo e la sua critica alla “dittatura del relativismo” che «lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»¹¹.

A queste due forme di quella che è, fondamentalmente, la medesima rivoluzione antropologica e spirituale corrispondono due distinte forme di autoritarismo.

Ratzinger evidenzia come nel marxismo l’autoritarismo totalitario trovi la propria legittimazione ultima nel *desiderio di comunione dell’uomo*, il quale si esprime nella rivendicazione di una *libertà indivisibile*, ovvero di una libertà uguale per tutti. Finché quest’ultima non verrà conquistata, ovvero finché non si affermerà il “regno della libertà”, nel quale «il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione per il libero sviluppo di tutti»¹², l’istanza dell’uguaglianza deve prevalere sui diritti individuali. Di qui il carattere peculiare della lotta per la libertà marxista, la quale si configura come lotta per una diversa struttura del mondo. Ma quale aspetto deve avere questa struttura? Quali mezzi sono necessari per la sua edificazione? Le strutture realizzate nei paesi comunisti non hanno certo mostrato di garantire quella libertà, più effettiva e radicale, in nome della quale sono stati sacrificati, spesso in modo sanguinoso, i diritti individuali. Così, innanzi alle smentite dei fatti, gli intellettuali, «ciechi, laddove si tratta delle creazioni del loro pensiero», si sono rifugiati nella devozione dell’uomo nuovo: «solo con un uomo nuovo, con uomini totalmente diversi, le promesse avrebbero potuto trovare attuazione»¹³. In forza di questo espediente mitologico il potere politico non solo conseguiva una sostanziale deresponsabilizzazione rispetto agli effetti del suo esercizio, ma assumeva altresì un’autorità pedagogica capace di esaltarne al massimo grado le virtualità totalitarie.

¹⁰ SERGIO COTTA, *Cattolici nel nostro tempo* (1982), in IDEM, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di Marco Stefano Birtolo – Angelo Pio Buffo – Angela Landolfi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 198-199. Si legga anche SERGIO COTTA, *La sessualità come mito politico* (1975), in IDEM, *Scritti storico-politici*, a cura di Marco Stefano Birtolo – Davide Galimberti – Angela Landolfi – Achille Zarlenga, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022, pp. 103-112.

¹¹ JOSEPH RATZINGER, *Omelia nella Messa pro eligendo Romano Pontifice*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 97 [2005], p. 687.

¹² KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 1848

¹³ JOSEPH RATZINGER (1995), *Libertà e verità*, cit., pp. 21-22

Che dire, tuttavia, delle democratiche società occidentali? Non si esercita forse in esse una forma, più condiscendente ma non meno totalizzante, di autoritarismo? «Non esiste forse la nuova oligarchia di coloro che determinano che cosa è moderno e progressista, che cosa deve pensare una persona illuminata?»¹⁴. Il relativismo, «che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie», di fatto asseconda e legittima un autoritarismo che, in nome dell'emancipazione, irretisce l'uomo in progetti di illuminata tecnologia sociale. È un dispotismo più subdolo, perché mascherato. È una «*dittatura di tolleranza apparente* che vuole mettere fuori gioco lo scandalo della fede liquidandolo come intollerante»¹⁵.

In uno dei suoi ultimi saggi, “Monoteismo e tolleranza” (2018), il papa emerito arriva addirittura ad identificare in questa peculiare dittatura il carattere distintivo dello stato moderno del mondo occidentale. Lo stato «si considera come un grande potere di tolleranza che rompe con le tradizioni stolte e prerazionali di tutte le religioni. Inoltre, con la sua radicale manipolazione dell'uomo e lo stravolgimento dei sessi attraverso l'ideologia gender, si contrappone in modo particolare al cristianesimo. Questa pretesa dittatoriale di aver sempre ragione da parte di un'apparente razionalità esige l'abbandono dell'antropologia cristiana e dello stile di vita che ne consegue, giudicato prerazionale.

L'intolleranza di questa apparente modernità nei confronti della fede cristiana ancora non si è trasformata in aperta persecuzione e tuttavia si presenta in modo sempre più autoritario, mirando a raggiungere, con una legislazione corrispondente, l'estinzione di ciò che è essenzialmente cristiano»¹⁶. Si tratta di osservazioni dirompenti, che mettono in discussione i presupposti ideologici di una filosofia politica talmente dominante da presentarsi come autoevidente. Il mite Ratzinger coglie, con una forza di penetrazione degna del suo Maestro Agostino, il conflitto tra il cristianesimo ed un laicismo che, sotto le vesti della neutralità dello stato, si impone come vera e propria religione secolare, che al primato di Dio sostituisce il primato della politica¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23

¹⁵ JOSEPH RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio. In colloquio con Peter Sewald*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2001, p. 415

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, a cura di Elio Guerriero e Georg Gänswein, Mondadori, Milano 2023, p. 33

¹⁷ Su questo tema si veda anche l'omelia tenuta il 26 novembre 1981 dal titolo “*Aspetti biblici del tema fede e politica*”, in JOSEPH RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, a cura di Elio Guerriero, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 142-146. Carlo Lottieri, sottoponendo a critica la teologia politica dello stato moderno, parla, con un linguaggio squisitamente filosofico, dell'esigenza di “riconoscere la dimensione metafisica dell'Altro”: «Se il processo al cuore della modernità ha progressivamente secolarizzato la società e sacralizzato il potere, quanti si oppongono a tale evoluzione sono allora chiamati a riconoscere la dimensione metafisica dell'Altro e, al tempo

Invero, l'affermazione di questa nuova forma di autoritarismo è il prodotto di un nichilismo le cui premesse erano già operanti nella filosofia della storia marxista.

Il marxismo concepisce la storia come un processo di liberazione determinato da leggi di natura economica riconducibili, in ultima istanza, alla “dialettica ostile” di due gruppi radicalmente antiteci: i capitalisti e il proletariato. Il conflitto è destinato ad un superamento ad opera di una rivoluzione in grado di riunificare l'umanità divisa in una società senza classi¹⁸. Quella rappresentata dalla filosofia della storia marxista è un'escatologia intramondana che vede come unico attore l'uomo e la sua *prassi*. Ma questa prassi si dimostra logicamente problematica, in quanto la sua direzione è determinata da necessità storiche che trascendono la libertà morale delle persone. Di qui la marginalizzazione dell'etica alla sfera del soggettivo, della vita privata. Nella vita pubblica l'etica non ha né senso né rilevanza¹⁹. La necessità di realizzare il fine ultimo, ovvero il superamento dell'alienazione in una società integralmente riconciliata, giustifica l'inevitabile produzione di vittime umane. Il gioco dialettico del progresso è un gioco crudele: l'uomo come singolo non conta nulla²⁰.

L'origine remota di questa visione escatologica e storicista è ravvisabile nella concezione teologica di Gioacchino da Fiore (1130-1202), dove «lo stesso Dio trinitario appare come principio di progresso della storia». L'abate calabrese, infatti, divide la storia in tre ere, corrispondenti alle tre persone della Trinità: l'era del Padre, l'era del Figlio e, infine, l'era dello Spirito Santo, che corrisponde al monachesimo, il quale è visto come un'anticipazione della *civitas Dei*. Rileva Ratzinger: «In questo modo l'utopia viene storicizzata e viene convertita ad uno scopo storico su cui puntare attivamente. Per quanto le affermazioni di Gioacchino siano legate al monachesimo medievale, strutturalmente si apre in esse la via a Hegel e a Marx. Ossia: la storia è un processo in marcia verso il futuro, in

stesso, a operare una de-mitizzazione dell'ordine legale» (CARLO LOTTIERI, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 165)

¹⁸ JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Il tempo e la storia. Il senso del nostro viaggio*, Traduzione a cura di Anna Maria Foli, Piemme, Milano 2017, pp. 58-59; pp. 82-83

¹⁹ JOSEPH RATZINGER, *Libertà e liberazione. La visione antropologica dell'istruzione “Libertatis conscientia”* (1986), in IDEM, *Chiesa, ecumenismo e politica*, cit., p. 239

²⁰ JOSEPH RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Traduzione a cura di Giulio Colombi, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, p. 236. Rileva Augusto Del Noce su questo aspetto duplice del marxismo: «Il marxismo è il maggior tentativo di sintesi degli opposti che mai si sia presentato nella storia del pensiero. Il massimo dell'utopia vi coesiste col massimo del realismo politico, nel senso che questo termine viene usato per Macchiavelli, ma portato alle conseguenze estreme per cui l'etica viene risolta nella politica» (AUGUSTO DEL NOCE, *Si specchia nell'Occidente l'ateismo sovietico*, Il Tempo, 4 giugno 1983, in IDEM, *Filosofia politica e «cultura dei valori»*. *Scritti su Il Tempo (1975-1990)*, cit., p. 524.

cui l'uomo lavora attivamente alla sua salvezza, che non si riconosce dalla pura logica del tempo presente, ma viene garantita dalla logica della storia»²¹.

Il marxismo, sostanzialmente, rovescia il profetismo della tradizione giudeo-cristiana in un profetismo senza Dio, chiuso alla trascendenza, che strumentalizza «per fini politici le energie religiose dell'uomo, indirizzandole verso una speranza solo terrena che è il capovolgimento della tensione cristiana verso la vita eterna»²².

A seguito del crollo dell'URSS questo aspetto escatologico del marxismo originario è definitivamente tramontato. È rimasta l'eredità della sua prospettiva immanentistica e secolarizzata. È rimasta l'idea di un progresso battezzato dalla scienza in nome del quale bilanciare e relativizzare la fede ed i principi etici.

* * *

La convinzione, diffusa tra la cosiddetta intelligenza, che il marxismo costituisca l'avanguardia del pensiero moderno ha sovente motivato una rappresentazione di Joseph Ratzinger come teologo tradizionalista e antimoderno, a tratti reazionario. Negli ultimi trenta-quarant'anni altre forme di umanitarismo progressista, consacrate da altre incarnazioni della Scienza, hanno sostituito il marxismo in questo ruolo di avanguardia e hanno motivato giudizi dello stesso tenore.

È noto come il rapporto tra la ragione e la fede sia al centro della riflessione teologica di Ratzinger. La consapevolezza della sua rilevanza è stata tale che Benedetto XVI ne ha fatto un chiaro riferimento nel suo Testamento spirituale, datato 29 agosto 2006 e reso pubblico il giorno della sua morte, il 31 dicembre 2022. Qui egli scrive: «Spesso sembra che la scienza – le scienze naturali da un lato e la ricerca storica (in particolare l'esegesi della Sacra Scrittura) dall'altro – siano in grado di offrire risultati inconfutabili in contrasto con la fede cattolica. Ho vissuto le trasformazioni delle scienze naturali sin da tempi lontani e ho potuto constatare come, al contrario, siano svanite apparenti certezze contro la fede, dimostrandosi essere non scienza, ma interpretazioni filosofiche solo apparentemente spettanti alla scienza; così come, d'altronde, è nel dialogo con le

²¹ JOSEPH RATZINGER, *Escatologia e utopia*, in IDEM, *Chiesa, ecumenismo e politica*, cit., p. 235. Peter Sewald nella sua biografia di Benedetto XVI ravvisa un'analogia significativa tra la lotta ingaggiata da Bonaventura contro i frati spirituali e gioachimiti e quella sostenuta da Ratzinger nei confronti di un certo orientamento della teologia della liberazione (PETER SEWALD, *Benedetto XVI. Una vita*, cit., p. 758). Sulla visione agostiniana della storia di Benedetto XVI si legga ROBERTO PERTICI, *Benedetto e la storia*, in <http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2023/01/17/ratzinger-moderno-agostino-come-leggere-la-storia-alla-luce-della-vita-etera/>

²² VITTORIO MESSORI – JOSEPH RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, p. 201.

scienze naturali che anche la fede ha imparato a comprendere meglio il limite della portata delle sue affermazioni, e dunque la sua specificità»²³.

Un aspetto spiccatamente moderno della teologia di Joseph Ratzinger è ravvisabile proprio nel suo confronto epistemologicamente avvertito col metodo razionale e sperimentale delle scienze moderne. In questo confronto Ratzinger ha, con estrema acutezza, realizzato quel reciproco discernimento, quella reciproca purificazione tra fede e ragione che è, da ultimo, ontologicamente fondata nel rapporto creaturale tra ragione umana e Ragione creatrice²⁴.

Ma vi è un altro aspetto fondamentale della sua riflessione teologica nel quale questa “sana modernità” emerge: quello della determinazione del rapporto tra fede, diritto e verità. Al riguardo è significativo, per chiarezza e forza di sintesi, il seguente brano, tratto dal Discorso alla Curia Romana tenuto in occasione del Natale, il 22 dicembre 2005: «Se la libertà di religione viene considerata come espressione dell’incapacità dell’uomo di trovare la verità e di conseguenza diventa canonizzazione del relativismo, allora essa da necessità sociale e storica è elevata in modo improprio a livello metafisico ed è così privata del suo vero senso, con la conseguenza di non poter essere accettata da colui che crede che l’uomo è capace di conoscere la verità di Dio e, in base alla dignità interiore della verità, è legato a tale conoscenza. Una cosa completamente diversa è invece il considerare la libertà di religione come una necessità derivante dalla convivenza umana, anzi come una conseguenza intrinseca della verità che non può essere imposta dall’esterno, ma deve essere fatta propria dall’uomo solo mediante il processo di convincimento. Il Concilio Vaticano II, riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno, ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa».

Benedetto XVI ci richiama ad un paradigma di libertà diverso rispetto a quello autarchico e anarchico proprio della tradizione marxista e, in generale, giacobina. Si tratta di una libertà giuridica, inserita nella realtà della convivenza umana e che secondo la logica di questa convivenza si struttura. È una libertà che non disgrega la verità nel relativismo, ma che della verità è una conseguenza intrinseca, in quanto l’unica forza che è adatta alla verità, è quella del convincimento, non quella coattiva dello stato.

In tempi come i nostri, nei quali la Scienza decretata dallo Stato è un politicamente corretto che è l’altra faccia del relativismo si fanno strumenti di un’irregimentazione sociale sempre più snervante e prepotente, la riflessione di Joseph

²³ BENEDETTO XVI, *Il mio testamento spirituale*, in <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/elezione/documents/testamento-spirituale-bxvi.html>

²⁴ ANTONIO CARAGLIU, *Joseph Ratzinger teologo. Non “modernista” ma moderno*, in <http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2018/01/04/joseph-ratzinger-teologo-non-modernista-moderno/>

Ratzinger suona come un monito fuori dal coro: un segno di contraddizione politicamente scorretto.

STEFANO CARUSI*

Lo Stato pontificio e i corpi intermedi**

In fondo l'idea centrale, che vedremo nella sua applicazione pratica nella storia dell'amministrazione degli Stati Pontifici, è quella che già Aristotele e San Tommaso avevano illustrato: non si applica un'idea alla realtà stravolgendo quest'ultima pur di mantenere intatta l'idea preconcepita, ma si legge la realtà che a noi si presenta – e che un Altro da noi ha creato con le sue regole – e solo poi si cerca il miglior sistema di governarla, indirizzandola verso il suo bene obiettivo. È così che i due grandi pensatori, pur con quella preferenza per la monarchia che San Tommaso giustifica dicendo che è quella che più assomiglia al governo divino, non assolutizzano nessun modello amministrativo, ma ci dicono che la forma monarchica, aristocratica o democratica possono essere tutte e tre buone, purché rispondano all'indole e alla tradizione dei popoli governati. Di più, quegli adattamenti amministrativi stratificatisi nel tempo, adattandosi alla diversità delle realtà, possono essere spesso una ricchezza da mantenere. In altri termini ci sono popoli e territori che vanno governati in maniera diversa perché – semplicemente – sono diversi. Non esiste un modello unico di governo da riprodurre in serie, esistono popoli, storie, territori, culture. Non si calano sistemi, si costatano realtà.

Vi è poi nello stato anche un genere di sostegno al governante, e al contempo di limite, costituito da quelle realtà sociali che naturalmente sono parte dell'insieme e come tali sono da rispettare. Si tratta di quelle entità che sono come le membra di un corpo che il capo non può recidere senza grave danno per il benessere di tutto l'organismo, entità che non si sostituiscono al capo, ma che il capo non può sopprimere o modificare a capriccio perché non le inventa lui, le constatata o al limite ne favorisce la nascita, lasciando che le inclinazioni di natura prosperino. Sono i “corpi intermedi”.

Come la Chiesa dispiegò la sua millenaria saggezza nell'amministrare quei territori ad essa sottomessi anche “*in temporalibus*” e quali furono alcune applicazioni

* Presbitero, Superiore della Comunità “San Gregorio Magno”, Assistente Spirituale dell'Associazione San Michele Arcangelo di Perugia.

** Per gentile concessione dell'Autore. Articolo pubblicato sul sito [Disputationes theologicae](#).

pratiche del descritto principio è l'oggetto di questo studio. Senza la pretesa d'essere esaustivi, ma con quella di fornire alcuni spunti di riflessione ed avendo ben chiaro che quanto proposto presuppone preliminarmente la sconfitta dell'odierna apostasia.

I frutti di buon governo, di ricchezza, di fioritura del sapere e delle arti nello Stato Pontificio non hanno bisogno di spiegazioni per chiunque non sia digiuno di storia, una delle cause di tanta prosperità è anche da individuare nell'esercizio mediato della sovranità. Un'impostazione profondamente lontana dalla divinizzazione assoluta dello Stato e della legge positiva e dall'uniformizzazione assoluta del globalismo d'oggi. Per capire nel concreto la distanza che separa questi due mondi, concentreremo lo sguardo su tre aspetti: il primo sarà il rapporto tra autorità centrale e territorio, esigenza di unità intorno al governante e rispetto delle peculiarità e delle autonomie dei governati, riuniti a loro volta in altre società non da fagocitare o dissolvere, ma da rispettare. Il secondo punto riguarda l'aspetto economico della concezione della proprietà terriera e del suo utilizzo a pro della prosperità dello Stato e tutelando i poveri al contempo. Aldilà della concezione certamente datata, che vedeva la ricchezza prevalentemente nella terra, l'occhio attento e non ideologizzato saprà scorgere quale fosse l'impostazione economica da dare ad un ordinamento che cerchi di osservare la giustizia e la carità, nella legittima ricerca del benessere anche economico, ma senza affamare i poveri. Il terzo punto si concentra sull'opera di aggregazione ed assistenza effettuata dai ceti di mestiere e dalle confraternite, che univano ed organizzavano gli strati della società intorno a compiti ben precisi e incarnati sul territorio, così da essere un vero ed efficace collante per la società, occupandosi di tutti.

Le premesse storiche

Nel corso dei secoli V-VII d. C., dopo lo spostamento della sede imperiale a Costantinopoli e il progressivo trasferimento dell'aristocrazia senatoria sul Bosforo, Roma si presentava come una cadente città di provincia; salvo l'esempio di Giustiniano, il disinteresse degli imperatori era tale da allarmare i contemporanei; le uniche autorità a preoccuparsi delle sorti della città erano i Vescovi dell'Urbe, che per il loro prestigio avevano assunto un ruolo catalizzatore¹.

L'intervento dei pontefici andava spesso a colmare le latitanze imperiali, al punto che il rifornimento di derrate della Città, l'Annona, andò a gravare sui

¹ G. ARNALDI, *Le origini del Patrimonio di S. Pietro*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino, v. VII, t. II, pp. 15 e ss. Funzionari bizantini furono presenti a Roma fino al secolo VIII, ma la loro effettiva influenza nella politica cittadina fu marginale: cfr. O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, in *Storia di Roma* (ed. Istituto di Studi Romani), Bologna 1941, v. IX.

granai della Chiesa; il tradizionale ruolo di assistenza ai poveri si confondeva così con i compiti che il potere civile non era in grado di assolvere².

I Vescovi romani, nonostante svolgessero effettive funzioni di governo, costantemente ribadirono la propria fedeltà all'Imperatore, al punto di implorarlo, spesso veementemente, di occuparsi con maggiore sollecitudine dell'Occidente e Gregorio Magno, nel 593, “denunciò con angoscia il vuoto lasciato dal Senato”³.

Nel corso della prima metà dell'VIII secolo la situazione cominciò a prospettarsi insostenibile: i Longobardi di Astolfo minacciavano Roma, nel completo disinteresse di Bisanzio, peraltro effettivamente impotente [...]. Nel 756 Pipino III il Breve, Re dei Franchi, al termine della vittoriosa campagna d'Italia, donava i territori invasi dai Longobardi al Principe degli Apostoli, «a S. Pietro e per lui al Pontefice regnante e ai suoi successori in perpetuo»⁴. Presso la Confessione di San Pietro furono depositati il documento (*donatio*) e le “*claves portarum civitatum*”⁵: con l'atto si provava l'avvenuta consegna. Carlo Magno, confermando la donazione paterna, menzionava il confine settentrionale dei territori donati, da Luni nella Toscana settentrionale (“*Luni cum Corsica*”) a Monselice passando per Parma e Reggio, consegnava al Pontefice un vasta porzione dell'Italia che includeva, oltre il Centro-Italia e il Meridione con le tre isole maggiori del Tirreno, anche Venezia e l'Istria; ma la questione dei confini, soprattutto quelli nord-orientali, ha suscitato in passato fra i giuristi, oggi fra gli storici, polemiche non ancora sopite⁶.

L'assenso imperiale alla donazione fu ribadito da Ludovico il Pio nell'817 e dal *Privilegium* di Ottone I nel 962; anche l'Imperatore Enrico II nel 1020 confermò l'operato dei suoi predecessori. Se dubbi possono essere sollevati sulla facoltà di donare territori bizantini da parte dei primi re Franchi, altrettanto non può dirsi per gli ultimi esempi⁷.

² Ivi, p. 38 e ss.; per la gestione dei patrimoni ecclesiastici cfr. V. RECCHIA, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978.

³ Ivi, p. 16. Anche in seguito i Papi, salvo “l'eccezione vistosa di Gregorio III, erano stati sempre attentissimi nel procurare che la difesa dell'ortodossia e la stessa esigenza del contenimento dei longobardi non pregiudicassero una linea di assoluto lealismo [verso l'Impero]”. Ivi, p. 114.

⁴ Ivi, pp. 119, 120.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Per la complessa questione dei confini cfr. ARNALDI, *op. cit.*, pp. 127 e ss. I testi delle donazioni sono in A. THEINER, *Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis, recueil de documents pour servir à l'histoire du gouvernement temporel des Etats du Saint-Siège extraits des archives secrètes du Vatican*, Rome 1861.

⁷ Sussistono dubbi fra gli studiosi in merito alla legittimità del gesto di Pipino; secondo alcuni egli non avrebbe avuto potestà riconosciuta sulle terre donate, formalmente ancora bizantine, come non l'aveva Carlo nel 781. Quest'ultimo, dopo l'incoronazione imperiale dell'800, vide

Lo Stato Pontificio andava lentamente delineandosi in una situazione di grande incertezza e instabilità, i pontefici si trovavano di fronte un territorio che usciva dalle rovine delle invasioni barbariche e dal disinteresse dei Bizantini (e per il quale si prospettava una lunga latitanza degli imperatori germanici). Ad aggravare la situazione si aggiunsero nel corso dei secoli IX e X le incursioni dei Saraceni (870, 910) dalla loro base sul Garigliano e le invasioni degli Ungari dal Settentrione (927, 937, 942), avvenimenti che furono alla base del fenomeno dell'incastellamento in tutta la campagna romana. Ma laddove possibile i Papi cercarono costantemente di mantenere il tessuto cittadino romano, favorendo così quell'impulso comunale che segnerà la grande fioritura del Medioevo in Italia centrale.

Durante i secoli XI-XIII si assisté al diffuso sorgere delle autonomie comunali, i cui statuti ebbero quasi sempre il sopravvento sugli ordinamenti feudali. Giova rammentare che la tradizione urbanocentrica dell'Italia non era mai venuta meno e la densità di sedi vescovili, quindi di città, era particolarmente alta proprio nell'Italia centrale⁸. Nel periodo in questione i Papi non hanno il pieno controllo del territorio e, grazie all'esercizio di una «autorità mediata attraverso comunità e istituzioni giuridiche che insistono, a loro volta, sul territorio e che hanno col potere centrale (...) rapporti molto diversificati implicanti comunque una qualche misura di bilateralità»⁹, i Comuni prosperano e si innesca «un processo di ricostruzione di una territorialità imperniata sulla città, che non ha precisi termini di paragone nelle altre aree d'Europa»¹⁰.

Il consolidamento dello Stato ecclesiastico vedrà, per citare esempi significativi, l'impegno di Gregorio VII, la risolutezza di Innocenzo III e di Bonifacio VIII, «ma gli Stati cittadini – si constata – sono piuttosto inglobati negli stati regionali che non sussunti e trasformati; gli ordinamenti territoriali di comunità di valle, di centri minori, di signorie territoriali sono rispettati da un potere politico centrale che ha un atteggiamento costatativo nei confronti delle istituzioni assise sul territorio, prende atto della loro esistenza, ne assume la tutela (“il sovrano tutore”»¹¹. Nel processo di rafforzamento degli Stati regionali non si sconvolge la geografia politica preesistente, ma la si rispetta e le si riconosce una funzione fondamentale, rispettando quell'idea di sovranità tipica del Medioevo, che cede ai “corpi intermedi” ampi poteri: «nello Stato Pontificio la territorialità

riconosciuta la propria potestà sull'Occidente da parte del collega bizantino solo nell'812. Per comodità si è dato l'appellativo di *Re* anche a coloro che erano piuttosto delle guide di popoli.

⁸ G.M. VARANINI, *L'organizzazione del territorio in Italia: aspetti e problemi*, in *La Società Medievale*, a cura di S. Collodo e G. Pinto, Bologna 1999, pp. 135 e ss.

⁹ Ivi, p. 161.

¹⁰ Ivi, p. 162.

¹¹ Ivi, p. 168.

delle città soggette (soggette ma ancora e sempre capitali provinciali, con larghe competenze in ambito giurisdizionale e fiscale) mantiene un peso molto rilevante, destinato a perdurare per molti aspetti sino alla fine dell’Ancien Régime»¹².

Nel 1309 ha inizio per la Chiesa il periodo della “cattività avignonese”. I Papi nella residenza coatta di Avignone devono sottostare alla pesante tutela della monarchia francese. Nelle maggiori città dell’Italia papale, sull’onda di una prassi diffusa, a profittare della situazione saranno alcune famiglie. I domini pontifici vedranno la fioritura di un numero straordinario di Signorie che a vario titolo governeranno su territori di media estensione, improvvisandosi despoti di provincia o protestandosi, in ricerca di legittimazione, feudatari della Santa Sede. L’epoca signorile vedrà l’exasperazione dell’orgoglio delle città egemoni; la fiera dei Comuni aveva dilagato nei secoli precedenti grazie alla tolleranza dei Pontefici, ora quei capoluoghi dall’esteso contado, che avevano eretto austeri Palazzi Civici per le proprie piazze e svettanti campanili per le proprie Cattedrali, si sentivano capitali a tutti gli effetti, seconde solo all’Urbe, alla quale riconoscevano, in ambito temporale, un primato quasi più d’onore che di fatto.

Nel 1353 giungeva nelle terre della Chiesa il cardinale Egidio d’Albornoz come legato e vicario generale di Innocenzo IV; il compito del porporato era di ricondurre all’obbedienza città e istituzioni che avevano eccessivamente abusato della lontananza dei Papi; nell’arco di due anni il legato riuscì nella straordinaria opera di portare al riconoscimento della supremazia pontificia nel Patrimonio toscano, nel Ducato di Spoleto e nella Marca. Grande merito dell’Albornoz e causa del suo rapido successo fu «un atteggiamento privo di rigidità dottrinali. Non esisteva un modello fisso di subordinazione comunale»¹³.

Nella primavera 1357 il Cardinale volle la promulgazione delle *Constitutiones Aegidianae*, «rimaste in vigore, almeno in parte, nello Stato della Chiesa sino al 1816»¹⁴, il cui spirito avrebbe permeato tutti i futuri rapporti tra potere centrale e istituzioni periferiche. Le *Constitutiones* codificarono un modello d’ordinamento amministrativo che, nel lungo termine, avrebbe dato frutti abbondanti; il Cardinale non volle interferire nelle varie forme di governo locale con le quali si imbatteva; in assenza di precisi divieti o controindicazioni le differenziazioni, specie se derivanti da tradizioni specifiche, non erano viste come elemento d’intralcio al consolidamento dello Stato.

¹² Ivi, p. 169.

¹³ D. WALEY, *Lo stato papale dal periodo feudale a Martino V*, cit., p. 295.

¹⁴ E. SARACCO PREVIDI, *Descriptio Marchiae Anconitanae, Dep. di Storia patria per le Marche*, Ancona 2000, p. XXI; per l’opera del cardinale d’Albornoz cfr. anche P. COLLIVA, *Il Cardinale Albornoz, lo stato della Chiesa, le Constitutiones Aegidianae (1353-1357)*, Bologna 1977, con in appendice il testo volgare delle costituzioni di Fano dal ms Vat. Lat. 3939, Bologna 1977.

Leggendo il testo, si constata che le «*laudabiles et antique consuetudines*»¹⁵ vennero affiancate alla legislazione albornoziana, a patto che non fossero «*a jure prohibite*»¹⁶. Allo stesso modo gli «*statuta ordinamenta, decreta aut municipales lege*»¹⁷ furono accolti di buon grado, a patto che non fossero «*contra libertatem ecclesiasticam vel contra constitutiones generales nostras*»¹⁸.

Veniva sanzionato il principio del rispetto degli usi locali e delle tradizioni, alla condizione che non andassero a ledere i diritti della Chiesa.

Per quel che concerne l'organizzazione interna dei comuni, va notato che è pressoché impossibile fornire un quadro unitario della situazione nei domini pontifici, proprio in virtù della prassi suesposta, perché le realtà amministrative, lungi dall'essere imposte dall'alto, si forgiarono a seconda delle caratteristiche geografiche e insediative, e variarono a seconda dei momenti storici; si avevano forme di democrazia diretta, di governo aristocratico, di partecipazione mista "borghese" e nobiliare, di legislazione antimagnatizia con l'esclusione della nobiltà dalle magistrature o, più tardi, di tipo podestarile.

Dal XIII secolo in poi assunsero potere sempre più rilevante le Arti, associazioni che raggruppavano i membri dei mestieri e che difendevano i propri interessi in ambito legislativo e fiscale¹⁹. Il diritto consuetudinario venne ad avere la sua codificazione all'interno delle società comunali con ordinamenti che tutelavano le diverse componenti sociali attraverso un sistema corporativo e che curavano gli interessi delle popolazioni del contado attraverso una capillare rappresentanza territoriale²⁰.

Molti comuni avevano, nel XIV secolo, conosciuto esiti signorili, in virtù dei quali si era instaurato nelle città e nei territori soggetti un regime monocratico, che faceva capo ad una famiglia; anche in questi casi l'Albornoz aveva accettato lo status quo, limitandosi ad esigere atti di sottomissione più formale che reale. Sul termine del XV secolo la spinta signorile si andava esaurendo e iniziava, per la Santa Sede, il lungo capitolo della recupero dei territori infeudati, del passaggio delle città, dal dominio mediato del signore locale, allo status di città *immediate subiectae* ovvero direttamente dipendenti dalla Sede Romana. Anche in questo caso, con una politica inveterata, il potere centrale non ardiva e non voleva

¹⁵ P. SELLA, *Costituzioni Egidiane dell'anno MCCCLVII*, Roma 1912, pp. 233 e ss.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, e pp. 84 e ss.

¹⁸ *Ibidem*. Per un approfondimento della questione cfr. COLLIVA, *op. cit.*

¹⁹ J. C. MAIRE VIGUEUR, *Comuni e Signorie in Umbria, Marche, Lazio*, in *Storia d'Italia*, cit., *I comuni nel periodo consolare e podestarile*, pp. 383 ss.

²⁰ *Ivi*, pp. 383-384.

soggiogare le comunità dello Stato, che nei secoli avevano dato prova di straordinaria capacità di autogoverno, senza eccessive turbolenze²¹.

Con le città, il ritorno al diretto dominio pontificio si concordava ma non si imponeva; nel caso di Urbino si sarebbe atteso per decenni²². Nel contempo si garantiva rispetto per le consuetudini e le autonomie, si tutelavano le leggi locali e si concedeva facoltà di promulgarne di nuove, si riconosceva il diritto di determinare autonomamente la composizione del ceto dirigente, al momento della devoluzione e negli anni a venire²³. La prospettiva era di lasciare che i centri maggiori continuassero ad esercitare il ruolo di capitali del proprio territorio; in taluni casi la Santa Sede giunse a concedere il mantenimento del titolo di “Stato”; spesso tale riconoscimento si protrasse fino alla caduta del potere temporale dei Papi, a dimostrazione che la larghezza delle concessioni non era un imperativo dettato dalle contingenze, ma una vera e propria linea d’intervento²⁴. Si prendeva atto dell’esistenza di un insieme di stati minori, la cui sopravvivenza era garantita all’interno di una compagine più ampia, in cambio si chiedeva ai beneficiati il riconoscimento dell’assolutezza del potere temporale, che va letto non nel senso dell’assolutismo regio dell’età moderna come negli stati protestanti o nella Francia di Luigi XIV, ma piuttosto nel senso medievale di *summa legibusque soluta potestas* del Pontefice, per cui il Governante, vedendo le cose dall’alto deve amministrare in vista del vero bene comune e proprio per questo non è tenuto al pedissequo e legalista rispetto di ogni norma giuridica. Egli non è sottomesso alle leggi positive (è appunto *absolutus*, ovvero “sciolto”, “libero”), piuttosto le adatta o le corregge laddove sono d’intralcio al bene, le applica appunto *ad mentem legislatoris*, avendo nella legge naturale e rivelata o nel diritto consuetudinario i limiti al suo potere regio.

Nell’ottica di uno “Stato di Stati”, Roma non era città dominante se non per il richiamo spirituale e perché residenza del sovrano (niente di simile si poteva riscontrare in Europa, ma neanche nella Repubblica di Venezia, nello Stato fiorentino o nel Ducato di Milano)²⁵.

²¹ B. G. ZENOBI, “Le ben regolate città”, *modelli politici nel governo delle periferie pontificie in età moderna*, Roma 1994, pp. 14-16 e 45-49.

²² La devoluzione del Ducato d’Urbino avverrà solo nel 1631. Cfr. ZENOBI, *op. cit.*, p. 95.

²³ Ivi, p. 238.

²⁴ Si veda ad esempio il caso di Camerino al quale anche dopo la devoluzione del Ducato e il passaggio a sede di Delegazione Pontificia fu riconosciuto il titolo di *Stato, Città e Ducato*, cfr. P. SAVINI, *Storia della Città di Camerino*, Camerino 1895, *passim*. L’uso di tale dicitura è frequentissimo nei documenti d’archivio cittadini e nell’uso generale almeno fino all’avvento della Rivoluzione francese, dall’epoca della Restaurazione in poi le menzioni si fanno più rare.

²⁵ B. G. ZENOBI, *op. cit.*, p. 6.

Il potere centrale si limiterà ad inviare nella periferia dei rappresentanti, ma terrà sempre distinti gli ambiti di intervento, non solo nei confronti delle magistrature cittadine, ma anche riguardo i poteri religiosi locali; laddove il Pontefice inviasse Cardinali legati o Prelati governatori, si evitarono sempre sovrapposizioni con l'autorità vescovile del luogo; nello "Stato del Papa", il Vescovo aveva funzioni pastorali, mentre le occupazioni temporali erano appannaggio dei legati pontifici²⁶.

Tra potere centrale e periferia si stringevano patti, per cui i "governatori" inviati e gli organismi cittadini collaboravano al buongoverno della cosa pubblica, nel reciproco rispetto dei ruoli; il "governatore" non era un plenipotenziario (ricorsi alla Sacra Consulta o alla Congregazione del Buon Governo nei loro confronti saranno frequentissimi)²⁷ e i magistrati comunali non erano dei dispotici oligarchi; si creava piuttosto nei capoluoghi una sorta di diarchia che cercasse di garantire da eccessi e soprusi.

La libertà cittadina si fondava su governi locali i cui membri venivano scelti, al mutare dei luoghi e dei tempi, da famiglie aristocratiche del territorio o da tutta la popolazione urbana con diritto di cittadinanza, dai capitani delle arti o da tutte le tre categorie menzionate; in alcuni casi il governo locale era affidato ai maggiori, a volte con esclusione della nobiltà feudale, in altri frangenti erano ammessi alle magistrature anche coloro che si occupavano delle "arti meccaniche", o quanti praticavano l'agricoltura in fondi di proprietà²⁸.

Il modello che avrà maggior diffusione sarà quello patriziale, i magistrati venivano eletti o sorteggiati da un nucleo di famiglie ascritte in appositi registri, esso costituirà un corpo aperto e i nuovi ammessi saranno spesso cooptati secondo uno "*ius proprium*", in completa autonomia rispetto al sovrano, che si limiterà spesso a ratificare le norme degli Statuti Civici. Nei consigli erano rappresentate le Associazioni di mestiere, come continuavano ad avere voce in capitolo le comunità del contado e, in caso di eventi straordinari anche i capi degli ordini religiosi, interpellati come persone di saggezza ed esperienza²⁹.

Grazie a questa elasticità la Santa Sede, nel corso di due secoli (XV-XVI), riuscì in una impresa apparentemente disperata, il recupero di un territorio soggetto a riottose città; progetto sicuramente più arduo che altrove, essendo l'autorità centrale priva di una continuità dinastica e di indirizzi familiari, il Papato è

²⁶ «Salvo temporanee e rarissime supplenze interinali o speciali attribuzioni di poteri commissariali affidati eccezionalmente ai titolari del governo spirituale delle diocesi [...] immediatamente reperibili [...] e ben informati degli affari locali». Ivi, p. 6.

²⁷ Ivi, pp. 47-48.

²⁸ Ivi, pp. 197 e ss.

²⁹ P. SAVINI, op. cit., p. 180.

carica elettiva, avendo il pontefice una corte, la Curia Romana, cosmopolita e variegata, e, fattore estremamente influente, non disponendo il sovrano «in toto, come negli stati protestanti, del patrimonio ecclesiastico»³⁰. Quest'ultimo nell'universo cattolico era sottoposto a norme consuetudinarie stratificate, che vedevano una selva di istituzioni proprietarie, oscillanti dalle confraternite agli ordini possidenti, dalle mense vescovili ai benefici parrocchiali, dai canonicati alle cappellanie. Si rendeva pertanto impossibile, se mai qualcuno l'avesse pensato, indirizzare lo sfruttamento economico di quel capitale in funzione del rafforzamento del vertice dello Stato, come invece avveniva in età moderna tra i principi protestanti, i quali avevano incamerato i beni ecclesiastici, gestendoli in maniera autocratica.

Tanto più difficoltosa si prospettava l'opera, tanto la pazienza e la lungimiranza dei Pontefici si rivelarono fruttuose: azioni di forza, che avrebbero indebolito e spossato quelle città, che invece costituivano il nerbo e la ricchezza dello Stato, furono limitate o pressoché bandite; si diede largo spazio all'autodeterminazione locale, nella coscienza che nessuno avrebbe potuto amministrare meglio un territorio, che andava dalle paludi pontine a quelle ferraresi, dalle selve della Tuscia alle feraci colline della Marca, da Benevento ad Avignone, se non le forze locali, che avevano prosperato sulla base di rapporti ed usi più che secolari.

A tanta attenzione nel trattare i propri sudditi arrise una stagione di ricchezza e prosperità, in cui i vantaggi si moltiplicarono per i governati e per i governanti: Montaigne, Montesquieu, Goethe si meravigliavano del fitto reticolo urbano delle province pontificie, oltre cento città, metà delle quali con una sede vescovile anteriore al Mille, della presenza di una “seconda città” del pari di Bologna, dell'autosufficienza delle comunità locali «sotto il profilo delle strutture assistenziali e degli ammortizzatori sociali: ospedali, opere pie e caritative, monti di pietà e frumentari, annona (...) attività legate allo scambio e distribuzione delle merci (fiere e mercati) [...] gestioni di forte rilievo nell'economia agraria (comunanze, domini collettivi) o connesse al governo idrologico del territorio (si pensi alla disciplina delle acque interne nel ferrarese e nel bolognese)»³¹.

Ancora oggi è leggibile la vivacità della vita culturale delle città, che un siffatto sistema di governo permise dall'epoca medievale fino alle produzioni artistiche del Rinascimento, del Barocco e del Settecento, la fioritura di teatri e tribunali, di musei e biblioteche, di accademie letterarie e scientifiche, di collezioni pubbliche e private rendono testimonianza di una passata opulenza. Allo stesso modo la realtà provinciale costituirà, per l'amministrazione centrale, un serbatoio di giuristi, formati in alcune fra le più antiche Università, lo Stato ne conta ben otto:

³⁰ B. G. ZENOBI, *Le ben regolate città*, cit., p. 51.

³¹ Ivi, p. 7.

Ferrara, Bologna, Perugia, Fermo, Camerino, Urbino, Macerata oltre naturalmente alla Capitale.

Un paesaggio dove l'identità di un territorio si legava a un capoluogo, col quale si identificavano anche gli abitanti delle più sperdute campagne, dove i limiti delle realtà amministrative erano poco più che provinciali, dove le città immediate subiectae, così orgogliose di un glorioso passato, dovevano obbedienza solo al Papa.

La Rivoluzione francese scardinò l'antico sistema con le idee dello statalismo d'oltralpe e l'epoca successiva della cosiddetta "Restaurazione" non seppe riproporre – certo con gli adattamenti che si rendevano necessari alle mutate circostanze – lo spirito della sovranità mediata e delle autonomie medievali. Anche negli Stati Pontifici si stenta a vedere quella decisa volontà di ricostruire un tessuto che aveva portato tanta pace e tanta prosperità nel passato e, complice anche una certa sudditanza culturale del mondo cattolico verso alcune idee illuministe, si inseguì, seppur timidamente, un modello di "ammodernamento amministrativo" che guardava forse troppo alle pressioni europee e troppo poco alla vecchia tradizione di equilibrio fra centro e periferia. Nulla di paragonabile tuttavia alla tempesta ideologica dell'epoca "unitaria" che si abatterà con tutta la sua ferocia sullo Stato Pontificio sconvolgendone il secolare ordinamento territoriale.

Ancora nel 1832 il Cardinale Tommaso Bernetti scriveva: «Tutte le istanze e controversie relative a cambiamenti territoriali concernenti aggregazioni o separazioni di comunità (...) si risolveranno dai rispettivi delegati (...) dopo di avere esplorato il voto delle popolazioni interessate»³². Pochi anni dopo, all'indomani dell'Unità d'Italia, dando invece prova di quello spirito accentratore tanto caro ai governi d'ispirazione rivoluzionaria si soppressero, in dispregio alle rimostranze della popolazione, le province di Frosinone, Velletri, Civitavecchia, Orvieto, Viterbo, Camerino, Rieti, Fermo, Spoleto. Per il cosiddetto "stato moderno" l'idea concepita a tavolino prevale sulla realtà e di fatto si smembrarono territori affini e si unificarono paesaggi differenti, nel mito, condiviso dai soli cartografi, di disegnare inesistenti regioni³³.

Gli Usi civici e le Comunanze agrarie, tutela dei poveri

Nel multiforme panorama, offerto dallo Stato Pontificio, la ripartizione della proprietà terriera aveva molti tratti in comune con contemporanee

³² Editto del CARDINALE TOMMASO BERNETTI, *Disposizioni sull'organizzazione amministrativa delle provincie*, Roma 1831, nella stamperia della Rev.da Camera Apostolica, titolo I, 4.

³³ Osservazioni interessanti in proposito provengono anche da altri punti di vista, cfr. R. VOLPI, *Le regioni introvabili, centralizzazione e regionalizzazione dello Stato Pontificio*, Bologna 1983.

amministrazioni d'*Ancien Régime*, ma, date le peculiarità del territorio, mostrava in alcuni casi sviluppi singolari.

Nello studio dell'organizzazione degli usi civici e delle terre di proprietà collettiva bisogna osservare che una trattazione generale si rivela riduttiva, le citate diversità ambientali avevano sortito un adattamento degli usi alla geografia.

Tutto il territorio dello Stato Pontificio vedeva il riconoscimento del diritto a possedere collettivamente; ampie estensioni di terra venivano godute da tutti gli abitanti della comunità, vi esercitavano il diritto di pascere, di fare legna, in alcuni casi di seminare per il fabbisogno familiare. Questa particolare forma di conduzione agraria doveva la sua esistenza alla necessità di tutelare l'esistenza dei poveri. Permetteva, in una società agricola, ai nullatenenti di sopravvivere, di possedere piccole greggi o qualche armento da pascere nelle terre comuni, di scaldarsi, di cucinare e di fabbricare con il legname delle selve pubbliche, di cacciare e pescare in monti e laghi non soggetti ad una legislazione solo privatistica dei beni.

Nel tracciare la storia di questi diritti alcuni ne fanno risalire l'origine alla cultura feudale, altri si spingono a ricollegarli alle transumanze delle greggi dei popoli dell'Italia preromana; ma l'ipotesi più ragionevole appare la più ovvia, tenuta *ab antiquo* e formulata dal Cardinal Giovanni Battista de Luca³⁴ agli inizi dell'Ottocento: la ragion d'essere dell'esistenza delle proprietà comuni, accanto a quelle private, è insita nel diritto naturale e ha origini remote, da quando gli uomini nella notte dei tempi avvertirono il bisogno della proprietà privata, ma riconobbero la necessità di un uso collettivo di alcuni beni. La concezione del Cardinale si sposa con la dottrina cristiana sulle ricchezze, donate da Dio agli uomini per vivere e prosperare, ma non perché pochi se ne impadroniscano in un uso a proprio esclusivo vantaggio.

I primi documenti, che attestano l'esistenza di beni comuni nello Stato della Chiesa, fanno riferimento al sec XIII, riguardano Sezze, Perugia, Orvieto; a Velletri l'emergere delle strutture del Comune è testimoniato dalla presenza dei "*procuratores silvae*" che amministrano le foreste comunali³⁵. Dall'altro versante dello Stato, a Bolognola e Visso, nell'Appennino umbro-marchigiano, la proprietà collettiva, nel caso del primo centro attestata da un documento del 1353³⁶, «copre

³⁴ M. CAFFIERO, *L'erba dei poveri. Comunità rurale e soppressione degli usi collettivi nel Lazio (secoli XVIII-XIX)*, Roma 1982, pp. 19 e sgg. Il testo si segnala per il lavoro di ricerca svolto e per alcune interessanti osservazioni di storia economica e sociale, tenendo conto dell'orientamento dell'A. molto distante dal nostro.

³⁵ J. C. MAIRE VIGUEUR, *Comuni e Signorie in Umbria Marche e Lazio*, cit., p. 332.

³⁶ A. A. BITTARELLI, *L'economia integrata silvo-pastorale-boschivo-laniera negli usi civici del 1353 e negli statuti del 1654 a Bolognola*, in *Atti e memorie della deputazione di storia patria per le Marche*, serie VIII, vol. IX, 1975 pp. 315 e ss.

fino al 70% del territorio comunale, costituito da foreste e pascoli; l'allevamento degli ovini e lo sfruttamento dei boschi, che rappresentano la risorsa principale delle popolazioni montane, si basano essenzialmente sulla proprietà collettiva³⁷; questo tipo di sfruttamento è diffuso in molte località dell'Italia centrale e permette ai meno abbienti un diffuso allevamento ovino e suino³⁸. Spesso lo sfruttamento regolamentato di queste risorse è alla base della nascita di una coscienza di comunità, che investirà anche abitati di dimensioni modestissime e concorrerà alla nascita di nuovi comuni.

In gran parte delle paludi pontine la pesca viene effettuata in stagni e corsi d'acqua di proprietà comunale; allo stesso modo il diritto di cacciare su terreni pubblici offre la possibilità di catturare grossa selvaggina nelle foreste e uccelli acquatici nei laghi³⁹.

Accanto alla proprietà collettiva permangono fino all'età moderna anche i cosiddetti *usi civici*; essi prevedevano, secondo il de Luca, che alcune comunità o il barone esercitassero lo *ius pascendi*, in determinati periodi dell'anno su fondi di proprietà privata. In alcuni casi l'origine di questi diritti poteva rimontare all'epoca della cessione da parte della Comunità o del feudatario di porzioni di terreno, riservandosi però la facoltà di pascolare e far legna. Nel caso il cedente fosse stato la Comunità, a godere dei privilegi conservati erano tutti gli abitanti, erano questi i cosiddetti pascoli "*de jure domini*". Nel caso dei pascoli "*de jure cessionis*" era un privato che aveva ceduto il diritto di pascolo alla Comunità, che poi lo devolveva ai suoi membri. Il caso più rilevante tuttavia era costituito dai pascoli "*de jure civico o consuetudinario*" che risalivano ad una tradizione immemorabile, gli abitanti delle Comunità avevano il diritto di pascolare il bestiame in terre dei privati, dei baroni, comunali, aperte (non recintate), non coltivate; il diritto in alcuni casi era esteso ai terreni dopo il raccolto, dopo la falciatura del fieno e nei boschi quando fossero passati tre anni dal taglio⁴⁰.

Secondo Antonio Coppi, nei suoi scritti del 1842, gli usi civici (lo *ius pascendi*) investivano nello Stato della Chiesa intorno alle 300.000 rubbie di terra (circa 554.000 ettari) pari a circa il 13,27% dell'intero territorio; ma la situazione era molto più marcata nel Lazio dove, secondo i dati del Nicolaj (i dati sono dei primi dell'Ottocento), nella delegazione di Frosinone il fenomeno interessava circa il 43% del territorio, nella delegazione di Viterbo oltre il 50%, ma entro i

³⁷ J. C. MAIRE VIGUEUR, *Comuni e Signorie in Umbria Marche e Lazio*, cit., pp. 332-333.

³⁸ Ivi, p. 333.

³⁹ Ivi, pp. 334, 335.

⁴⁰ M. CAFFIERO, *op. cit.*, pp. 19-20.

confini comunali di Bagnaia, Barbarano Romano, Bieda, Vetralla e Viterbo si oltrepassava l'85% che diventava il 97,8% per il solo Capoluogo⁴¹.

Nelle Marche, poco dopo il tramonto del Governo Pontificio, si conteranno 351 Comunanze agrarie e 22.359 terreni a dominio collettivo⁴².

A gestire precedenze e assegnazioni erano in molti casi preposte delle associazioni agrarie, che difendevano e regolamentavano i diritti acquisiti con appositi statuti, andavano sotto i nomi di Comunanze, Comunità, Università. Erano queste istituzioni a garantire che il paesaggio agrario non si tramutasse in un brulichio di armenti, a evitare soprusi e sopraffazioni e soprattutto a difendere accanitamente un uso, che permetteva di sfamare migliaia di bocche, favorendo il sorgere di un senso di appartenenza e di tutela del bene comune di un territorio.

Nei secoli XVIII-XIX, sull'onda delle nuove teorie illuministiche e liberali sull'economia, si fece strada l'idea dell'abolizione degli usi civici, a vantaggio del godimento esclusivo del proprietario⁴³. Nello Stato della Chiesa le novità si limitarono a stimolare un dibattito e indussero Pio VII a varare delle riforme nel campo dell'agricoltura e del commercio dei grani; Papa Chiaramonti, nell'affrontare l'argomento, agì sempre con la prudenza necessaria nei cambiamenti, per non correre il rischio, disse il contemporaneo Duca Odescalchi, « di variare un sistema secondo il quale già da tanto tempo pacificamente si regola la coltivazione delle province suburbane, e di spogliare molte comunità e molti baroni di un diritto, forse nocivo al ben pubblico, ma che essi hanno acquistato nelle maniere le più legali o dal principe o da chi prima di loro lo godeva »⁴⁴. Il Petronio commenta: « in questo modo si cercava di coniugare insieme rinnovamento e conservazione, esigenze produttivistiche e garanzia degli assetti costituiti »⁴⁵.

Nella prospettiva di incoraggiare una più intensa coltivazione cerealicola, in terre ad essa vocate, andava la *Notificazione* del 1849, ma anche questo provvedimento, moderatamente innovativo (la cui applicazione, oltre ad essere facoltativa, non penalizzava eccessivamente le comunità, garantendo ai fruitori degli usi

⁴¹ Ivi, pp. 20-21.

⁴² M. S. CORCIULO, *Il dibattito parlamentare sulla legge 24 giugno 1888*, in P. Falaschi (a cura di), *Usi civici e proprietà collettive nel centenario della legge 24 giugno 1888, Atti del convegno in onore di Giovanni Zucconi (1845-1894)*, Camerino 1991, p. 95.

⁴³ Dal 1776 nel Granducato di Toscana la legislazione leopoldina aveva avviato un forte ridimensionamento degli usi civici che proseguì anche nel secolo seguente. Cfr. L. ACROSSO, G. RIZZI, *Codice degli usi civici*, Roma 1956, pp. 533 sgg.

⁴⁴ B. ODESCALCHI, in ASRm (Archivio di Stato Sez. di Roma), Congregazione economica, 68/3 citato in U. PETRONIO, *Qualche spunto sulla questione demaniale in Italia prima della legge Zucconi*, in P. Falaschi (a cura di) *Usi civici e proprietà collettive...*, cit., p. 68.

⁴⁵ U. PETRONIO, *op. cit.*, p. 68.

civici, corrispettivi in terreno a risarcimento di quanto perdevano)⁴⁶, non sortì grandi effetti se nel 1884, dopo una statistica nei territori ex pontifici, la situazione parve, secondo l'opinione di un ministro liberale, sconfortante⁴⁷.

Per analizzare il fenomeno bisogna valutare che il Governo Pontificio era stato estremamente sensibile alle rimostranze delle popolazioni e quando, come in questo caso, le associazioni dei contadini delle comunità avevano fatto appello alla benevolenza pontificia, perché fosse rivista la legge, il Papa ne aveva rallentato l'applicazione «al timore che le popolazioni rurali venissero a trovarsi prive dei mezzi di sussistenza minimi»⁴⁸. A confermare l'analisi è, nel 1887, il deputato Giovanni Zuconi sicuramente non sospettabile di simpatie papaline⁴⁹.

A farsi di certo meno scrupoli e a dare uno scossone a usanze di secoli, ci pensarono i Parlamentari Italiani dopo l'Unità: le istanze del capitalismo liberale di fine Ottocento scardinarono l'assetto agrario e sociale dei territori non più pontifici.

Il 27 aprile 1888 si approvò una legge che si rivelò «fallimentare e dannosa (“legge di classe perché a tutto vantaggio dei proprietari”...) e suscitò violente reazioni contadine a causa degli indennizzi troppo bassi, quasi mai concessi in terreni, e per la non prevista possibilità di affrancazione a favore degli utenti»⁵⁰. Degli antichi usi civici si mantenevano solo delle modeste reliquie, in compenso si esasperava il disagio sociale⁵¹, creando di fatto un terreno favorevole all'emigrazione e al nascente social-comunismo.

In Parlamento, in difesa dei meno fortunati, si era persino levata la voce dell'onorevole Franchetti. Egli, il 15 dicembre 1887, si infervorò in difesa dei diritti delle associazioni agrarie e si scagliò contro i suoi colleghi dicendo che la «scuola economica classica (...), ferma alla sua unica distinzione fra capitalisti e lavoratori»⁵² provava – riferiscono gli Atti parlamentari – «un'antipatia istintiva

⁴⁶ Cfr. ACROSSO, RIZZI, *op. cit.*, p. 496 e ss. Il testo può essere consultato anche per la legislazione della Repubblica Romana in materia di usi civici, in particolare per il decreto del 3 febbraio 1849; la più cauta *Notificazione* di Pio IX è del 29 dicembre 1849.

⁴⁷ Per un'analisi della posizione di Bernardino Grimaldi, convinto fautore dell'abolizione degli usi civici e ministro dell'agricoltura nel Governo Depretis, cfr. P. GROSSI, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria*, Milano 1977, *passim*.

⁴⁸ M. S. CORCIULO, *cit.*, p. 87.

⁴⁹ P. Falaschi (a cura di), *Usi civici e proprietà collettive nel centenario della legge 24 giugno 1888*, Atti del convegno in onore di Giovanni Zuconi (1845-1894), *cit.*, *passim*.

⁵⁰ M. CAFFIERO, *L'erba dei poveri*, *cit.*, p. 113, nota 50.

⁵¹ Sulla situazione dei contadini nel Lazio dopo l'Unità, cfr. A. CARACCIOLLO, *Il movimento contadino nel Lazio (1870-1922)*, Roma 1952; G. PESCOLIDO, *Usi civici e proprietà collettive nel Lazio dalla Rivoluzione Francese alla legislazione dello stato italiano*, in «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 5 (1987).

⁵² M. S. CORCIULO, *cit.*, p. 93.

per enti ibridi, come le università degli utenti, nelle quali l'individuo sparisce ed il cui scopo è assicurare un beneficio ad una categoria di persone come tale» e nella disperata difesa di quelle “Corporazioni dei poveri” affermò: «è una vera spogliazione quella che voi consumate con questa legge: voi potete bensì trovar modo di indennizzare i singoli utenti come individui, ma come classe essi rimangono spogliati; si tratta di una categoria di persone che con i mezzi ordinari non ha modo di nutrirsi, che trova in questa ricchezza comune del paese un supplemento di mezzi di sussistenza, che le impedisce di morire di fame. Voi le togliete questo beneficio e togliendolo non le date nulla in corrispettivo. E quando anche voi abbiate compensato gli attuali utenti dei diritti che abolite, avrete creato per le generazioni future una classe di proletari che adesso non esiste»⁵³.

I Sodalizzi dell'Urbe a difesa delle categorie sociali

Le vie di Roma e le piazze, risparmiate dalle demolizioni postunitarie e del Ventennio, sono ancora oggi testimoni di una realtà sociale che si esprimeva anche nell'urbanistica. I palazzi dei principi romani si confondono con le casupole dei popolani, intervallati spesso da una cappella o un oratorio dove persone di ogni estrazione si trovavano in date e scadenze particolari per solennizzare una festività, per celebrare il patrono celeste di una categoria di lavoratori, per assistere spiritualmente ed economicamente poveri, carcerati e condannati a morte o per ricordare una data importante che riportava alla mente la patria lontana.

Le confraternite erano numerosissime, potevano essere associazioni di conazionali o di mestiere, dedite a pratiche di pietà o di assistenza, talora caratterizzate da un autentico spirito di corpo che, nel temperamento romano, si tramutava anche in innocente rivalità. Tutti, nobili e plebei, ecclesiastici e bottegai potevano indossare una eguale divisa e un unico emblema, distinti soltanto dai segni delle cariche da ciascuno ricoperte all'interno del sodalizio.

Tracciare la storia di tutte le confraternite romane è arduo lavoro, ma accennare alla loro attività è importante per comprendere la quotidianità di un mondo, che si esprimeva nella coralità di un popolo.

Le teorie sull'origine delle confraternite sono discordi, chi le fa risalire agli albori della civiltà, chi ne colloca i primi vagiti al termine dell'epoca apostolica, chi ne associa la nascita ai *collegia funeraticia* (associazioni riconosciute dall'autorità romana che, in quanto proprietarie dei sepolcri, garantivano ai propri iscritti il diritto ad una sepoltura privata), chi ritiene sia ragionevole parlarne solo a partire dal Medioevo inoltrato.

⁵³ *Atti parlamentari*, Camera dei Deputati, Legisl. XVI, II sessione, 1886-1887 citati in M. S. CORCIULO, *Il dibattito parlamentare sulla legge del 24 giugno 1888*, cit., pp. 93, 94.

Raramente si nega la loro attività in ambito caritativo e assistenziale, ma sovente si misconosce o si ignora la funzione di tutela giuridica e amministrativa rivolta a categorie sociali o nazionali. L'importanza che esse ebbero in antico regime non ha attratto l'interesse degli storici come meriterebbe, anche perché quella che era spesso una caritatevole influenza presso i potenti più che un'ingerenza nell'amministrazione, per sua natura lascia minor traccia negli archivi.

Non va dimenticato con quanta irruenza si manifestò l'ascendente di queste corporazioni sulla scena politica romana alla morte di Cola di Rienzo nel 1354. Roma era precipitata nelle lotte civili, che vedevano protagonisti i membri del baronato; con una risolutezza esemplare intervennero i membri della Compagnia dei Raccomandati della Santa Vergine che, forti di un consenso e una stima incondizionata da parte del popolo romano, pacificarono la città, imponendo come Governatore del Campidoglio Giovanni Cerrone e sottoponendo al Papa (allora ad Avignone) la ratifica della nomina⁵⁴.

Queste aggregazioni ebbero sempre la considerazione della popolazione, e nei momenti più gravi, forti di quel menzionato spirito di corpo, fecero pesare la propria influenza sui potenti di turno, costituendo, nei momenti di smarrimento e disordine, un forte richiamo alla concordia cittadina. Ad ulteriore conferma dell'importanza del ruolo ricoperto negli stati cattolici d'antico regime, si ricorderà che le confraternite condivisero, costantemente, insieme agli Ordini Religiosi, l'odio dei rivoluzionari, i nemici del trono e dell'altare individuarono sempre in entrambi un pericoloso nemico; ovunque arrivassero illuministi o giacobini in erba, fossero nella Toscana Leopoldina o nella Francia del Terrore, si assisté ad una persecuzione contro i sodalizi, fatti oggetto di un livore che si riserva solo ai peggiori avversari.

Nella Roma papale l'aggregazione confraternitale era tanto rilevante da raccogliere e tutelare sotto lo stesso vessillo tutti coloro che immigravano nella capitale della Cristianità dalle varie parti del mondo. Le cosiddette confraternite nazionali permettevano, a chi aveva una comune provenienza, di festeggiare ricorrenze particolarmente care con i propri conterranei, di osservare le proprie tradizioni e, nella città del latino, di mantenere l'uso della propria lingua.

Nacquero allora l'Arciconfraternita dei Santi Ambrogio e Carlo dei Lombardi ma distinti dai Bergamaschi⁵⁵ o quella di S. Girolamo degli Schiavoni che proteggeva gli esuli slavi dell'invasione turca; si svilupparono quelle di S. Andrea dei Borgognoni, di S. Giuliano dei Belgi, di S. Ivo dei Bretoni, del Santissimo Sudario

⁵⁴ *Statuti della Ven. Arciconfraternita del Gonfalone*, Tipografia poliglotta della S. C. di Propaganda Fide, Roma 1888; cfr. anche E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia, (1252-1377)*, Istituto di studi romani, storia di Roma XI, Bologna 1952.

⁵⁵ I Bergamaschi erano riuniti nella Confraternita dei Santi Bartolomeo e Alessandro.

dei Piemontesi, dello Spirito Santo dei Napoletani, prosperarono quelle dei Lucchesi, dei Siciliani, degli Spagnoli.

Le franchigie concesse giungevano al punto che un condannato a morte forestiero, poteva far ricorso al sodalizio della propria nazione, perché quest'ultimo si interessasse di procurare la grazia; la confraternita di San Benedetto e Santa Scolastica « sorta per utilità dei Nursini abitanti a Roma »⁵⁶ aveva il privilegio di liberare un condannato a morte originario della diocesi umbra. Norcia giaceva peraltro in territori pontifici ma, come detto nel capitolo precedente, le comunità dello stato avevano un "trattamento diplomatico" simile a quello riservato ad altri stati sovrani.

I Nursini non erano gli unici sudditi pontifici a godere del privilegio di una confraternita nazionale: i Bolognesi si riunivano sotto la protezione dei Ss. Petronio e Domenico, i Marchigiani invocavano la Madonna di Loreto, i Casciani veneravano Santa Rita, i Camerinesi avevano la chiesa dei Ss. Venanzio e Ansovino, sulle cui mura campeggiava l'epigrafe *Nationis Camertium*.

Le confraternite avevano condiviso con le corporazioni medievali la difesa delle prerogative di alcune categorie di lavoratori e, specie nella capitale, ne avevano ereditato e sviluppato la funzione. Pressoché tutti i mestieri avevano la propria aggregazione che veniva affidata alla protezione di un Santo; i lavoratori erano così uniti e difesi, coniugando pratiche di pietà a spirito di appartenenza. Attivissime erano le Arciconfraternite di S. Maria della Quercia dei Macellari, di S. Eligio dei Ferrai, o di S. Gregorio dei Muratori, ma anche i mestieri meno diffusi vantavano un sodalizio, come quello di S. Barbara dei Bombardieri, i cui membri, in uno stato pacifico, erano più impegnati a salutare le processioni con salve di cannone, che a sparare sugli eserciti; si distingueva anche la Confraternita e Università della SS. Annunziata dei Cuochi e Pasticceri, o la Confraternita degli Stampatori posta sotto la protezione dei Dottori della Chiesa o quella dei Garzoni dei Sarti, distinta da quella dei Sarti, o la Confraternita di Ss. Biagio e Cecilia dei Materassai dove « coloro che al di fuori della confraternita avevano posizione preminente, nell'ambito dell'organizzazione gerarchica del sodalizio potevano trovarsi in sott'ordine ad un dipendente della propria bottega »⁵⁷.

Non mancavano le Università e Collegi dei Pollivendoli, dei Tessitori, dei Maccaronai, dei Vaccinari, dei Pizzicaroli, degli Ortolani, dei Sensali di ripa⁵⁸, dei Costruttori di barche, dei Pescivendoli o quella dei Pittori e Scultori, poi divenuta

⁵⁶ M. MARONI LUMBROSO, A. MARTINI, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Roma 1963.

⁵⁷ Ivi, pp. 74-75.

⁵⁸ Mediatori nel commercio dei prodotti che giungevano a Roma per via fluviale; si ricorda il rilievo economico dei porti tiberini di Ripetta e Ripa Grande, entrambi scomparsi tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del secolo seguente.

Accademia di S. Luca, il tutto a dimostrare come l'immagine di una Roma città di parassiti, vivesse solo nella pubblicistica protestante.

S. Filippo Neri, "il terzo apostolo di Roma", fondava nel 1536 un sodalizio che si occupava dell'assistenza ai pellegrini giubilari: l'Arciconfraternita della SS. Trinità dei Pellegrini e Convalescenti. Nella sua sede del rione Regola, si vedevano Principi e Cardinali lavare i piedi gonfi dei pellegrini, o mendicare pane e vino per i poveri, a volto scoperto e senza cappuccio, come straordinario esercizio di umiltà riservato ai primi cittadini di Roma. Nel giubileo del 1575 l'Arciconfraternita ospitò 144913 pellegrini continuando a curare i suoi 21000 convalescenti, con 365000 pasti offerti, servivano a tavola il vincitore di Lepanto principe Marc'Antonio Colonna e il Papa stesso. Si inaugurò una gara di carità tra la nobiltà romana e nel 1649 il principe Ludovisi diede «trattamento pubblico a 12.000 donne»⁵⁹. Di attenzioni speciali godevano i pellegrini provenienti dall'India, dall'Armenia, dalla Siria, i quali dopo i disagi del lungo viaggio trovavano nell'Urbe calorosa accoglienza.

Una parte di quello che oggi viene definito "stato sociale" era a carico delle Confraternite, che assolvevano egregiamente ai propri compiti, se la capitale dello Stato Pontificio vantava un ospedale ogni 9363 abitanti quando Londra ne aveva uno ogni 40737⁶⁰.

L'Arciconfraternita dei Ss. Dodici Apostoli, amata da S. Ignazio di Loyola, aprì, per volere del Cardinal Barberini, una farmacia che distribuiva farmaci a quanti presentavano un certificato del parroco attestante la povertà.

Lo Stato non disdegnava di cedere una fetta di sovranità, quando lasciava che la gabella sulla legna e la tassa di bollo sulle carte da gioco, venissero riscosse dagli amministratori della Confraternita di S. Elisabetta, essa era responsabile della gestione del grande ospedale di S. Sisto. Per sostenere le spese della struttura uno zoppo girava per la Città appoggiato a un cieco, entrambi chiedevano le elemosine e, ricevuto l'obolo, in una Roma cattolica ma non ottusamente moralista, si porgeva all'oblato una presa di tabacco da fiuto su un bacile d'argento⁶¹.

I carcerati avevano per patrona l'Arciconfraternita di S. Girolamo della Carità; recitano gli statuti: « per cura di tutti i carcerati il sodalizio stipendi un medico un chirurgo un barbiere per medicarli e soccorrerli nelle loro naturali malattie »; era compito dei confratelli vigilare sulla qualità del vitto e sulla quantità di carne

⁵⁹ *Cenni storici sulla Ven. Arciconfraternita della SS Trinità de' Pellegrini e Convalescenti di Roma*, Roma tipografia F. Caputi, 1917; M. MARONI-LUMBROSO, A. MARTINI, *op. cit.*, p. 427.

⁶⁰ V. FARAONI, A. MENCUCCI, *Vita del venerabile Pio IX*, Roma 1952.

⁶¹ M. MARONI LUMBROSO, A. MARTINI, *op. cit.*, pp. 143, 144.

somministrati ai detenuti, veniva nominato un prelado che, senza intervento dei giudici, potesse far loro visita e portare le confidenze della famiglia⁶².

La confraternita dei Sacconi Rossi si occupava di recuperare i morti annegati nel Tevere e di dar loro sepoltura a proprie spese, condividendo la pia opera coi confratelli di S. Maria ad Orazione e Morte; in occasione di una piena del fiume i confratelli giunsero fino ad Ostia per raccogliere i corpi trascinati dalla corrente e preservarli dall'oltraggio degli animali, ma, poiché i bisogni non sono solo di ordine naturale, la Compagnia soccorreva anche le anime di chi aveva trovato senza vita, facendo celebrare messe in suffragio di quegli sconosciuti malcapitati.

Anche per le confraternite, l'Unità d'Italia, fece suonare le campane a morto. Il 18 febbraio 1890 un parlamentare diceva: «non perderò molte parole riguardo alle confraternite e altre istituzioni consimili. Non si può riconoscere un carattere di utilità pubblica in enti che, salvo poche eccezioni, hanno per fine lo spettacolo di funzioni religiose, causa ed effetto di fanatismo e di ignoranza, di regolare il diritto di precedenza nelle processioni, di difendere le prerogative di un'immagine contro un'altra, di stabilire il modo e l'ora delle funzioni, di regolare il suono delle campane; lo sparo dei mortaretti e via dicendo. Sono continui e gravi gli inconvenienti di ordine morale, politico e sociale a cui esse danno luogo nell'esercizio della propria azione. Sono in una parola più dannose che utili alla società»⁶³. La legge sulla soppressione fu approvata il 20 luglio 1890, condannando 11707 Confraternite⁶⁴. Lo Stato cancellava l'impronta cattolica dalla pubblica assistenza, si impadroniva di ospedali, chiese e arredi, disperdeva un patrimonio artistico e storico di innegabile rilievo; Luigi Huetter, storico e cantore di quella Roma che era stata condannata alla sparizione, in merito alla soppressione di questi antichi sodalizi, scrisse: «avevano avuto abilità e bellezza incontestabile. Dinanzi alla legge avevano interpretato spesse volte il buon senso popolare. Contro la bestemmia ed il delitto significavano preghiera, fede, sacrificio. Nell'urto delle fazioni, di mezzo ai potenti oppressori, ritenevano ogni classe sociale sotto un identico stendardo davanti il comune altare. L'esteriorità stessa appariva consona a quei tempi. Quegli incappucciati litanti a lume di torcia facevano colpo sugli animi semplici. Tutti piegavano il ginocchio davanti ai fratelli ignoti. Questo arcano religioso in cui il dolore e la Morte prendevano parte sì grande lasciava negli spiriti un po' di dolcezza, faceva balenare un viaggio di speranza. Ma la mentalità liberale tenne a sostenere che, fossero buone o cattive le confraternite, i tempi mutati ne reclamavano la scomparsa»⁶⁵.

⁶² Ivi, pp. 149-154.

⁶³ L. HUETTER, *Le Confraternite. Misteri e riti religiosi delle pie associazioni laiche di Roma dalle origini a oggi* (ristampa a cura di D. Paradisi), Roma 1994, pp. 34-35.

⁶⁴ Ivi, p. 34.

⁶⁵ Ivi, p. 36.

La fine dello "Stato per corpi intermedi"

Lo Stato della Chiesa, "odiato e calunniato" quanto il suo ultimo Papa Re, formatosi nei secoli quando le rovine di Roma erano ancora fumanti, disteso dal Po al Liri, aveva dato a Roma la grandiosità delle basiliche e l'intimità dei suoi rioni, alla porzione amministrata del Belpaese, un paesaggio agrario e un reticolo di città ineguagliabile; giunto al suo crepuscolo consegnava alla *nuova Italia* le tradizioni comunali, che un'amministrazione centralista avrebbe travolto e una società ordinata "per corpi intermedi", che aveva affascinato i viaggiatori del *Grand Tour* per la sua armonia.

All'ingresso dei Bersaglieri è noto che Roma rimase immobile, attonita, incredula. Dopo pochi giorni i nuovi barbari, i "buzzurri" come verranno definiti dal popolo romano i liberali sopraggiunti, si avviavano a scalpellare gli stemmi pontifici, a sventrare il centro storico, a demolire chiese e palazzi, a coprire l'antico tempio dell'Aracoeli con la mole bianca del Vittoriano, perché lo sfondo prospettico di Via del Corso non fosse un edificio cristiano. Sui ruderi della Roma dei Cesari e sul tessuto urbano della Roma papale, si vagheggiava la costruzione, di mazziniana memoria, della "terza Roma", per edificare la quale bisognava produrre abbondanti rovine.

La distruzione dell'antica concezione di sovranità non risparmiò nessun aspetto del vivere comune; in passato nello Stato Pontificio, l'imperativo era stato la costruzione della *Civitas Christiana*, nel rispetto delle preesistenze e dei diritti acquisiti, ora l'unico credo era l'idolatria dello Stato.

In nome del cosiddetto bene pubblico i poteri dei governanti si dilatavano a dismisura, i parlamentari si arrogavano il diritto di sopprimere gli Ordini religiosi e Confraternite, di negar loro il diritto a possedere; le esangui casse del governo italiano venivano rimate con la rapina dei beni della Chiesa e dei poveri; le stesse tavole rinascimentali e le tele dei grandi maestri, strappate dai loro luoghi d'origine, prendevano la via del mercato antiquario, perché non testimoniassero in ogni angolo del Paese quel secolare legame tra la religione cattolica e la committenza artistica, tra le autonomie locali e la passata prosperità; il popolo doveva cambiare usi e tradizioni per regio decreto: non più processioni o feste popolari ma solo ricorrenze di improbabili eroi risorgimentali. Così si veniva imponendo lo "stato nuovo", ovvero quello meglio governabile dai despoti perché disorientato e senza radici.

GIUSEPPE CARIOTI

Il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica post-conciliare

1. Introduzione

Nascendo nel decennio tra il secondo e il terzo millennio d.C. (1999), appartengo, secondo una comune classificazione categoriale, alla *Generazione Z*, i cosiddetti *nativi digitali* eppure, sebbene nato ben 34 anni dopo la chiusura del Concilio Vaticano II (1962-1965), dal momento che la sua ricezione e attuazione non è terminata bensì ancora in atto, anche io posso considerarmi a tutti gli effetti un seminarista, e futuro prete – a Dio piacendo – post-conciliare. Tuttavia, i vescovi partecipanti al Concilio, compresi quelli divenuti Pontefici successivamente (Montini, Luciani, Wojtyła e Ratzinger), sono tutti morti, così come anche i teologi periti. Di conseguenza, tutto ciò che posso dire non scaturisce, ovviamente, da un'esperienza diretta né da un contatto prossimo con i suoi protagonisti, bensì dall'incontro con ciò che ci hanno lasciato, principalmente i documenti conciliari. Certamente, non è intenzione diretta ed esplicita di questo esiguo articolo intessere una relazione criticamente adeguata che richiederebbe un evento tanto grande e tanto complesso come il XXI concilio ecumenico della Chiesa Cattolica. Mi limito a tratteggiare alcune riflessioni che nascono da un'analisi degli avvenimenti storici e da una cattolica comprensione teologica circa l'ermeneutica dei testi conciliari e del magistero post-conciliare. Grazie ad alcuni docenti validi, ho imparato sin dai primi anni di Seminario che, ogni qual volta si affronta un fatto storico del cammino ecclesiale dagli inizi fin ad oggi, non si può prescindere assolutamente dalla categoria mediante la quale, come una lente, scorgere tali accadimenti: la fede. Difatti, mons. Negri scrive che «la storia della Chiesa non è, anzitutto, un problema di specialisti, ma è la storia di una comunità che si auto-comprende»¹. Pertanto, se dobbiamo intraprendere un'analisi dettagliata di avvenimenti all'interno della storia della Chiesa, è di fondamentale importanza, anzitutto, rammentare costantemente le parole di Colui che crediamo essere la Verità

¹ L. NEGRI, *Il cammino della Chiesa. Fondamenti, storia e problemi*, Edizioni Ares, Milano 2015, p. 37.

e il Signore della Storia, Gesù Cristo, Figlio di Dio: «tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa» (Mt 16, 18); «Simone, Simone, ecco: Satana vi ha cercati per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, perché la tua fede non venga meno. E tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli» (Lc 22, 31-32); e anche le parole solennemente sancite dalla Chiesa:

Ciò che dunque il Principe dei pastori, e grande pastore di tutte le pecore, il Signore Gesù Cristo, ha istituito nel beato Apostolo Pietro per rendere continua la salvezza e perenne il bene della Chiesa, è necessario, per volere di chi l'ha istituita, che duri per sempre nella Chiesa la quale, fondata sulla pietra, si manterrà salda fino alla fine dei secoli. (Cost. Dogm. *Pastor Aeternus*, cap. II).

Soltanto dopo aver assimilato fin nelle viscere tali consapevolezze, possiamo e dobbiamo riflettere sul perché, dinanzi al Concilio, molte voci si innalzano da ogni parte criticando quest'opera del Magistero Ecclesiastico e i Pontefici che ne hanno promosso l'attuazione.

2. La polemica intorno al Concilio Vaticano II

Vi sono molti che respingono il Concilio ritenendolo eretico perché in contrasto e rottura con l'intero Magistero perenne della Chiesa e, di conseguenza, caduto il concilio nell'eresia, il Pontefice che l'ha approvato è decaduto dalla sua autorità e i Pontefici successivi sono usurpatori della sede di Pietro che resta vacante² oppure sono papi legittimi ma indegni. Per un cattolico che ha fede in

² La teoria secondo cui la sede di Pietro sia vacante è sostenuta dai – appunto – *sedevacantisti*. Sostenendo una tale posizione, però, fino a quando si rifiuterà il magistero della Chiesa? Chi in futuro avrà l'autorità di dire che finalmente il magistero di oggi è conforme al magistero preconciliare? La posizione sedevacantista cade, evidentemente, nel neo-protestantesimo: infatti, anche essi si sono frammentati in una molteplicità di sette che si oppongono l'una all'altra. In risposta ai sedevacantisti abbiamo il dogma di fede cattolica della perenne perpetuità del successore di Pietro, proclamato solennemente dal Concilio Vaticano I che dimostra, inequivocabilmente, che questi nostri fratelli hanno completamente smarrito la fede nella Parola di Dio: «Se qualcuno dunque affermerà che non è per disposizione dello stesso Cristo Signore, cioè per diritto divino, che il beato Pietro abbia per sempre successori [*perpetuos successores*] nel Primato sulla Chiesa universale, o che il Romano Pontefice non sia il successore del beato Pietro nello stesso Primato: sia anatemà». E S.S. Leone XIII, nell'Enciclica *Satis Cognitum*, capolavoro magisteriale sull'unità della Chiesa, scrive: «E poiché la Chiesa è quello che è per volontà e istituzione divina, deve rimanere tale in perpetuo; e se tale non rimanesse, non sarebbe certamente fondata in perpetuo, e il fine stesso, a cui essa tende, verrebbe circoscritto da determinati confini di tempo e di luogo: ma l'una e l'altra cosa ripugnano alla verità. Pertanto questa unione di cose visibili e invisibili, appunto perché naturale e congenita nella Chiesa per volere divino, deve necessariamente perdurare, finché durerà la Chiesa». A loro, perciò, vanno le parole di Sant'Agostino: «Ma forse, pensi, questa città, che ora domina il mondo, un giorno sarà distrutta! Non sarà mai! "Dio l'ha fondata per sempre". Orbene, se Dio l'ha fondata per l'eternità, perché temi che il suo

Dio, non devono essere neppure pensabili tali affermazioni, giacché l'insegnamento dottrinale di un Concilio ecumenico, sebbene non contenga dogmi definiti, è infallibile (*doctrina proxima fidei*) e noi cattolici sappiamo per fede che Pietro – sebbene possa privatamente sostenere dottrine eretiche – non potrà condurre mai la Chiesa nell'eresia perché Gesù Signore costantemente prega per lui affinché la sua fede non venga mai meno nel confermarci nella fede. Dovremmo considerare, forse, difettosa la preghiera del Cristo? Se si accettasse questo ragionamento, bisognerebbe concludere che non solo non c'è più il papa, ma che non c'è più la Chiesa, perché l'insegnamento del magistero straordinario infallibile, di tutti i vescovi *cum Petro et sub Petro*, è quello di tutta la Chiesa docente. Forse è falsa la promessa di Cristo che le porte degli inferi non prevarranno mai contro la Chiesa? Queste sono bestemmie! E anche se si sottolinea il carattere maggiormente "pastorale" del Concilio, non si può usare questo come pretesto per considerarlo opinabile e per permettersi di dissentire dai suoi insegnamenti dottrinali. Le deviazioni post-conciliari non sono dovute alle dottrine del Concilio in se stesse, ma alla loro falsa interpretazione modernistica che trovò nell'epoca in cui si iniziò ad attuare il Concilio, ovvero l'epoca che attraversava il famigerato '68, una – purtroppo forte – alleata. Dopo che il Pastore seminò «del buon seme nel suo campo» (Mt 13,24), infatti, «mentre tutti dormivano, venne il suo nemico, seminò della zizzania in mezzo al grano e se ne andò» (Mt 13, 25). Scriveva giustamente il card. Brandmüller: «la presunzione di una rottura nell'insegnamento e nell'azione sacramentale della Chiesa è impossibile anche solo per ragioni teologiche. Se crediamo alla promessa di Gesù Cristo di rimanere con la sua Chiesa sino alla fine dei tempi, di inviare lo Spirito Santo che ci introdurrà nella ricchezza della verità, allora è addirittura assurdo pensare che l'insegnamento della Chiesa, trasmesso in modo autentico, nel tempo si possa dimostrare sbagliato nell'uno o l'altro punto, o che un errore da sempre rigettato si possa in qualche momento, rivelare come verità. Chi lo ritenesse possibile, sarebbe vittima di quel relativismo per il quale la verità è essenzialmente soggetta alla mutevolezza, ossia in realtà non esiste affatto»³. Anche il grande Concilio di Nicea (325 d.C.) è stato controverso fin dalla sua chiusura; il suo insegnamento si è chiarito solo dopo quasi sessant'anni di polemiche (nel 381 a Costantinopoli). Nicea era coerente con il precedente insegnamento magisteriale? Sì – come chiarito nel 381 – ma subito dopo alcuni pensarono che, ad esempio, l'*omoousios* contraddicesse la condanna del vescovo eretico Paolo di Samosata, che non credeva che il Figlio, della stessa sostanza del Padre, fosse una Persona distinta, o che giustificasse l'eresia

fondamento venga meno?» (Dal «*Commento sui salmi*» di sant'Agostino, vescovo [Sal 47, 7; CCL 38, 543-545]).

³ <https://www.didatticaermeneutica.it/2020/07/21/il-concilio-vaticano-ii-le-difficolta-dellinterpretazione-lectio-magistralis/>, (15.09.2023).

del sabellianismo⁴. Calcedonia (451 d.C.) può essere forse considerato il Concilio la cui eredità è stata contestata più a lungo. I tre Concili ecumenici successivi furono, effettivamente, tentativi di affrontare la sua ricezione e il suo rapporto con l'insegnamento di Efeso (431 d.C.).

3. *La corretta ermeneutica del Concilio*

È pur vero, dunque, che il Concilio Vaticano II abbia avuto carattere più che altro pastorale – nel senso che nei suoi intendimenti non vi erano dogmi da definire o condanne da sancire – ma questo non significa che non abbia espresso un alto insegnamento in materia di fede e di morale. Deve, pertanto, essere ovvio, per un cattolico, che i documenti conciliari vadano letti alla luce della Tradizione perenne della Chiesa⁵ e attraverso le chiavi ermeneutiche che i pontefici successivi ci hanno donato, primi fra tutti il *Credo del popolo di Dio* di san Paolo VI e il mirabile dono del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. La *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*, ad esempio, vanno lette alla luce dell'*Ecclesiam suam* di san Paolo VI; *Orientalium ecclesiarum*, *Unitatis redintegratio*, *Nostra aetate* e *Dignitatis humanae*⁶ vanno lette alla luce della dichiarazione *Dominus Iesus* e dell'enciclica *Redemptoris missio* di san Giovanni Paolo II, ecc. Il dovere di ogni cattolico è, dunque, sforzarsi di dimostrare la continuità del Concilio con l'intera Tradizione della Chiesa a chi ha difficoltà a comprenderla, perché se crede che il Concilio abbia smentito, falsificato,

⁴ Eresia trinitaria sostenuta dal teologo Sabellio nel sec. III d.C., in base alla quale le tre persone divine venivano ridotte a tre modi di un'unica sostanza.

⁵ Basti pensare che il Vaticano II cita il Vaticano I come riferimento 12 volte, il Tridentino ben 16 (un "*distacco da Trento*" è, dunque, irreal); Pio XII 55 volte, Leone XIII 17 volte e Pio XI 12 volte; poi vengono citati Benedetto XIV, Benedetto XV, Pio IX, Pio X, Innocenzo I e Gelasio. Il Concilio, inoltre, fa riferimento a ben 44 Padri della Chiesa, tra cui Agostino, Ignazio di Antiochia, Cipriano, Giovanni Crisostomo e Ireneo. Tommaso d'Aquino viene citato in ben 12 passaggi, insieme ad altri grandi teologi e dottori della Chiesa. È evidente che i padri conciliari fossero ferrati nella Tradizione della Chiesa!

⁶ Chi vede nella *Dignitatis humanae* un tradimento della verità della fede e contraddizione al *Syllabus errorum* del beato Pio IX, non è capace di considerare che i due documenti siano stati elaborati in contesti storici diversi e, perciò, abbiano dovuto rispondere a circostanze divergenti. Il *Syllabus errorum* mirava alla confutazione filosofica della pretesa indifferentista e relativista dell'assoluta a-storicità della verità e in particolare della verità rivelata, sottolineando che l'errore non può mai aver nessuna ragione dinanzi alla verità. La *Dignitatis humanae*, d'altro canto, si trova in un contesto storico generato dai sistemi totalitari del XX secolo i quali, mediante la coercizione ideologica, avevano vilipeso la libertà della persona; in più, i padri conciliari, dovevano confrontarsi con la realtà socio-politica del loro tempo, che minacciava la libertà della persona. Per questo al centro di *Dignitatis humanae* non c'è la "intoccabilità" della verità – la libertà religiosa va letta alla luce dell'affermazione sull'unica vera religione, chiaramente esplicitata nel n. 1 della dichiarazione – bensì la libertà della persona da ogni costrizione per quanto riguarda la credenza religiosa. Non vi è, perciò, alcuna contraddizione tra i due documenti se vengono contemplati nel loro contesto storico e intesi secondo le intenzioni delle rispettive affermazioni.

negato il *depositum fidei*, ciò è dovuto alla sua incapacità di interpretare bene l'insegnamento della Chiesa e deve convincersi che sta sbagliando e, se permane in questa opinione, è segno che ha perso la fede⁷. Guardando a tutte queste “diatribe”, si può davvero affermare – con le parole del cardinal Pietro Parente – che

Il Concilio ha subito la sorte di Gesù Cristo denominato dal vecchio Simeone “segno di contraddizione”. Alcuni conservatori esagerati ne parlano male perché sarebbe stato troppo aperto alle novità; molti progressisti ne parlano male perché non avrebbe avuto il coraggio per una maggiore apertura. Questa contraddizione è la prova evidente che il Concilio, il più ecumenico della storia, sotto la guida dello Spirito Santo, ha colto prudentemente nel segno giusto. [...] il Concilio richiama, rispetta e conferma energicamente l'essenza della dottrina cristiana tradizionale; esorta a leggere e approfondire la Parola di Dio registrata nella Sacra Scrittura e sviluppata nei Documenti del Magistero infallibile della Chiesa; rivendica coraggiosamente qualche verità un po' oscurata, come la libertà religiosa e la Collegialità; suggerisce il dialogo con la cultura moderna e quello interno tra i settori del Popolo di Dio; ripensa e illumina il mistero della Chiesa nel mistero di Cristo, e da Cristo attinge le istanze e le spirali per rilanciare la Chiesa a una conquista più irenica e più vitale del mondo per la salvezza integrale. La storia dirà della grandezza di questo Concilio, a cui ogni cristiano ha il dovere di allinearsi.⁸

Il card. Giuseppe Siri scrisse, brillantemente, un articolo sul Vaticano II che presento interamente:

La data dell'11 ottobre 1962, inizio del Vaticano II, non si può ignorare. Non per dare un giudizio, perché fatti di questo genere si interpretano solamente coi secoli; ma perché una ponderazione cauta, oltre che utile, appare doverosa. 1) Il Vaticano II è un fatto teologico. Proprio perché di tale natura, esso deve avere una interpretazione teologica, ossia dal piano perfettamente cattolico e nella sola dottrina che scende dalla parola di Dio, sia tradita sia scritta. Chi pretende di giudicare il Concilio, non da questo piano, si mette nel falso. Ed è un fatto teologico perché il Collegio Episcopale, riunito *cum Petro et sub Petro*, gode del carisma di potere supremo ed, occorrendo, del carisma della infallibilità. Gode anche del fatto di essere un avvenimento il quale entra nel piano della divina provvidenza. Sotto questo profilo di Fede, il primo e più sicuro, qualcosa si vede con certezza. Le guerre di questo secolo, per il fatto che coinvolgono eserciti e tutta la popolazione dei Paesi belligeranti con manifestazioni terrificanti, lasciano tracce esplosive nei singoli e nelle collettività per decenni e decenni. Lo vediamo bene. Che sarebbe accaduto nella Chiesa se non si fosse eretta questa grande diga, nella quale entravano corresponsabili i vescovi di tutto il mondo e, ad altro livello, i pensatori cattolici dell'Universo? Se tutte le pazzie non fossero state obbligate a passare per questo crogiolo? Chi vede il Concilio come un principio di dispute dannose e non si accorge che queste hanno avuto un contenimento proprio da esso, capovolge la Storia. L'aver riunito in un prospetto solo tutto

⁷ «Quello che ha rovinato la Chiesa dopo il Concilio non è stato il Concilio stesso, ma il rifiuto di accettarlo [...] l'obiettivo quindi è quello di scoprire il vero concilio e di approfondirne le sue vere intenzioni — alla luce dell'esperienza corrente, non di sopprimerlo» (J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 1987, p. 390).

⁸ P. PARENTE, *A venti anni dal Concilio Vaticano II. Esperienze e prospettive*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 5-6.

quanto si poteva dire sulla Chiesa, senza fermarsi solo al fatto storico ed alla quadratura giuridica, ha valore profetico, perché uno degli sforzi più diabolici che si sarebbero lanciati contro l'opera di Cristo è proprio a riguardo della Chiesa; essa dovrebbe diventare carismatica, democratica, caotica, ... e chi più ne ha più ne metta! In modo sotterraneo, e non avvertito dai più, da tempo si andava minando la parola di Dio scritta nella Bibbia, per l'ideale di un ritorno ad una semplificazione protestante infedele ed imbecille. Altro documento profetico è in questo senso la Costituzione *Dei Verbum*. Non si vedeva; ma l'ultima guerra aveva devastato anche le teste. E come! La netta posizione verso i laici non è una novità: ma l'averla così chiaramente esposta in diversi Documenti, – la *Apostolicam Actuositatem*, la *Gaudium et Spes* –, è preziosità tale che solo i nostri posteri potranno valutare. Se il Concilio lo si guarda come fatto «teologico», bisogna dire: «qui c'è la mano di Dio». 2). Il Concilio può essere considerato come «fatto storico». Il che non diminuisce il valore del «fatto teologico», ma vi dimostra chiaro la «mano di Dio». Infatti. Dio lascia intera la libertà umana e porta alla fine i fatti dove vuole Lui. Fin dal secondo giorno del Concilio, fu chiesto di respingere lo schema preparato circa le fonti della Rivelazione. Lo schema fu respinto e quello presentato in seguito fu migliore e capace di ulteriori perfezionamenti, come di fatto accadde. Ma non c'è alcun dubbio che alcuni vennero al Concilio col proposito di portare la Chiesa a vivere protestanticamente, senza Tradizione e senza Primato del Papa. Per il primo scopo, si fece molta confusione; per il secondo si tentò di giocare l'argomento della Collegialità. Per capire tutto il fatto, occorre aver presente che per la prima volta, accanto al Concilio, esisteva una pleiade di persone, le quali, non potendo a qualche legittimo titolo sedere in Aula, avevano del tempo da perdere e costituivano il miglior terreno per il pettegolezzo: giornalisti, fotografi, cineasti in servizio per le televisioni di tutto il mondo erano continuamente alla caccia di episodi, di detti, di posizioni azzardate ed imprudenti in fatto di dottrina. Questo mondo vario e superficiale diventò per molti «il volto» del Concilio. Per questo motivo talune tesi, disputate o in se stesse o in qualche sfumatura, apparvero cicloni in modo al tutto artefatto. Se si confronta il Vaticano II col Vaticano I e il Tridentino, si vede che il Vaticano II fu il più pacifico dei tre. I due precedenti, con fatti ben più gravi, non ebbero tale cassa di risonanza. Sarebbe falso il voler sostenere che al Vaticano II non ci siano stati contestatori; ma questi si fecero ben poco sentire in aula, preferendo per le loro gesta i corridoi delle Commissioni, le conferenze in qualche sala, ed altri mezzi lontani dalla grande Aula vaticana. Per capire la stupenda serietà della grande assise bisogna considerare i numeri: in quattro sessioni parlarono solo 500 Padri; duemila cinquecento tacquero sempre e furono la grande saggezza silenziosa del Concilio. Naturalmente, dei cinquecento molti parlarono assai, taluni anche una o due volte la settimana. Il lavoro interno del Concilio si svolse, oltretutto nelle Commissioni, in altre due sedi. La prima fu la Commissione cardinalizia per gli affari straordinari, definita da Papa Giovanni «la testa del Concilio». Costava di otto Cardinali ed era presieduta dal Segretario di Stato. Durò solo per la prima Sessione e fu soppressa da Paolo VI. Da questo punto cominciò l'attività, si può dire settimanale, dei venti cardinali: i 12 componenti il Consiglio di Presidenza del Concilio, i quattro Moderatori del Concilio stesso e i quattro Coordinatori dei lavori. Le sedute di questi venti Cardinali furono l'occasione e la sede dei lavori più faticosi e più utili del Concilio. Chi non conosce i verbali di questo Consiglio, del quale era segretario lo stesso Segretario del Concilio, crediamo non possa scrivere la vera storia del Concilio. La più preoccupante vicenda fu il dopo-Concilio. Fu allora che cominciò la triste consuetudine di avallare idee particolari col dettato del Concilio. Contro il Concilio. Questi sono solo elementi per chi dovrà scrivere la storia del Vaticano II. Il che, perché possa essere un lavoro sereno,

riteniamo sarà possibile solo tra molti anni. Nessuno può sottrarsi all'ammirazione per questa assise, che ondeggiò numericamente tra i 2.500 e 3.000 Padri, che mai fu rissosa, mai ineducata, mai violenta, anche se talvolta il timbro vibrato di alcuni Padri lasciava capire benissimo la loro interna passione. Una volta sola uno dei Padri più degni e competenti ebbe troncato il Suo dire, per raggiunti limiti di tempo dal Presidente di turno: considerato tutto, quel gesto poteva essere evitato. Se si pensa che le sessioni furono quattro dal 1962 al 1965, ci si può domandare: è forse esistita una assise di tale numero, di tale importanza e di tale cornice che abbia dato una tale prova di educazione civile?⁹.

Parole meravigliose che dovremmo meditare approfonditamente. Un altro cardinale, Alfredo Ottaviani, associato da sempre allo “spirito anti-conciliare” – del quale si narra che affermò: «Prego Dio di farmi morire prima della fine di questo Concilio, così almeno muoio cattolico» – è lo stesso cardinale, tuttavia, che, alla fine del Concilio, nella *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa alcune sentenze ed errori insorgenti sull'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II* (24.07.1966) scrisse che «il Concilio Ecumenico Vaticano II, da poco felicemente concluso, ha promulgato *sapientissimi* Documenti, sia in materia dottrinale sia in materia disciplinare, allo scopo di promuovere efficacemente la vita della chiesa» e pertanto «a tutto il popolo di Dio incombe il grave dovere di impegnarsi con ogni sforzo alla attuazione di quanto, *sotto l'influsso dello Spirito Santo, è stato solennemente proposto o decretato da quella universale assemblea di vescovi presieduta dal sommo pontefice*» [corsivo nostro]. I documenti del Concilio vengono definiti *sapientissimi* e viene affermata la loro origine nell'*influsso dello Spirito Santo*. Ad ogni modo, il card. Ottaviani è altresì famoso per il *Breve esame critico del Novus Ordo Missae*. Se notiamo bene, le sue perplessità non si mossero nei confronti del Concilio o dei suoi documenti ma circa la loro applicazione, che sicuramente non è infallibile. Per questo, un cattolico non può non accettare l'insegnamento dottrinale del Concilio ma può mostrare delle reticenze sulla loro applicazione e sull'approccio e metodo pastorali che il Concilio stesso ha deciso di adottare, evidentemente con eccessivo ottimismo – magari comprensibile guardando ai totalitarismi del XX secolo, ma anche un po' ingenuo, perché dimentico della realtà che caratterizza il mondo a causa del suo principe (Satana), ovvero il peccato – nei confronti di un mondo che andava – e va – sempre più secolarizzandosi. Si comprende perché Giovanni Paolo II e Benedetto XVI abbiano adottato, nella dottrina sociale, il metodo deduttivo piuttosto che quello, in certo modo, consigliato dal Vaticano II stesso, ovvero il metodo induttivo, ripreso da Francesco¹⁰. È deleterio, perciò, d'altro canto, assolutizzare così tanto il Concilio come

⁹ *Renovatio*, XVII (1982), fasc. 3, pp. 325-328.

¹⁰ Una piccola *riflessione nella riflessione* circa la pastorale e il dialogo con il mondo, perché lo richiede l'argomento. La *pastorale* non è altro che l'agire della Chiesa ai fini dell'evangelizzazione. La finalità è e deve essere sempre e solo una: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare

tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). L'agire della Chiesa è lungo i secoli, perciò, muta con il mutare sociale nelle sue modalità nella misura in cui ciò favorisce e non ostacola la finalità immutabile e imprescindibile dell'evangelizzazione. Ne consegue che la *teologia* pastorale, perciò, è lo “studio teologico sull'agire della Chiesa ai fini dell'evangelizzazione, fondato su Scrittura, Tradizione e Magistero, in relazione alle scienze sociali, sociologiche e antropologiche”. Deve esserci, però, un sano equilibrio tra le scienze sacre e le scienze profane. Esaltare le seconde con il rischio di far perdere alle prime la propria identità teologica è prodotto dell'eresia modernista. Il Modernismo, «sintesi di tutte le eresie», è stato condannato da San Pio X con il decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili Sane Exitu* (3 luglio 1907) e, soprattutto, nell'Enciclica *Pascendi Dominici Gregis* (8 settembre 1907). Tuttavia, è evidente che «non sia stato sconfitto ma sia sopravvissuto e si sia rafforzato in molti ambiti, anche nelle opere di teologi più o meno famosi». (*Dizionario elementare di Apologetica*, IdA, Milano 2015, p. 350). Ecco perché il card. Giuseppe Siri affermò: «I guai della Chiesa sono derivati da quanto hanno detto e fatto, dopo il Concilio, parecchie persone [...]. Da questo punto di vista, il più pericoloso dei teologi non è Hans Kung, perché sostiene tesi così strampalate che nessuno (o quasi nessuno) gli crede. Il più pericoloso è il gesuita Karl Rahner, il quale scrive benissimo ed ha l'aria di essere ortodosso, ma ha sempre sostenuto che occorre una “nuova teologia”. Una teologia cioè che metta da parte Gesù e che vada bene per il nostro secolo» (BENNY LAI, *Il Papa non eletto – Giuseppe Siri, Cardinale di Santa Romana Chiesa*, Laterza, Bari 1993, p. 291, nota 20). I modernisti vogliono «rivendicare a se stessi, nei confronti del Magistero e della Tradizione ecclesiastica, il diritto a coltivare un pensiero autonomo che fosse emancipato da un sistema di valori e credenze che giudicavano imposte contro la loro libera coscienza e attardate rispetto al progresso della storia; inoltre, affermavano di voler attribuire maggiore considerazione alle scienze naturali e storiche per criticare eventi e credenze relative alle Scritture alla fede cristiana. Finirono così sotto la loro lente critica i miracoli [...]» (*Dizionario elementare di Apologetica*, IdA, Milano 2015, p. 349). Essi, inoltre, affermavano che ormai «l'umanità si è liberata dalle superstizioni e ha iniziato a usare la razionalità, arrivando a grandi conquiste nella scienza e nella tecnica [...] la religione, nel XX secolo come nel XXI secolo, va giudicata secondo categorie moderne e contemporanee» (*Dizionario elementare di Apologetica*, p. 349). Come non riconoscere appartenenti a questa corrente di pensiero molti sacerdoti e vescovi che oggi hanno pensieri del tipo: “*La teologia non serve. Un prete dovrebbe occuparsi di matematica, biologia ecc... Le vite dei santi, compresi i miracoli, sono tutte piene di superstizione e racconti popolari non attendibili ... Il prete è libero di vestirti come vuole, l'abito talare è un'imposizione non più al passo con la storia ... non servono tutte queste cose nella liturgia, spogliamo le chiese ... accogliamo tutti senza necessità di conversione ... l'importante non è convertirsi a Cristo ma essere buono, felice ecc.*” ? Il Modernismo, purtroppo, non lo ritroviamo soltanto in “affermazioni” eretiche, bensì, più diffusamente, in alcune “tendenze”, causate «dal cosiddetto spirito modernistico; dal quale chi rimane infetto, subito respinge con nausea tutto ciò che sappia di antico, e si fa avido ricercatore di novità in ogni singola cosa, nel modo di parlare delle cose divine, nella celebrazione del sacro culto, nelle istituzioni cattoliche e perfino nell'esercizio privato della pietà» (Lettera Enciclica *Ad beatissimis apostolorum*, 1° novembre 1914). A fronte di questi problemi, vecchi e attuali, Benedetto XV continuava dicendo: «Vogliamo adunque che rimanga intatta la nota antica legge: “*Nulla si innovi, se non ciò che è stato tramandato*”; la quale legge, mentre da una parte deve inviolabilmente osservarsi nelle cose di Fede, deve dall'altra servire di norma anche in tutto ciò che va soggetto a mutamento, benché anche in questo valga generalmente la regola: “*Non cose nuove, ma in modo nuovo*”». L'*Handbuch* di Rahner, fondato sulla sua visione ecclesiologicala esistenzialista, ha avuto, purtroppo, molta influenza sulla pastorale post-conciliare, producendo, però, una teologia pastorale più tecnica che teologica, con una proliferazione esasperante di organismi, consigli e riunioni orientati a trovare soluzioni razionali per

se la Chiesa sia nata nel 1962 e prima di tale data non sia successo nulla. Mi si permetta un appunto ironico – che può piacere o meno – però nel periodo post-conciliare si è citato, talvolta, più il Concilio che il Vangelo! Invece, il Vaticano II è niente di più e niente di meno che un concilio *tra, accanto e dopo* gli altri, non al di sopra e neppure al di fuori¹¹. Benedetto XVI ebbe a dire che certamente «Non si può congelare l'autorità magisteriale della Chiesa all'anno 1962» tuttavia, precisava che «ad alcuni di coloro che si segnalano come grandi difensori del Concilio deve essere pure richiamato alla memoria che il Vaticano II porta in sé l'intera storia dottrinale della Chiesa. Chi vuole essere obbediente al Concilio, deve accettare la fede professata nel corso dei secoli e non può tagliare le radici di cui l'albero vive»¹². Inoltre, richiamò la necessità di «favorire nei sacerdoti, soprattutto nelle giovani generazioni, una corretta ricezione dei testi del Concilio Ecumenico Vaticano II, interpretati alla luce di tutto il bagaglio dottrinale della Chiesa»¹³. In una delle prime interviste da pontefice, rispondendo ad una domanda sul magistero di Giovanni Paolo II, suo predecessore, affermò che i

tanti documenti che ci ha lasciato – 14 Encicliche, tante Lettere Pastorali e tanti altri – e tutto questo rappresenta un patrimonio ricchissimo che non è ancora sufficientemente assimilato nella Chiesa. Io considero proprio una mia missione essenziale e personale di non emanare tanti nuovi documenti, ma di fare in modo che questi documenti siano assimilati, perché sono un tesoro ricchissimo, sono l'autentica interpretazione del Vaticano II. Sappiamo che il Papa era l'uomo del Concilio, che aveva assimilato interiormente lo spirito e la lettera del Concilio e con questi testi ci fa capire veramente cosa voleva e cosa non voleva il Concilio. Ci aiuta ad essere veramente Chiesa del nostro tempo e del tempo futuro.¹⁴

risolvere i problemi. In questo modo, tuttavia, non hanno alcun posto la Provvidenza e la libertà di Dio. Il dato storico non può non entrare in dialogo con il dato di fede. Pertanto, ogni pastorale deve essere cristocentrica e non antropocentrica. Tra dottrina e prassi deve esserci sempre quella relazione fondata sulla mirabile sintesi dell'Incarnazione del Verbo, ovvero dell'*et-et*, riconoscendo, però, che il primato non può averlo la prassi, ma la dottrina perché nell'agire della Chiesa il *cosa* ha sempre avuto e dovrà sempre avere il primato sul *come*. L'ortodossia precede e anima l'ortoprassi. Anche il buon senso ci dice così: se non so qual è il contenuto, che senso ha preparare perfettamente il contenitore? Se non so qual è la mèta alla quale devo arrivare, che senso ha organizzare perfettamente il viaggio? Questo dovremmo ricordarlo proprio oggi, nel cammino sinodale. Che senso ha discutere sul come camminare insieme se non sappiamo verso dove dobbiamo camminare insieme? Vorrei ricordare che il passo biblico in cui si parla di un procedere insieme è in Gv 20,4: ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ, *correvano insieme tutti e due*. Verso dove? Verso il sepolcro vuoto, verso il Signore risorto!

¹¹ Potrà sembrare una futile banalità o un eccessivo rigorismo, tuttavia è per ricordarmi e ricordare questa forte consapevolezza che ho deciso sempre e solo di avere con me il *Conciliorum Oecumenorum Decreta* e mai *I documenti del Concilio Vaticano II* separatamente.

¹² *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per il Clero*, 16 marzo 2009.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Intervista di Sua Santità Benedetto XVI alla Televisione Polacca*, Domenica, 16 ottobre 2005.

4. *La riforma liturgica post-conciliare*

Se dovessimo riflettere circa l'attuazione della riforma liturgica, non credo sia possibile non scorgere alcune ambiguità: «Non c'è dubbio che la riforma liturgica del Concilio abbia portato grandi vantaggi per una più consapevole, attiva e fruttuosa partecipazione dei fedeli al santo Sacrificio dell'altare». Tuttavia, «non mancano delle ombre»» (*Redemptionis Sacramentum*, 4). Già il card. Antonelli, dopo il Concilio, annotava come

la legge liturgica che fino al concilio era una cosa sacra, per molti non esiste più. Ciascuno si ritiene autorizzato a fare ciò che vuole... La messa soprattutto è il punto più doloroso... In liturgia, ogni parola, ogni gesto, traduce un'idea che è un'idea teologica. Dato che attualmente tutta la teologia è in discussione, le teorie correnti tra i teologi avanzati ricadono sulla formula e sul rito, con questa conseguenza gravissima: che mentre la discussione teologica resta al livello alto degli uomini di cultura, calata nelle formule e nei riti prende l'avvio per la sua divulgazione nel popolo.¹⁵

È dietro al modo di concepire e vivere la Sacra Liturgia – insegnava Benedetto XVI – che vi è un determinato modo di concepire e vivere l'essere Chiesa. E dal momento che la Liturgia è l'anima del Corpo Mistico del Cristo, la sua riforma deve – come il Concilio ha mostrato – avere per noi la massima importanza. Papa Francesco ha ragione quando afferma che «non possiamo tornare a quella forma rituale che i Padri conciliari, *cum Petro et sub Petro*, hanno sentito la necessità di riformare, approvando, sotto la guida dello Spirito e secondo la loro coscienza di pastori, i principi da cui è nata la riforma» (*Desiderio desideravi*, n. 61). Scrive don Mauro Gagliardi:

Effettivamente, la liturgia tridentina era troppo chiusa, perché pensata in funzione anti-protestante. Contro l'eresia luterana, che non riconosceva al sacerdozio ordinato una vera differenza di essenza rispetto al sacerdozio comune, il concilio di Trento e la successiva riforma liturgica ebbero il dovere di sottolineare la funzione centrale ed insostituibile del ministro ordinato nell'azione liturgica. Il latino e anche la recitazione a voce bassa di diverse parti della Messa, in particolare del Canone, evidenziavano il fatto che è il sacerdote a parlare a Dio a nome di tutta la Chiesa. La preghiera eucaristica, in particolare, risultava così chiaramente come atto proprio del sacerdote ministro. Però anche le letture bibliche erano divenute quasi cosa privata del sacerdote, che ordinariamente le leggeva verso il crocifisso, ossia mantenendo l'orientamento corporeo verso il Signore, adattissimo per la liturgia eucaristica, meno per quello della Parola. È mia opinione che la liturgia della Parola dovrebbe essere celebrata di norma rivolti verso l'assemblea e nella lingua nazionale. Dio nella Bibbia parla la lingua che è capita da chi ascolta (ebraico e aramaico nell'Antico Testamento, greco nel Nuovo). Nell'Antico Patto, Dio parla in ebraico con Mosè, nella lingua che tutti avrebbero potuto comprendere – poi però ordina che solo i sacerdoti, e non tutti, entrino nella parte più interna del tempio, e che solo il sommo sacerdote acceda al Santo dei santi. Così fa Gesù stringendo con noi il Nuovo Patto: nel Vangelo, il Signore

¹⁵ Citato in F. RAMONDINO, *Altare & Sacerdote. Appunti e riflessioni*, Adhoc Edizioni, Vibo Valentia 2010, p. 23.

parla in modo che tutti possano comprenderlo, ma solo agli apostoli radunati per l'ultima cena nel chiuso del cenacolo dice: «Fate questo in memoria di me».¹⁶

Tuttavia, c'è da chiedersi se la riforma voluta dai Padri sia la stessa di quella attuata dopo il Concilio. Papa Francesco continua scrivendo: «I santi Pontefici Paolo VI e Giovanni Paolo II approvando i libri liturgici riformati *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II* hanno garantito la fedeltà della riforma al Concilio» (*Desiderio desideravi*, n. 61). Benedetto XVI, tuttavia, sottolineava che «La Costituzione liturgica del concilio Vaticano II ha sì posto le fondamenta per la riforma; ma la riforma stessa venne poi strutturata da un comitato post-conciliare e nei suoi concreti dettagli non può venir ricondotta semplicemente al dettato conciliare»¹⁷.

Certamente, non possiamo minimamente affermare che la riforma liturgica post-conciliare, approvata dall'autorità del Sommo Pontefice, sia massonica, eretica, invalida, o quant'altro. Il santo Padre Paolo VI ha precisato:

Non bisogna tuttavia pensare che tale revisione del Messale Romano sia stata improvvisata: le hanno, senza dubbio, aperta la via i progressi che la scienza liturgica ha compiuto negli ultimi quattro secoli. Se infatti, dopo il Concilio di Trento, molto ha contribuito alla revisione del Messale Romano lo studio degli antichi manoscritti della Biblioteca Vaticana e di altri, raccolti da ogni parte, come dice la costituzione apostolica *Quoniam primum* del Nostro Predecessore san Pio V, da allora sono state scoperte e pubblicate le più antiche fonti liturgiche, e nello stesso tempo sono state meglio conosciute le formule liturgiche della Chiesa Orientale; e così molti hanno insistito, perché tali ricchezze dottrinali e insieme spirituali non rimanessero nell'oscurità delle biblioteche, ma venissero invece messe in luce per rischiarare e nutrire la mente e l'animo dei cristiani.¹⁸

E ancora:

È nel nome della Tradizione che noi domandiamo a tutti i nostri figli, a tutte le comunità cattoliche, di celebrare, in dignità e fervore la Liturgia rinnovata. L'adozione del nuovo «Ordo Missae» non è lasciata certo all'arbitrio dei sacerdoti o dei fedeli: e l'Istruzione del 14 giugno 1971 ha previsto la celebrazione della Messa nell'antica forma, con l'autorizzazione dell'ordinario, solo per sacerdoti anziani o infermi, che offrono il Divin Sacrificio *sine populo*. Il nuovo *Ordo* è stato promulgato perché si sostituisse all'antico, dopo matura deliberazione, in seguito alle istanze del Concilio Vaticano II. Non diversamente il nostro santo Predecessore Pio V aveva reso obbligatorio il Messale riformato sotto la sua autorità, in seguito al Concilio Tridentino. La stessa disponibilità noi esigiamo, con la stessa autorità suprema che ci viene da Cristo Gesù, a tutte le altre riforme liturgiche, disciplinari, pastorali, maturate in questi anni in applicazione ai decreti conciliari. Ogni iniziativa

¹⁶ M. GAGLIARDI, *Liturgia. Fonte di vita*, Fede&Cultura, Verona 2021, pp. 168-169.

¹⁷ «Di fronte agli Angeli voglio cantarti». *La tradizione di Ratisbona e la riforma liturgica*, estratto da J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, 1996, https://digilander.libero.it/gregduomocremona/di_frente_angeli.htm#*b, (16.09.2023).

¹⁸ Costituzione Apostolica *Missale Romanum*, 3 aprile 1969.

che miri a ostacolarli non può arrogarsi la prerogativa di rendere un servizio alla Chiesa: in effetti reca ad essa grave danno.¹⁹

Possiamo, invece, affermare:

a) *In sé* la riforma liturgica è un bene, anzi è una necessità per la Chiesa. Il Vaticano II ha chiesto una riforma generale della liturgia perché i padri, guidati dallo Spirito Santo, ne hanno avvertito la necessità. Nessun cattolico dovrebbe, quindi, opporsi alla riforma della liturgia voluta dall'ultimo concilio.

b) *Di fatto* la riforma liturgica post-conciliare presenta, oltre a ricchezze, numerose ambiguità e non in tutti i suoi "concreti dettagli" – diceva Ratzinger – "può venir ricondotta semplicemente al dettato conciliare". Quindi ci sono degli aspetti della riforma che non esprimono ciò che il Vaticano II ha chiesto.²⁰

Papa Francesco scrive: «Non vedo come si possa dire di riconoscere la validità del Concilio e non accogliere la riforma liturgica nata dalla *Sacrosanctum Concilium*» (*Desiderio desideravi*, n. 61). Ha perfettamente ragione, intendendo con *riforma* quella *voluta dai Padri*. Non possiamo, tuttavia, affermare che la riforma *attuata* sia *in toto* riconducibile al dettato conciliare. Per questo, un grande maestro e mistico del nostro tempo, don Divo Barsotti, in un'intervista disse in modo lapidario:

Non possiamo accettare la riforma liturgica così come è stata introdotta. Se non si ritorna a rivedere quello che è stato fatto, noi rischiamo di perdere veramente tutto [...] perché ci si è dimenticati che il centro, il cuore della Chiesa era e resta la Liturgia [...], il problema non è di capire sul piano intellettuale, ma di compiere un incontro reale con Cristo [...]. Se attraverso la liturgia non si arriva a questa Persona, manca tutto [...]. Ho l'impressione che manchi la fede proprio nell'atto in cui essa dovrebbe meglio manifestarsi, e cioè nella Liturgia [...]. A che cosa si volesse arrivare (con la riforma), non lo so.²¹

Quando Papa Francesco affermò che la riforma liturgica è *irreversibile*, bisogna intendere questa espressione nel senso che non si può tornare indietro ma bisogna andare avanti. Monsignor Gherardini scriveva: «Se è vero che liturgia e fessimo non vanno d'accordo, è altrettanto vero che dell'autentica liturgia non è un ottimo interprete né chi sa o preferisce voltarsi soltanto all'indietro, né chi, guardando in avanti, non ha occhi se non per l'ancor confuso domani»²². Ciò significa, perciò, che nel proseguire verso avanti, la stessa riforma attuata può ricevere modifiche, correzioni, raddrizzamenti. In questo senso, nessuna riforma è irreversibile: non lo è stata la riforma tridentina non lo è e non lo sarà la riforma del Vaticano II. Bisogna verificare, piuttosto, se la riforma sia stata attuata bene e, da quanto abbiamo detto sopra, è evidente che questo non è ancora avvenuto:

¹⁹ PAOLO VI, *Concistoro Segreto del Santo Padre Paolo VI per la nomina di venti cardinali*, 24 maggio 1976.

²⁰ M. GAGLIARDI, *Liturgia. Fonte di vita*, Fede&Cultura, Verona 2021, p. 102.

²¹ Intervista di Vito Magno a Divo Barsotti, *Rogate Ergo*, 11/1996, p. 41.

²² M. GUARINI, *La questione liturgica. Il Rito Romano usus Antiquior e il Novus Ordo Missae a 50 anni dal Concilio Vaticano II*, Solfanelli, Chieti 2015, p. 6.

perciò dobbiamo parlare di *attuazione vera e buona* della riforma voluta dal Concilio. Sarà stato l'entusiasmo della novità, sarà stato l'eccessivo approccio ecumenico, sarà stata anche la famosa "ermeneutica della discontinuità" biasimata da Benedetto XVI, tuttavia è evidente che la riforma liturgica a ben ragione è definita *post-conciliare* e non *conciliare*, perché, ripetiamo, «ci sono degli aspetti della riforma che non esprimono ciò che il Vaticano II ha chiesto». Per tali ragioni, dobbiamo considerare che tale riforma

non è conclusa, anzi è ancora in divenire. Non dobbiamo supporre che tutto sia fatto. Anzi, su concreti dettagli dell'attuazione post-conciliare della riforma liturgica, si può e magari si deve operare una correzione o un miglioramento. Della riforma liturgica post-conciliare noi dobbiamo conservare ed anzi approfondire tutto ciò che è buono, ma dobbiamo anche saperla purificare dai segni delle umane debolezze.²³

Scrive, inoltre, Mons. Nicola Bux che

volere la riforma della liturgia, significa accettare umilmente anche la correzione della riforma. Del resto, tutte le riforme liturgiche si sono sviluppate così. Qualcuno ha scritto che se la riforma liturgica è attuata male, bisogna attuarla bene. Dunque, è giusto contraddirla dove è ambigua, altrimenti come la si raddrizza? Sarà radicale tale correzione? Dipende dai punti ove è giunto l'abuso: in primis la contestazione spesso inconsapevole del diritto di Dio di essere adorato come lui ha stabilito e della Sede Apostolica di moderare la liturgia. Vi pare superficiale il danno? Dunque, al nuovo movimento liturgico "l'impulso dovrà venire da chi veramente vive la fede. Tutto dipenderà dall'esistenza di luoghi esemplari in cui la liturgia sia celebrata correttamente, in cui si possa vivere di persona ciò che questa è". Bisogna procedere senza timore o diffidenza ma con fede, speranza e soprattutto carità.²⁴

5. Prospettive

Pertanto, per il futuro, una considerazione personale. Mi permetto di sottolineare che l'unica riforma liturgica che ha destato molte perplessità è quella della Santa Messa; non ho sentito aspre critiche sui nuovi Riti degli altri Sacramenti²⁵.

²³ M. GAGLIARDI, *Liturgia. Fonte di vita*, p. 104.

²⁴ N. BUX, *Come andare a Messa e non perdere la fede*, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 2010, pp. 21-22.

²⁵ Circa la riforma della Liturgia delle Ore, rinnovata con la costituzione apostolica *Laudis Canticum* (1970) di San Paolo VI, un'obiezione che si presenta è l'inconsistenza della motivazione che ha portato la Chiesa a ridurre notevolmente la recita del Breviario per il clero, ovvero a motivo dell'eccesso di lavoro apostolico dei sacerdoti in cura d'anime, come si legge nella costituzione: «Come richiedeva la costituzione *Sacrosanctum Concilium*, fu tenuto conto delle condizioni in cui si trovavano in questo nostro tempo i sacerdoti impegnati in attività pastorali» (n. 1). Effettivamente, la riduzione della recita del Breviario non sembra aver avuto come effetto che il Breviario sia recitato con maggiore devozione o che la parte tolta sia stata sostituita con altre orazioni. Non si vede neppure, purtroppo, tutto questo grande sforzo di lavoro apostolico da parte dei pastori che impedisce loro di "pregare", che è il loro compito primario, anche perché

Qui, il problema vero è la riforma liturgica che riguarda la Santa Messa. L'idea di Benedetto XVI, nel promulgare il *Summorum Pontificum*, era quella di far in

– è proprio il caso di dirlo – ognuno trova il tempo per fare tutto ciò che vuole! Tuttavia, studiando la storia della Chiesa – forse pochi lo sanno – si vede che già San Pio X cercò di alleviare il Salterio eliminando le duplicazioni dei Salmi e organizzandoli in un ordine più metodico. Le Lodi domenicali non contavano 5 Salmi, ma ne comprendevano 8 (92, 99, 62, 66, *Trium Puerorum*, 148, 149, 150), e Prima, Terza, Sesta e Nona includevano costantemente il Salmo 118. Inoltre, Compieta aveva i Salmi 4, 30, 90 e 133. San Pio X ridusse anche a metà il Santorale, conferendo maggiore prestigio al Proprio del Tempo e alla Domenica. Pio XII aveva in mente una revisione del Breviario, ma non riuscì a realizzarla; tale compito spettò a San Giovanni XXIII, il quale, tuttavia, non completò l'opera. Paolo VI la portò a termine in modo non necessariamente ottimale, ma in risposta alle esigenze del tempo. La *Liturgia Horarum* non si pone in opposizione al *Breviarium Romanum*, bensì in continuità con esso. Nessuno penserebbe mai di contrapporre il Breviario di Urbano VIII a quello di San Pio X, nonostante siano completamente diversi. Allora, perché questa contrapposizione tra il Breviario di Giovanni XXIII e quello di Paolo VI? Solo perché è strutturato in 4 Settimane, l'inno si recita precedentemente e i Salmi a Lodi e Vespri sono 3 anziché 5? Questo non accadde quando San Pio X proibì severamente l'uso del vecchio Breviario (o meglio del vecchio Salterio). Perché ora si è verificato questo cambiamento? Similmente a quanto il Gagliardi scrive circa la Messa tridentina, possiamo dire che il *Breviarium Romanum* era divenuto, effettivamente, “quasi cosa privata del sacerdote”, mentre la *Liturgia Horarum* è, molto di più, fruibile da parte dei fedeli laici. Nella costituzione di Paolo VI si legge ancora: «Il tesoro della parola di Dio si effonde più copioso nel nuovo ciclo delle letture tratte dalla sacra Scrittura disposto in modo da concordare con quello delle letture della Messa. Le pericopi presentano in generale una certa unità di contenuto e sono state scelte in modo da riproporre, nel corso dell'anno, le fasi più importanti della storia della salvezza. Secondo le norme stabilite dal Concilio Ecumenico, la prescritta lettura quotidiana delle opere dei santi Padri e degli Scrittori ecclesiastici è stata rinnovata in modo da proporre i migliori scritti di autori cristiani e specialmente dei santi Padri. Inoltre, per rendere ancor più largamente disponibili le ricchezze spirituali di questi scrittori, sarà preparato un altro Lezionario facoltativo, dal quale si potranno ricavare frutti ancor più copiosi. Dal testo del libro della Liturgia delle Ore è stato espunto tutto ciò che non risponde alla verità storica, e le letture, soprattutto agiografiche, sono state rivedute in modo da esporre e collocare nella sua vera luce la fisionomia spirituale dei singoli Santi e l'importanza che essi hanno avuto nella vita della Chiesa. Alle Lodi mattutine sono state aggiunte le Invocazioni, con le quali si esprime la consacrazione della giornata e si fanno suppliche per l'inizio del lavoro quotidiano. Ai Vespri, invece, si fa una breve supplica strutturata come preghiera universale. Al termine poi di queste preghiere è stata ripristinata l'Orazione domenicale. Perciò, tenendo conto della recita che di essa si fa anche nella Messa, viene ristabilito anche ai nostri giorni l'uso della Chiesa antica di recitare questa preghiera tre volte al giorno. Rinnovata dunque e restaurata completamente la preghiera della santa Chiesa secondo la sua antichissima tradizione, e tenuto delle necessità del nostro tempo, è davvero auspicabile che essa pervada profondamente, ravvivi, guidi ed esprima tutta la preghiera cristiana e alimenti efficacemente la vita spirituale del popolo di Dio» (nn. 5-8). Dalla Liturgia delle Ore riformata (che, vorrei ricordare, esiste anche – e primariamente – in latino, *Liturgia Horarum*, sempre in quattro volumi; andrebbe, però, aggiornata – l'ultima *editio typica* è del 2000), nel corso degli anni, generazioni di sacerdoti e fedeli hanno tratto e continuano a trarre strumenti spirituali per santificarsi unendosi a Cristo e alla sua Chiesa. Sono uniti nella medesima preghiera, accomunati da questo libro, forse ancora suscettibile di perfezionamenti in alcuni punti, ma comunque sempre la preghiera ufficiale della Santa Chiesa.

modo che i due Riti della Messa – ordinario e straordinario – si influenzassero a vicenda. Pensiamoci: non sarebbero dovuti esistere due Riti ma un solo Rito. Il Rito di san Pio V (che risale addirittura a san Gregorio), pre-conciliare, avrebbe dovuto confluire nel Nuovo Rito *conciliare*, che avrebbe dovuto realmente incarnare *tutta* la volontà dei Padri conciliari. Il Nuovo Rito sarebbe stato, dunque, l'evoluzione dell'Antico, come questo era stato l'evoluzione del rito precedente (pensiamo anche alle varie riforme che il Rito da san Gregorio ha ricevuto nei secoli fino all'*editio typica* del 1962). Tutto ciò è in gran consonanza con il Santo Padre Francesco, allora, quando scrive che è necessaria una forma culturale *unica* «perché la Chiesa possa elevare, nella varietà delle lingue, *una sola e identica preghiera* capace di esprimere la sua unità» (*Desiderio desideravi*, n. 61). La soluzione arriverà, però, se tutti i teologi e i vescovi, *cum Petro et sub Petro*, si impegneranno, animati da sincero spirito di unità e devozione, nel portare a compimento la vera riforma secondo il volere dei Padri Conciliari, manifestato dal n. 23 della *Sacrosanctum Concilium*.

Per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia deve essere sempre preceduta da un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti.

Conservare la sana tradizione aprendo ad un “legittimo” progresso! Ricordiamo le parole di un filosofo del nostro tempo; una provocazione laica non insignificante:

Voi cattolici avete resistito impavidi per quasi due secoli all'assedio della modernità. Avete ceduto proprio poco prima che il mondo vi desse ragione. Se tenevate duro ancora un po', si sarebbe scoperto che gli “aggiornati”, i profeti del futuro post-moderno eravate proprio voi, i conservatori. Peccato. Un consiglio da laico: se proprio volete cambiare ancora, restaurate, non riformate. È tornando indietro, verso una tradizione che tutti vi invidiano e che avete gettato via, che sarete più in sintonia con il mondo d'oggi, che uscirete dall'insignificanza in cui siete finiti “aggiornandovi” in ritardo. Con quali risultati, poi? Chi avete convertito da quando avete cercato di rincorrerci sulla strada sbagliata?²⁶

Mi sembra quanto mai opportuno terminare questa mia riflessione con le medesime parole che S.S. Benedetto XVI rivolse ai parroci e al clero di Roma, il 14 febbraio 2013 – prima di lasciare definitivamente il ministero petrino – in quella che lui stesso denominò “*una piccola chiacchierata sul Concilio Vaticano II*”.

²⁶ G. VATTIMO a *Radio Vaticana*, 16/09/2010.

Dopo aver fatto la giusta distinzione tra Concilio dei Padri e concilio dei media – che ebbe, purtroppo, più presa nel popolo – il papa concluse:

Queste traduzioni, banalizzazioni dell'idea del Concilio, sono state virulente nella prassi dell'applicazione della Riforma liturgica; esse erano nate in una visione del Concilio al di fuori della sua propria chiave, della fede. E così, anche nella questione della Scrittura: la Scrittura è un libro, storico, da trattare storicamente e nient'altro, e così via. Sappiamo come questo Concilio dei media fosse accessibile a tutti. Quindi, questo era quello dominante, più efficiente, ed ha creato tante calamità, tanti problemi, realmente tante miserie: seminari chiusi, conventi chiusi, liturgia banalizzata ... e il vero Concilio ha avuto difficoltà a concretizzarsi, a realizzarsi; il Concilio virtuale era più forte del Concilio reale. Ma la forza reale del Concilio era presente e, man mano, si realizza sempre più e diventa la vera forza che poi è anche vera riforma, vero rinnovamento della Chiesa. Mi sembra che, 50 anni dopo il Concilio, vediamo come questo Concilio virtuale si rompa, si perda, e appare il vero Concilio con tutta la sua forza spirituale. Ed è nostro compito, proprio in questo *Anno della fede*, cominciando da questo *Anno della fede*, lavorare perché il vero Concilio, con la sua forza dello Spirito Santo, si realizzi e sia realmente rinnovata la Chiesa. Speriamo che il Signore ci aiuti. Io, ritirato con la mia preghiera, sarò sempre con voi, e insieme andiamo avanti con il Signore, nella certezza: Vince il Signore!

BENIAMINO DI MARTINO*

La parola “rivoluzione” nel vocabolario politico e sociale

Tra qualche anno si ricorderà il 250° anniversario dell’Indipendenza delle colonie americane dalla madrepatria inglese (1776-2026). È un anniversario che già si intravede all’orizzonte e per il quale non mancheranno contributi per studiare e per interpretare quel momento della storia.

Quasi sempre quell’epocale evento (purtroppo sottostimato a causa del maggior rilievo sempre attribuito alla poco successiva vicenda francese del 1789) viene presentato come “rivoluzione”. Per comprendere se è corretta tale etichettatura occorre partire da lontano e, prima di ogni considerazione sul concetto che la parola esprime, potrebbe essere di qualche utilità svolgere alcune considerazioni sul piano etimologico e semantico.

1. Etimo ed evoluzione

Se si volesse affrontare la questione sul piano teoretico, occorrerebbe interrogarsi sulla definizione del concetto¹. Volendo ora limitarci al piano meramente terminologico, dobbiamo chiederci quando la parola “rivoluzione” è apparsa nel linguaggio e negli scritti. Nel suo libro sul tema della rivoluzione, Hanna Arendt (1906-1975) giustamente scriveva che per comprendere i fenomeni politici è necessario saper delineare come le parole che li hanno definiti siano apparse². Ciò che vale in genere per ogni aspetto dell’ambito politico – causa l’importanza che il linguaggio riveste per quest’ultimo –, vale in modo davvero particolare per quelle dimensioni che sono cariche di pregnanza, di intensità e di complessità. Tra i più decisivi vi è senz’altro il caso della “rivoluzione”.

Ebbene, comunque si voglia intendere la parola “rivoluzione” e qualsiasi significato si voglia dare ad essa, dobbiamo prendere atto che il termine era

* Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» (www.StoriaLibera.it).

¹ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106.

² Cfr. Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 32 (*On Revolution*, 1963).

sconosciuto agli antichi³ e si è imposto con un significato particolare solo in tempi più recenti seppur a partire dalle forme verbali latine *volvere* e *revolvere*.

Infatti è a partire dal secolo XVI che il lemma fece ingresso nell'ambito scientifico venendo ufficializzato da Niccolò Copernico (1473-1543) che, sul finire della sua vita, pubblicò il *De revolutionibus orbium coelestium* (sulle rivoluzioni dei corpi celesti, 1543). Nel libro, l'astronomo polacco spiegava che gli astri, compiendo un movimento ciclico, tornano costantemente a ripercorrere la loro stessa orbita.

Sorprende il fatto che la parola “rivoluzione” rimanga assente in un contesto di così forte politicizzazione qual è il Rinascimento italiano⁴. Colpisce, in particolare, che Niccolò Machiavelli (1469-1527) – a cui pure risale il termine moderno di “Stato”⁵ –, nel descrivere il rovesciamento violento di un sovrano o la sostituzione tumultuosa di un governo con un altro, adotti le inalterate espressioni degli autori classici (come, ad esempio, quella ciceroniana di *mutatio rerum*).

Quando il politologo Gianfranco Pasquino scrive che «la parola rivoluzione viene [...] coniata [...] nel Rinascimento, in riferimento al lento, regolare e ciclico movimento delle stelle, quasi ad indicare che i mutamenti politici non possono discostarsi da “leggi” universali e implicite»⁶ sembra fare un salto dal piano astronomico a quello politico con una conclusione prematura che ancora non può essere attribuita alla coscienza degli uomini dell'epoca a cui il politologo italiano si riferisce.

Per poter giungere al successivo significato politico occorre, dunque, richiamare bene l'etimologia della parola “rivoluzione” in base a cui la *revolutio* è, in senso proprio, il “ritorno al punto di partenza”: «il senso astronomico è il primo senso indicato dai dizionari: la rivoluzione è il movimento che riporta le cose al loro punto di partenza»⁷. Secondo la successiva e attuale accezione (che deve ovviamente prevalere sul senso ormai vetusto del primo significato) tutto ciò risulta sicuramente paradossale perché «nulla potrebbe essere più lontano dal significato originario della parola “rivoluzione” che l'idea da cui tutti i protagonisti delle rivoluzioni sono stati posseduti e ossessionati: quella cioè di operare

³ Cfr. André ROPERT, *La sconfitta delle rivoluzioni*, introduzione di Luciano Pellicani, Ideazione Editrice, Roma 2002, p. 18-19 (*L'ébec des révolutions*, 1996).

⁴ Cfr. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 32.

⁵ Cfr. Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe*, in IDEM, *Opere*, a cura di Mario Bofantini, Biblioteca Treccani, Roma 2006, p. 5 (*De principatibus*, 1513.1532; capitolo I).

⁶ Gianfranco PASQUINO, *Rivoluzione*, in *Dizionario di politica*, diretto da Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, UTET, Torino 2004 (1976), p. 847.

⁷ Mona OZOUF, *Rivoluzione*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di François Furet e Mona Ozouf, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 940 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988-1992).

attivamente in un processo che segna la caduta definitiva di un vecchio ordine e porta alla nascita di un mondo nuovo»⁸.

Da questo originario concetto astronomico⁹ non si può prescindere per comprendere il significato, il motivo e il modo con cui il termine venne adottato in ambito politico. Prima di quel momento (siamo nella metà del secolo XVII come subito vedremo), pare che in nessun contesto linguistico europeo il sostantivo “rivoluzione” abbia rivestito un senso politico¹⁰.

La prima applicazione in chiave politica risale al contesto delle vicende inglesi della metà del Seicento che videro il conflitto tra i sovrani Stuart e il Parlamento (con conseguente la nascita delle formazioni *tory* e *whig*). Ad introdurre il termine “rivoluzione” con un’accezione politica fu una figura di primo piano di quel periodo, Edmund Hyde, primo conte di Clarendon (1609-1674), nella sua *History of the Great Rebellion and Civil Wars in England*¹¹. Ebbene, Hyde utilizzò il termine come sinonimo di “restaurazione” definendo “rivoluzione” non il regicidio di Carlo I (avvenuto nel 1649), ma il ripristino della monarchia con Carlo II (avvenuto nel 1660). La “rivoluzione” si era, dunque, compiuta con il ristabilimento della situazione precedente alla parentesi del decennio di Cromwell e con il “ritorno al punto di partenza”, esattamente come avviene per il moto circolare astronomico.

In questo nuovo contesto storico si comprende l’affermazione di Pasquino per il quale il concetto politico di “rivoluzione” venne adottato «quasi ad indicare che i mutamenti politici non possono discostarsi da “leggi” universali e implicite». Così il politologo completava il suo pensiero: «è nel sec. XVII che la parola viene usata come termine politico proprio per indicare il ritorno ad uno stato precedente di cose, ad un ordine prestabilito che è stato turbato; la rivoluzione inglese del 1688-89 rappresenta, infatti, la fine di un lungo periodo marcato anche da una guerra civile e la restaurazione della monarchia inglese»¹².

⁸ ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 41.

⁹ Sarebbe inesatto attribuire a tale conclusione astronomico ciclica una similitudine con le tesi filosofiche dell’eterno ritorno o una contrapposizione con la visione cristiana del tempo che suggerisce un movimento lineare della storia. Il moto ripetitivo degli astri e il moto lineare della vicenda umana non possono, quindi, essere ritenuti né comparabili né conflittuali. Alla concezione cristiana si è, poi, opposto il mito del progresso ove il movimento lineare del cammino dell’umanità prevede sempre e solo una direzione ascensionale. La mitizzazione della rivoluzione è senz’altro debitrice dell’idea progressista secondo cui ogni svolta non può che far avanzare la storia verso il miglioramento.

¹⁰ A giungere a questa conclusione è anche la dettagliata analisi di Alain REY, *Révolution. Histoire d’un mot*, Gallimard, Paris 1989.

¹¹ Cfr. George M. TREVELYAN, *La rivoluzione inglese del 1688-89*, Einaudi, Torino 1979, p. 179 (*The English Revolution*, 1938).

¹² PASQUINO, *Rivoluzione*, cit., p. 847.

La svolta semantica arrivò nel secolo successivo – il Settecento – già con le elaborazioni teoriche degli illuministi e poi con le attuazioni politiche francesi che si realizzarono a partire dal luglio del 1789. Occorre mettere in parentesi la vicenda dell'indipendenza delle colonie americane per il carattere peculiare che richiede di essere analizzato sotto l'aspetto concettuale. Qui – come già detto – vogliamo concentrarci e limitarci agli aspetti puramente lessicali.

Ancora con le parole della Arendt proviamo a delineare questo cambiamento di significato. Scriveva abilmente la politologa tedesca: «noi sappiamo, o crediamo di sapere, la data esatta in cui la parola “rivoluzione”, fu usata per la prima volta con un forte accento sull'irresistibilità e senza alcuna connotazione di moto ciclico ricorrente; e questo accento appare un elemento così decisivo per la nostra comprensione delle rivoluzioni che è divenuta ormai pratica comune datare il nuovo significato politico del vecchio termine astronomico dal momento di questo nuovo impiego. La data fu la notte del 14 luglio 1789»¹³. Il concetto era stato abbondantemente delineato nei decenni precedenti (basti pensare a d'Alembert o Diderot, Mably o Morelly o al sogno rousseauiano della “rigenerazione”¹⁴), ma il termine “rivoluzione” venne adattato al nuovo significato, probabilmente, solo a partire dagli eventi parigini. Il nuovo significato conteneva non il senso di un ritorno ad una fase di origine, il senso di un ristabilimento, ma – al contrario – un capovolgimento della situazione e delle cose, una sovversione della realtà sociale e politica, in funzione della creazione di un ordine nuovo e totalmente diverso da quello esistente.

Un episodio a chiare tinte romanzate che stigmatizza la percezione (assai probabilmente successiva) di una novità assoluta viene spesso rievocato a corredo della giornata del 14 luglio 1789. Nel famoso dialogo tra François Alexandre Frédéric de La Rochefoucauld duca de Liancourt (1747-1827) e Luigi XVI pare che il re abbia domandato cosa stesse avvenendo con queste parole: «c'est une révolte?». La risposta attribuita a Liancourt è una frase destinata a rimanere memorabile. Nel correggere il sovrano, il duca pare abbia sentenziato: «non, Sire, c'est une révolution!»¹⁵.

¹³ Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 46 (*On Revolution*, 1963).

¹⁴ Mona OZOUF, *Rigenerazione*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di François Furet e Mona Ozouf, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 927-938 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988-1992).

¹⁵ Cfr. Jacques GODECHOT, *La Rivoluzione francese. Cronologia commentata 1787-1799*, Bompiani, Milano 1989, p. 56 (*La Révolution française*, 1988).

2. La “rivoluzione” da astronomica diviene politica

Siamo, così, dinanzi ad un nuovo significato della parola. Nato con un senso specificamente astronomico, il termine venne poi adottato, con la originale accezione, per descrivere la restaurazione politica; infine fu utilizzato per indicare il contrario di tutto ciò e rappresentare un ribaltamento violento dell'ordine sociale. È il significato “moderno” del lemma, quello che trasferisce pienamente la parola nel linguaggio politico rendendola ormai semanticamente indipendente e autosufficiente. Abbandonato il significato preso in prestito dal vocabolario scientifico, il sostantivo (con il corrispondente aggettivo) si rese autonomo configurandosi con un'intonazione politicamente assoluta (*ab-solutus*, appunto), sciolta, cioè, da ogni preesistente riferimento etimologico.

Conferendo al vocabolo di un significato specifico, alternativo a quello scientifico, la parola “rivoluzione” da astronomica divenne politica. Da tale nuovo contesto e significato non si può più prescindere se non incorrendo in una serie di fraintendimenti. Il maggiore di questi scaturisce dal non riconoscere la specificità del fenomeno rivoluzionario come si è realizzato a partire dalle teorie illuministe e dal 1789 francese. Tale puntualizzazione, però, ci sposta in un campo concettuale che deve essere trattato in altra sede, successivamente ed in modo adeguato¹⁶. Rimanendo al piano terminologico, dunque, possiamo citare due esempi in cui i malintesi si affacciano anche nelle pagine di studiosi di fama.

Il sociologo italiano Guglielmo Ferrero (1871-1942) è noto per molte sue opere¹⁷. Esule in Svizzera, docente di Storia contemporanea, provò anche a dare un'interpretazione alla Rivoluzione francese per lui nettamente suddivisa in due eventi di differente natura, corrispondenti a due distinte fasi della vicenda. Quel che ora interessa è, però, il modo con cui la descrizione dello studioso non rende ragione al significato da attribuire al termine “rivoluzione”. Sosteneva il sociologo: «rivoluzione è una parola a doppio senso che da un secolo e mezzo [Ferrero scriveva all'inizio della Seconda guerra mondiale, *ndr*] nasconde uno dei più tragici equivoci che abbiano potuto fuorviare gli uomini. Per *rivoluzione* noi intendiamo talvolta un nuovo orientamento dello spirito umano, una porta aperta sull'avvenire. È in questo senso che parliamo del cristianesimo come di una grande rivoluzione dell'umanità [...]. Ma per *rivoluzione* intendiamo anche il crollo o il rovesciamento di una vecchia legalità, la sovversione totale o parziale delle regole stabilite. Che cos'è una legalità? È l'insieme delle leggi che fissano i rapporti fra i membri di una medesima collettività [...]. Finché essa è

¹⁶ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106.

¹⁷ La più diffusa è quella sul potere: Guglielmo FERRERO, *Potere. I Geni invisibili della città*, saggio introduttivo di Luciano Pellicani, Sugarco, Milano 1981 (*Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, 1942).

riconosciuta e rispettata, l'ordine regna. [...] Ci sono dunque due specie di rivoluzioni di natura molto diversa: la rivoluzione che costruisce e la rivoluzione che distrugge»¹⁸. La descrizione-definizione di Ferrero, però, non aiuta a comprendere né il cambiamento di significato intercorso nei secoli, né il senso da dare al termine nel contesto odierno segnato indelebilmente dagli eventi del 1789.

Un altro esempio può essere ricercato nelle pagine di un brillante intellettuale americano, Russell Amos Kirk (1918-1994), uno dei grandi artefici del rilancio del pensiero conservatore statunitense nella seconda metà del secolo scorso¹⁹. Kirk ha commentato non solo i fondamenti culturali dell'ordine americano²⁰ ma, alla luce di questi, ha scritto anche sulla differenza tra indipendenza americana e Rivoluzione francese²¹ e, nella linea di Burke e di Gentz, ha offerto spunti significativi. Pur tuttavia, il pensatore americano sembra accogliere l'idea che la parola "rivoluzione" abbia due significati antitetici: un sano ritorno alle vecchie tradizioni, da un lato, e una violenta distruzione dell'ordine antico, dall'altro²². abbracciando, in modo ambiguo, tale spiegazione, nondimeno, non sarà mai chiaro cosa corrisponda alle "vecchie tradizioni" e quali siano le radici della distruzione violenta dell'"ordine antico".

In modo equivoco, entrambi gli autori ora citati come esempio parlano di "due rivoluzioni", due specie di rivoluzione, due modalità con caratteristiche antitetiche: Ferrero²³ lo fa in relazione ad una fase iniziale (presunta liberale) della Rivoluzione francese rispetto alla fase giacobina e terroristica²⁴; Kirk²⁵ lo fa in

¹⁸ Guglielmo FERRERO, *Le due Rivoluzioni francesi*, a cura e con introduzione di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 9 (*Le deux Révolutions Françaises: 1789-1796, 1940-1942*).

¹⁹ Un testo che ha fatto scuola è *The Conservative Mind*. Cfr. Russell KIRK, *Il pensiero conservatore. Da Burke a Eliot*, a cura di Francesco Giubilei, Giubilei Regnani Editore, Roma – Cesena 2018 (*The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, 1953).

²⁰ Cfr. Russell KIRK, *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo*, a cura di Marco Respinti, con un epilogo di Frank Shakespeare jr., Leonardo Mondadori, Milano 1996 (*The Roots of American Order*, 1974).

²¹ Cfr. Russell KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, a cura di Marco Respinti, Edizioni Centro Grafica Stampa, Bergamo 1995 (*Two Very Different Revolutions: the French and the American*, inedito senza data).

²² Cfr. Russell KIRK, *Rights and Duties. Reflections on Our Conservative Constitution*, introduction by Russell Hittinger, Spence Publishing Company, Dallas (Texas) 1997, p. 50.

²³ Cfr. FERRERO, *Le due Rivoluzioni francesi*, cit., p. 8-9.10.121.

²⁴ Si tratta, però, di una interpretazione assai discutibile e affatto condivisibile. Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 205s.

²⁵ Cfr. KIRK, *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo*, cit., p. 412.

relazione alla contrapposizione tra l'Indipendenza del 1776 e la vicenda del 1789, considerate entrambe comunque rivoluzionarie²⁶.

Per evitare questi fraintendimenti, occorre rassegnarsi ad adottare la parola “rivoluzione” – sempre che non sia applicata ad un ambito estraneo alla sfera politica – in senso corrente e non in quello originario, così come in modo implicito dal periodo illuminista e in modo esplicito a partire dal 1789 è stata intesa e utilizzata. In altri termini, la parola “rivoluzione”, in senso politico, andrebbe intesa in una modalità propria e specifica, non analogica o generica.

3. *Le rivoluzioni sono anche restaurazioni?*

Quasi a fare un passo verso successive considerazioni di ordine teorico (cioè quelle riguardanti il concetto di “rivoluzione” e la natura di questa²⁷), può essere utile soffermarsi su un elemento che appare in più contesti e in diverse circostanze. Ci riferiamo all'idea secondo cui ogni rivoluzione conterrebbe, almeno inizialmente, il desiderio di una restaurazione di libertà o di prerogative precedentemente godute. La questione – come si può facilmente capire – ha anche attinenza con quanto appena affrontato in merito all'evoluzione della parola “rivoluzione”; per tale motivo potrebbe non essere superfluo accennare al problema.

Hannah Arendt ha, infatti, sostenuto che ogni rivoluzione debba anche essere considerata restaurativa di qualcosa andato perduto. Scriveva, appunto, la politologa tedesca: «il fatto che la parola “rivoluzione” abbia significato in origine restaurazione, e quindi qualcosa che per noi è proprio il suo contrario, non è una semplice stranezza della semantica. Le rivoluzioni del diciassettesimo e diciottesimo secolo, che a noi sembrano rivelare tutta l'evidenza di uno spirito nuovo, lo spirito dell'età moderna, erano intese come restaurazioni»²⁸. Il nodo di fondo dovrà essere sciolto lì ove si approfondiranno le caratteristiche essenziali della rivoluzione (che, in quanto tali, sono diametralmente opposte a tutto ciò che richiede il ripristino delle libertà naturali), ma anche in questo primo approccio, le affermazioni della Arendt sembrano determinate da una confusione anche del solo vocabolario politico.

D'altra parte anche Thomas Paine (1737-1809), nella polemica con Edmund Burke (1729-1797) sul valore da dare al 1789 francese, attribuiva alla rivoluzione

²⁶ Altrove ho espresso le mie obiezioni a questo orientamento, escludendo di considerare rivoluzionaria la lotta americana. Cfr. Beniamino DI MARTINO, “*Conceived in liberty*”. *La contro-rivoluzione americana del 1776*, Liamar Editions, Principato di Monaco 2016, p. 183s.

²⁷ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106.

²⁸ Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 42 (*On Revolution*, 1963).

intenti addirittura “contro-rivoluzionari”²⁹. D'altra parte, questa linea era già emersa nei primi momenti della rivoluzione quando si provò a proclamare Luigi XVI «restauratore della libertà francese»³⁰ quasi a suggerire l'idea che nella rivoluzione vi fosse il proposito di riallacciarsi ad un passato da recuperare e da salvare.

Anche il già citato Pasquino ha espresso un pensiero simile: «è altresì significativo che la rivoluzione americana e inizialmente persino la rivoluzione francese non fossero concepite dai loro artefici come qualcosa di originale e di inedito, ma come il ritorno ad uno stato di cose giusto ed ordinato che era stato sconvolto dagli eccessi, dalle sopraffazioni e dal malgoverno delle autorità politiche e che doveva essere restaurato, sia che si trattasse di eliminare gli abusi del governo coloniale inglese sia che si dovesse temperare l'esercizio dispotico del potere da parte della monarchia borbonica. [...] Proprio nel corso della rivoluzione francese si verifica un mutamento decisivo nel significato del concetto di rivoluzione, mutamento che era tuttavia già implicito nelle formulazioni teoriche degli illuministi che avevano nutrito tanti fra i *leaders* della rivoluzione francese: dalla mera restaurazione di un ordine turbato dalle autorità si passa alla fiducia nella possibilità della creazione di un *ordine nuovo*, dalla ricerca della libertà nei vecchi ordinamenti si passa alla fondazione di nuovi strumenti [...]. La rottura col passato non potrebbe essere più completa»³¹. Non può, però, non essere complessivamente richiamata la contraddizione di questo pensiero che prova a mettere insieme in un unico termine, ancor prima che orientamenti inconciliabili, significati incomparabili. Tanto più che se viene registrato «un mutamento decisivo nel significato del concetto di rivoluzione» nel corso degli eventi del 1789, tale mutamento non può non essere rinvenuto già «nelle formulazioni teoriche degli illuministi». Risulta assai difficile combinare in una sola parola (“rivoluzione”) significati così distanti tra un «ritorno ad uno stato di cose giusto ed ordinato» e la «creazione di un *ordine nuovo*» che suppone una drammatica ed inesorabile «rottura col passato»³².

4. Due modelli di rivoluzione?

Ancora a corredo dell'analisi terminologica, può essere aggiunta un'altra riflessione circa il modo con cui il sostantivo “rivoluzione” può essere

²⁹ Cfr. Thomas PAINE, *The Rights of Man* (Part I, 1791), Liberty Found, Indianapolis (Indiana) 2011, p. 53.60.

³⁰ Cfr. Mona OZOUF, *Rivoluzione*, in François FURET – Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 939s.942 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

³¹ PASQUINO, *Rivoluzione*, cit., p. 847.

³² *Ibidem*.

ambivalentemente inteso. Siamo sul crinale di considerazioni che riguardano anche il modo con cui vada concepito il fenomeno in sé (ciò comporterebbe un prematuro spostamento verso l'ambito teoretico), pur tuttavia la valenza propriamente etimologica sembrerebbe rendere queste note utili a completare quanto sinora descritto.

Lo storico del pensiero politico André Ropert ha proposto un'articolata ricostruzione dei fenomeni rivoluzionari in base ad un criterio di valutazione. L'ambiguità del criterio dello studioso francese che ora esamineremo brevemente è, però, data dal fatto che, ancora una volta, con lo stesso termine ("rivoluzione") si definiscono due fenomeni che non solo non si assomigliano, ma rappresentano degli opposti politici essendo l'uno il contrario dell'altro. È, infatti, considerato ugualmente "rivoluzione" sia il moto politico di restaurazione di ordinamenti tradizionali infranti sia il movimento di scardinamento e di rivolgimento degli ordinamenti naturali allo scopo di far nascere una realtà sociale del tutto nuova.

Ropert delinea tre archetipi, identificati con la rivoluzione del 1688 in Inghilterra, la rivoluzione del 1789 in Francia e la rivoluzione del 1917 in Russia³³. Lo stesso studioso è costretto, però, a rimodulare di fatto tale schema allo scopo di dare qualche spazio interpretativo alla rivoluzione del 1776 in America. Senza forzare troppo il pensiero dello storico francese – ma nell'intento di presentare tale ricostruzione –, possiamo semplificare delineando due fondamentali modelli di "rivoluzione": il modello inglese e il modello francese.

Ciò che costituisce il "modello inglese" è una lotta (comunque definita "rivoluzionaria") per il ristabilimento di qualcosa che si rischiava di perdere a causa dei cambiamenti prodotti dal potere politico mentre ciò che caratterizza il "modello francese" è un progetto di trasformazione e di aggressione politica verso gli ordinamenti naturali. Da una parte, quindi, «sono le libertà tradizionali dell'Inghilterra ad essere restaurate. Avendole irrise, Giacomo II meritava di essere deposto; si era mostrato indegno della sua funzione»³⁴. Nel secondo modello, invece, il nucleo è costituito dalla sempre inquietante tentazione di azzerare ogni cosa – la tentazione della *tabula rasa* – nel nome della negazione della storia passata e in ordine alla palingenesi che si presenta come riformulazione "razionale". È questo il modello che diffonde le illusioni della rigenerazione da attuare e dell'uomo nuovo da creare: «fioriscono l'illusione della rigenerazione e l'idea che da una rivoluzione debba nascere un uomo assolutamente nuovo»³⁵.

³³ Cfr. André ROPERT, *La sconfitta delle rivoluzioni*, introduzione di Luciano Pellicani, Ideazione Editrice, Roma 2002, p. 28-114 (*L'échec des révolutions*, 1996).

³⁴ *Ibidem*, p. 49.

³⁵ *Ibidem*, p. 60; cfr. p. 334.

Gli archetipi, allora, sono fondamentalmente due, entrambi chiamati “rivoluzionari” sebbene in netta ed irriducibile opposizione. Vi sarebbe un tipo di rivoluzione che è restaurativa; a questa classe appartengono quella inglese del 1688 (ancor più rispetto a quella del 1660) e, senz’altro, quella americana del 1774/1776 («la Rivoluzione inglese del 1688 genera direttamente la replica americana del 1774»³⁶, scrive Ropert). In conflitto con questo modello, vi sarebbe, poi, un tipo di rivoluzione che è volontaristico e che trova il proprio inizio nel 1789 francese e la propria estensione nel 1917 russo (questo archetipo, scrive Ropert, è «un genere del tutto nuovo, potentemente volontaristico poiché poggia su presupposti ideologici che intende realizzare»³⁷).

Il criterio regge e risulta pienamente convincente sotto la dimensione interpretativa e storiografica. Ciò che non convince non è il modo con cui distinguere i due fenomeni (che, propriamente, Ropert definisce “archetipi”), ma il modo con cui due fenomeni opposti vengano, ancora una volta, indicati con una medesima parola. Ciò che non quadra, è quindi, la pertinenza terminologica: rimanendo sul piano lessicale, non può non emergere, infatti, l’inadeguatezza di uno stesso vocabolo (“rivoluzione”) che indica due fenomeni tra loro conflittuali e contraddittori.

5. *Alla ricerca di una definizione univoca*

Se è doveroso rintracciare il significato originario con cui il sostantivo “rivoluzione” fece la sua apparizione e se è molto utile tener presente il modo con cui tale sostantivo ha avuto la sua iniziale applicazione politica, è, tuttavia, necessario ancorarsi al senso con cui il termine è stato utilizzato dal momento in cui esso ha assunto un’accezione peculiare e caratteristica. Si può parlare di rivoluzione in modo generico e approssimativo, ma ciò produce costanti fraintendimenti e comporta continue precisazioni. Prendendo atto che il concetto proprio di rivoluzione è *moderno* (occorrerà spiegare questa affermazione³⁸), il significato da dare al vocabolo non potrà che corrispondere alla realtà espressa, così come essa è debitamente intesa e intuita. Dopo le elaborazioni illuministiche e soprattutto dopo gli sconvolgimenti del 1789 non avrebbe senso dare al vocabolo “rivoluzione” un significato diverso rispetto a quello proprio e specifico acquisito a partire dalla fine del secolo XVIII.

È vero che, ordinariamente, il termine “rivoluzione” viene applicato con molta disinvoltura. Ma tale uso decisamente esteso comporta una notevole

³⁶ *Ibidem*, p. 28.

³⁷ *Ibidem*, p. 30.

³⁸ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106.

perdita di precisione³⁹. Impropropriamente, infatti, si parla di “rivoluzione cristiana”, di “rivoluzione scientifica” così come di “rivoluzione tecnologica”, “rivoluzione demografica”, “rivoluzione agricola”, “rivoluzione commerciale”, ecc. Confusione particolare, poi, crea il modo con cui l’industrializzazione viene universalmente definita “rivoluzione industriale”⁴⁰. Occorrerebbe, quindi, evitare tali largheggiamenti e ricondurre ad univocità il significato.

Allora, pur in presenza di molteplici usi applicati per analogia, la parola “rivoluzione” dovrebbe indicare un movimento teso a (A.) un rivolgimento storico con caratteri di assoluta novità che si concepisce come un crinale tra ciò che è vecchio e l’inizio del nuovo; (B.) un mutamento politico e sociale, un cambiamento radicale dell’esistente, una trasformazione non solo del sistema vigente, ma dell’ordine naturale delle cose” per come ciò possa essere inteso sia dai demolitori di esso sia dai suoi difensori, sia dai detrattori sia dagli assertori. (C.) Tale modalità di rigenerazione non può non essere animata da una profonda carica ideologica quale re-interpretazione dell’intera realtà dell’uomo e della sua insopprimibile socialità. (D.) Per la sua dimensione ideale il programma rivoluzionario non può non avere né limiti né confini, ma si concepisce come una vocazione universalistica. (E.) Tale enorme progetto di riformulazione non può avvenire che attraverso le modalità offerte dall’azione politica e dagli strumenti propri di quest’ultima (*in primis* il ruolo dello Stato).

³⁹ Cfr. Raymond ARON, *L’oppio degli intellettuali*, introduzione di Angelo Panebianco, Lindau, Torino 2008, p. 62-63 (*L’opium des intellectuels*, 1955).

⁴⁰ Dobbiamo l’infelice definizione allo storico inglese Arnold Toynbee (1852-1883) che, nelle sue considerazioni intorno alle condizioni operaie, per primo parlò dell’industrializzazione in Inghilterra come “rivoluzione” (Arnold TOYNBEE, *Lectures on the Industrial Revolution in England. Popular addresses, notes and other fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 2011 – prima pubblicazione 1884, postuma). Se a Toynbee viene abitualmente attribuito il conio del termine “rivoluzione industriale”, senza Marx, molto probabilmente, il concetto non sarebbe stato plausibile e non avrebbe avuto fortuna (cfr. Karl MARX, *Per la critica dell’economia politica*, introduzione di Maurice Dobb, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 5 – *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 1859). Infatti, senza l’interpretazione rivoluzionaria dell’industrializzazione sarebbe stato impossibile costruire l’impianto del materialismo storico e dialettico e l’intera struttura teorica marxista non avrebbe potuto ergersi. Al grande economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) dobbiamo una precisazione preziosa che è utile per capire il modo con cui Marx ha inteso riempire di significato i termini utilizzati intorno alla questione dell’industrializzazione. Mises scriveva che la traduzione letterale tedesca della parola latina *revolutio* è il sostantivo *Umwälzung*. Dato che nella parola latina manca il richiamo semantico alla lotta o alla sovversione, nella lingua tedesca questo secondo concetto viene espresso con un altro termine: con la parola *Revolution*. Ebbene, Mises faceva notare che Marx ha utilizzato questo termine non solo per i sovvertimenti violenti, come la Rivoluzione francese, ma anche per quella graduale trasformazione che fu il processo di industrializzazione (cfr. Ludwig VON MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 115 – *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

Adottare il termine “rivoluzione” secondo il significato impresso ad esso dagli eventi che hanno caratterizzato la storia politica degli ultimi secoli non dimostra necessariamente una sorta di subalternità linguistica. Per quanto si possa essere consapevoli del successo acquisito dalla parte rivoluzionaria nell’arrivare a controllare e a orientare il vocabolario politico (d’altra parte Gramsci traduceva la rivoluzione nella modalità della cosiddetta egemonia culturale), il significato ora dato al sostantivo possiede un carattere puramente descrittivo senza rivestire alcuna valenza valoriale.

Non dissimilmente di come avviene per la parola “ideologia”, la preoccupazione è quella di scongiurare l’equivocità e garantire la chiarezza. Effettivamente, è ciò che dovrebbe avvenire con il correlato termine “ideologia” che, ad avviso di chi scrive, non può essere ridotto a semplice sinonimo di teoria o di dottrina, ma deve essere ricollegato a qualcosa di ben più specifico, un significato più simile a quello dato da Marx (con accezione negativa)⁴¹ piuttosto che non al modo con cui il sostantivo era stato coniato (con accezione positiva)⁴² alcuni decenni prima.

Come per il significato da dare alla parola “ideologia” così, allora, per la locuzione “rivoluzione” non ci si potrà riferire al contesto in cui il sostantivo apparve, ma unicamente al senso più pregnante che ne ha caratterizzato l’uso.

⁴¹ Cfr. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L’ideologia tedesca*, introduzione di Cesare Luporini, Riuniti, Roma 1975, p. 6s.69s. (*Die Deutsche Ideologie*, 1846).

⁴² Cfr. Francois Joseph PICAVET, *Les idéologues. Essai sur l’histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Alcan, Paris 1891.

JAVIER MILEI*

La condanna del profitto è la via maestra verso la povertà**

L'elezione di Javier Gerardo Milei quale nuovo presidente della repubblica argentina ha richiamato una tutt'altro che immotivata attenzione e curiosità sulla figura e sul programma del neo eletto. Classe 1970, Milei è apparso subito come un personaggio di rottura sia con il passato peronista del paese sia con la tradizione statalista latino-americana (e non solo). Presentato in modo ironico dai mezzi di comunicazione sociale di tutto il mondo, va innanzitutto detto che Milei è professore di Economia in università ed è autore di libri e saggi. Le sue idee non sono improvvisate e meritano di essere avvicinate senza semplicistiche riduzioni. Come contributo a questo chiarimento offriamo questo breve testo che risale a più di quattro anni fa ringraziando Leonardo Facco per la traduzione e per averne autorizzato la pubblicazione. Amico personale di Milei, Facco è curatore del primo volume sul presidente argentino che consigliamo a chiunque voglia approfondire il portato della svolta annunciata da Milei: Javier Milei. Il primo presidente libertario. Storia, idee e programma del professore prestato alla politica, con prefazione di Leonardo Facco, un'intervista esclusiva e il programma del partito Libertad Avanza, Tramedoro, Bologna 2023 (164 pagine; 15 euro).

* Presidente della repubblica argentina (2023-).

** Traduzione di Leonardo Facco.

1. *Il dibattito sul profitto*

Agli occhi di chi paradossalmente si considera “progressista” e secondo chi abbraccia le idee della Sinistra, il principale difetto del capitalismo è l’inequiva distribuzione del reddito e della ricchezza. In questo senso, l’obiettivo ultimo delle sue proposte politiche è quello di raggiungere l’uguaglianza, dove i metodi per ottenere l’espropriazione totale dei mezzi di produzione differiscono solo per la velocità.

Così, mentre i “progressisti” propugnano (consapevolmente o meno) progressi graduali sui diritti di proprietà fino a svuotarli di contenuti, i militanti della Sinistra più radicalizzata propongono il percorso rivoluzionario per distruggere il modo di produzione capitalista. E all’interno di questa “logica”, il profitto aziendale viene rifiutato perché considerato immeritato, in quanto rappresenta un profitto ingiustamente sottratto ai lavoratori o ai consumatori o ad entrambi. Questo è ciò che sta alla base del “diritto al prodotto completo del lavoro” e della teoria dello sfruttamento di Rodbertus e Marx.

Tuttavia, nonostante il fatto che questa dottrina sia stata confutata *in toto* grazie allo sviluppo della teoria soggettiva del valore di Jevons, Menger e Walras e in particolare da Bohm von Bawerk in *The Conclusion of the Marxian System* del 1896, si può dire che la maggior parte dei governi (se non tutti) sostengono questa visione nonostante sia stata rigettata non solo dalla teoria ma anche dalle prove empiriche del XX secolo e del presente. Quindi, di fronte al colossale fallimento storico del comunismo (socialismo reale), chi vuole mostrarsi moderato e generoso è favorevole ad accettare che una frazione del reddito sia destinata alla restituzione del capitale investito dagli “sfruttatori”.

Friedrich von Hayek ha sottolineato che “se i socialisti sapessero di economia non sarebbero socialisti”. In realtà, tutte le ragioni addotte per una politica contro il profitto sono il risultato di un’errata interpretazione del funzionamento dell’economia di mercato. Ecco perché il compito di definire chiaramente il profitto aziendale è fondamentale e inevitabile.

2. *Il vantaggio economico nello stato stazionario*

Nel sistema capitalistico, gli imprenditori determinano il livello di produzione in base alle preferenze dei singoli. In questo modo, lo svolgimento di questa funzione è sempre soggetto alla sovranità dei consumatori, essendo la materializzazione dei profitti e delle perdite il meccanismo attraverso il quale le risorse vengono gestite per essere convogliate verso il massimo benessere. Tuttavia, nell’economia dello stato stazionario, il comportamento del sistema in assenza di *shock* esogeni, si ripete in modo ricorrente nel tempo, per cui è possibile anticipare alla perfezione (previsione perfetta) lo stato futuro del mercato, in modo

che gli imprenditori non abbiano profitti o perdite. Essi acquisterebbero i fattori di produzione a prezzi che, al momento dell'acquisto, rifletterebero già pienamente i prezzi futuri dei prodotti.

In questo quadro, il profitto non sarebbe mai normale e apparirebbe solo quando c'è uno *shock* esogeno che genera un disallineamento tra la produzione reale e la produzione che dovrebbe esistere per utilizzare le risorse in modo da fornire la migliore soddisfazione possibile ai desideri del pubblico. In questo quadro, i benefici sono il premio ricevuto da coloro che finiscono con lo sbilanciamento e scompaiono non appena lo sbilanciamento cessa di esistere. Quindi, maggiore è lo squilibrio, maggiore è il beneficio derivante dalla sua eliminazione. Pertanto, nello stato stazionario, il reddito sarà totalmente assorbito dalla retribuzione ai fattori produttivi, al capitale e al lavoro e il beneficio sarà nullo. Tuttavia, non esiste un'unica definizione per lo stato stazionario, quindi non c'è un unico modo per definire il beneficio.

Nel caso di un'economia senza deprezzamento del capitale e a popolazione costante, il tasso di rendimento del capitale investito (valore del prodotto marginale del capitale) deve essere pari al costo opportunità del capitale ($wacc$), che deriva dalla media ponderata tra il costo del capitale proprio e quello di terzi (debito) al netto delle imposte che costituisce il finanziamento. Pertanto, il risultato operativo dell'impresa al netto delle imposte $[EBIT \cdot (1-t)]$ è pari all'importo dovuto come remunerazione del capitale (prodotto tra il $wacc$ e il capitale investito). A sua volta, se si separano i ricavi operativi e i costi operativi, dopo aver passato questi ultimi all'altro lato dell'equazione, si implica che i ricavi siano sufficienti a coprire il costo totale associato alla remunerazione delle materie prime, della manodopera, delle imposte e del capitale, o detto in altro modo, che il prezzo sia pari al costo totale medio. Così, quando il prezzo del bene è superiore al costo totale medio, ci sarà un beneficio e nel caso opposto ci sarà una perdita.

D'altra parte, quando il capitale viene ammortizzato, il tasso di rendimento deve ora coprire non solo il costo opportunità del capitale, ma anche l'ammortamento del capitale stesso.

A sua volta, quando le dimensioni della popolazione crescono nel tempo, è ora necessario un maggiore ritorno sul capitale investito, in modo che ci sia un maggiore risparmio per mantenere costante lo *stock* di capitale per abitante. Cioè, il reddito deve essere sufficiente a coprire tutti i costi operativi (materie prime, manodopera, tasse e in questo caso il rendimento del capitale) più i fondi necessari per attrezzare le nuove generazioni di individui che entrano nel mercato del lavoro.

Tuttavia, le condizioni di stabilità verso cui si sta muovendo l'economia non implicano che a priori si possano determinare "prezzi equi" dei beni in base al calcolo dei costi. Infatti, i risultati che l'imprenditore può ottenere non sono

funzione della quantità materiale prodotta, né dipendono dalla quantità di capitale utilizzato dall'imprenditore. Inoltre, il capitale fisico da solo non genera profitti.

In questo senso, i profitti e le perdite dipendono puramente ed esclusivamente dalla capacità o dall'incapacità dell'imprenditore di adattare la produzione alla domanda dei consumatori. Pertanto, l'esistenza di profitti non è mai normale o equilibrata. Al contrario, sia i profitti positivi che quelli negativi (perdite) sono fenomeni che si verificano perché la normalità è stata disturbata (ad esempio, un cambiamento nelle preferenze degli individui riguardo ai beni che desiderano consumare o uno *shock* produttivo); dando luogo alla comparsa di uno squilibrio. Questo perché, in un quadro del tutto normale ed equilibrato, non ci sarà mai un beneficio diverso da zero e se si verifica uno *shock* esogeno che altera il funzionamento del sistema economico, i benefici emergenti (positivi e negativi) della riallocazione delle risorse tenderanno a scomparire man mano che il compito viene svolto. Inoltre, in un'economia di stato stazionario i benefici aggregati sono sempre pari a zero.

3. I benefici aggregati e la crescita economica

Un'economia in crescita è quella in cui aumentano sia lo *stock* di capitale che il prodotto (sia attraverso il progresso tecnologico, l'aumento del capitale umano o la presenza di rendimenti crescenti), sia in termini *pro capite*. Pertanto, il progresso economico è possibile solo sulla base dell'espansione della quantità di beni strumentali esistenti attraverso il risparmio e il perfezionamento dei metodi di produzione, che nella stragrande maggioranza dei casi richiede l'accumulazione preventiva di nuovi capitali.

È in questo contesto di crescita economica che appare un eccesso nella somma di tutti i profitti ottenuti in tutta l'economia rispetto alla somma di tutte le perdite subite. Questo effetto derivante da un maggiore risparmio è ciò che consente di aggiungere i beni strumentali allo *stock* precedentemente disponibile. A sua volta, il maggiore capitale disponibile crea disallineamenti nella misura in cui produce una discrepanza tra lo stato attuale della produzione e quello che rende possibile il capitale aggiuntivo. Grazie all'emergere di capitali aggiuntivi, alcuni progetti che non hanno potuto essere eseguiti fino ad allora diventano realizzabili.

Così, indirizzando nuovi capitali verso quei canali in cui si soddisfano i più urgenti desideri insoddisfatti dei consumatori, gli imprenditori realizzano profitti che non sono compensati dalle perdite di altri imprenditori. L'arricchimento generato dal capitale aggiuntivo va solo in parte a chi lo ha creato risparmiando. Il resto va, aumentando la produttività marginale del lavoro e quindi i livelli salariali, ai salariati e, aumentando i prezzi di alcune materie prime e dei prodotti

alimentari, ai proprietari terrieri e infine agli imprenditori che integrano questo nuovo capitale in un processo di produzione più economico.

Tuttavia, mentre il maggior guadagno dei salariati e dei proprietari terrieri è permanente, i profitti degli imprenditori scompaiono una volta completata questa integrazione.

4. *Condanna del profitto e decadenza*

A differenza di un'economia in crescita, un'economia in declino è caratterizzata da una situazione in cui sia lo *stock* di capitale che la produzione diminuiscono in quantità *pro capite*. Pertanto, in una tale economia, l'importo totale delle perdite subite dagli imprenditori supera l'importo totale dei profitti ottenuti dagli altri imprenditori.

Pertanto, sulla base di ciò, la condanna del profitto genera danni sia nel presente che nel futuro. Per quanto riguarda i danni attuali, l'idea di abolire il profitto a favore dei consumatori implica che l'imprenditore debba essere costretto a vendere i prodotti a prezzi che non superino i costi di produzione sostenuti. Poiché tali prezzi sono, per tutti gli articoli la cui vendita avrebbe generato un profitto, inferiori al prezzo potenziale di mercato, l'offerta disponibile non è sufficiente a rendere possibile a tutti coloro che vogliono acquistare a questi prezzi l'acquisto degli articoli stessi.

Il mercato è paralizzato dalla fissazione di massimali di prezzo, che non consente la riallocazione delle risorse in funzione della nuova domanda dei consumatori (per cui quando ciò accade, di solito si adotta un sistema di razionamento delle quantità), mentre nei settori in cui la domanda è diminuita, si va in bancarotta. D'altra parte, la ricerca del profitto significherebbe che mentre i profitti andrebbero ai lavoratori e ai consumatori, l'incidenza delle perdite ricadrebbe sui datori di lavoro, cosicché i profitti aggregati diventerebbero negativi e l'economia entrerebbe in un percorso decadente.

In questo contesto, non ci sarebbero più capitali disponibili per la creazione di nuovi settori produttivi o per la riallocazione di capitali da settori che dovrebbero essere in declino a nuovi settori che dovrebbero essere in espansione. Pertanto, danneggiando il meccanismo di accumulazione del capitale, questo penalizza la produttività dei lavoratori con il conseguente calo dei salari reali. Va inoltre rilevato che se questo attacco ai profitti è estremamente insistito, potrebbe portare al consumo di parte del capitale esistente che, a fronte delle rigidità del mercato del lavoro, porterebbe alla disoccupazione e/o alla presenza di crisi monetarie che determinerebbero una liquefazione del salario reale tale da contenere il tasso di disoccupazione.

5. Socialismo e povertà

Le politiche di molti dei governi che non hanno apertamente adottato il socialismo reale hanno applicato diversi tipi di misure che tarpano i diritti di proprietà in modo tale che i politici possano appropriarsi dei benefici del lavoro altrui. Pertanto, i profitti vengono confiscati da varie misure di controllo dei prezzi secondo un presunto beneficio per i consumatori. I governi sostengono i sindacati nei loro sforzi per appropriarsi, in base al principio della capacità di pagare nella determinazione del salario, di una quota dei profitti dei datori di lavoro.

Infine, cercano di confiscare, attraverso le imposte progressive sul reddito, le imposte speciali sulle società e le imposte sugli “eccessivi profitti”, una parte crescente dei profitti per finanziare i deliri messianici della società politica parassitaria. Si può quindi chiaramente dire che, se queste politiche persisteranno, riusciranno presto ad abolire completamente il profitto d’impresa e quindi a disarticolare il coordinamento dell’economia.

L’effetto finale di tutto questo sarebbe, pertanto, la completa realizzazione del socialismo, che non solo finirebbe per spaventare gli imprenditori, ma distruggerebbe anche il sistema capitalistico, non potendo sopravvivere all’abolizione del profitto. È il profitto che costringe i capitalisti a utilizzare il loro capitale per dare il miglior servizio possibile ai consumatori. Pertanto, se i politici raggiungono il loro obiettivo di abolire/appropriarsi completamente del profitto, l’economia andrà nel caos e tutto ciò che otterranno sarà moltiplicare la povertà.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, *Testi di dottrina politica*, Solfanelli, Chieti 2024, p. 190, € 14

La Collana di Studi Carlisti delle edizioni Solfanelli si arricchisce di due ulteriori saggi: lo studio, apparso 150 anni fa, del Conte del Pinar sul diritto di Carlo VII al trono di Spagna (vedi recensione in questo stesso numero) e l'antologia degli scritti di Juan Vázquez de Mella curata da Rafael Gamba nel 1953.

Ambedue i saggi, nonostante il tempo trascorso, appaiono perfettamente attuali, poiché sono il frutto di una dottrina tradizionale che permane valida nei secoli.

Juan Vázquez de Mella (Cangas de Onís, 8 giugno 1861 – Madrid, 26 febbraio 1928) è di gran lunga il più importante pensatore tradizionalista carlista. Esperto e grande studioso delle dottrine degli scolastici, come San Tommaso, San Bonaventura o Duns Scoto, ha svolto un grande lavoro di sistematizzazione della dottrina tradizionalista ispanica, che ha esposto con tale successo che le è stato dato il soprannome di *Verbo della Tradizione*. Purtroppo, la maggior parte dei suoi manoscritti andò perduta durante la barbara rivoluzione della guerra civile; tuttavia la sua produzione pubblica, una vasta serie di articoli su numerosi giornali, discorsi in Parlamento, conferenze o eventi pubblici e diverse interviste, erano stati raccolti in ventotto volumi di *Opere Complete*. Rafael Gamba (1920-2004), che del pensiero di Juan Vázquez de Mella aveva realizzato una felice sintesi, già pubblicata nella stessa Collana di Studi Carlisti con il titolo *La Monarchia sociale*

e rappresentativa, raccoglie in questa antologia il meglio del pensiero dottrinario del filosofo carlista asturiano.

Diviso in nove sezioni (dedicate rispettivamente a *Corporativismo e sovranità sociale*; *Tradizione*; *Religione: principio vivificante*; *Fondamento della società nella natura umana*; *La Monarchia e i suoi attributi*; *La Spagna tradizionale*; *Critica del liberalismo*; *La continuità della Patria: il Carlismo e Speranza per il futuro*), il saggio raccoglie i passaggi più importanti di discorsi alla Camera, comizi ed articoli del pensatore asturiano.

Importantissima è la sua definizione “progressista” di Tradizione, ovvero della Tradizione come fonte unica del progresso (del vero progresso, non del progressismo, aggiungiamo): «La tradizione è un progresso ereditario; e il progresso, se non è ereditario, non è progresso sociale. Una generazione, quando eredita un patrimonio da generazioni precedenti, che le trasmettono per tradizione ereditaria ciò che hanno a loro volta ricevuto, può impossessarsene e fare ciò che fanno i buoni eredi: accrescerlo e perfezionarlo, per trasmetterlo ai propri successori in una forma migliorata. Però può anche sperperarlo o rifiutarlo. In questo caso, lascerà in eredità solo la miseria o la rovina; e se ha costruito qualcosa distruggendo ciò che esisteva prima, non ha il diritto di far accettare ciò che è suo alla generazione successiva, diseredata del patrimonio distrutto: ed è probabile che quest'ultima rimanga senza nessuno dei due» (p. 63). Infatti, come la scienza si basa per progredire sulle conoscenze pregresse (la tradizione scientifica), così anche la politica, se pretende di fare “piazza pulita” di tutto il passato, non può che avviarsi alla catastrofe. Tutte le

ideologie, infatti, partono dal concetto rousseauiano dell'uomo inteso come *tabula rasa* e sul quale costruire da zero. Invece le *dottrine* (concetto spesso – del tutto a torto – utilizzato come sinonimo di *ideologia*, ma in realtà assolutamente incompatibile) considerano l'uomo come una *tradizione*, un ente reale derivato dalla storia anziché un'entità astratta creata da un'idea, e si basano di conseguenza sulla realtà concreta e non sull'astrazione. Ecco perché le ideologie (dal giacobinismo settecentesco al marxismo ottocentesco, dai regimi totalitari novecenteschi all'attuale democrazia che gli Usa pretendono di “esportare” in tutto il mondo) si ritengono valide sempre e ovunque, mentre le dottrine si interrogano se possono essere o meno adatte a un determinato popolo in una determinata epoca.

Il Carlismo, cioè il tradizionalismo ispanico, prende il suo nome dal Re legittimo Carlo V (1788-1855) e durante la propria storia ha avuto diverse fasi: si parla di un pensiero pre-carlista (dalla rivoluzione francese fino al 1830, passando per le lotte antinapoleoniche e per l'opposizione al Triennio liberale) antidemocratico e anti-rivoluzionario, ma ancora di stampo assolutista; di un iniziale legittimismo (allora detto *realismo*) di tipo cesarista ai tempi di Carlo V; di una fase *montemolinista* ai tempi di Carlo VI, in cui – anche grazie al pensiero di Jaime Balmes (1810-1848) – si rifiutò il cesarismo accentratore dell'assolutismo (non solo di Ferdinando VII, ma anche precedente); per quindi giungere, ai tempi di Carlo VII, alla più precisa definizione dottrinarina, soprattutto grazie a Juan Vázquez de Mella.

Non stupisca che la teorizzazione più precisa, acuta e profonda del Carlismo

avvenga in un momento così tardo: Miguel Ayuso nella sua prefazione, ricordando che già Alvaro d'Ors aveva sostenuto: «contrariamente a quanto accade per il lavoro della giurisprudenza, la cui pienezza accompagna sempre lo splendore delle culture e delle civiltà, la riflessione sugli eventi politici, da cui scaturisce tutto il lavoro di teorizzazione, presuppone una situazione di fallimento, è inseparabilmente legata a una crisi» (p. 5), afferma che «Juan Vázquez de Mella si affacciò alla vita politica e intellettuale in un momento in cui l'*esperienza* del regime tradizionale si stava gradualmente dissolvendo. E proprio per questo si sentiva chiamato a costruirne la *teorizzazione*» (*ibid.*).

Sia ben chiaro: Vázquez de Mella non crea nulla (tranne il neologismo *societismo*, che però gli serve per illustrare un concetto antico); egli si limita ad affinare il pensiero precedente, alla luce degli insegnamenti dei classici (in particolare modo di San Tommaso), nel pieno solco della più viva tradizione. E per questo Rafael Gambra ci avverte nella sua introduzione: «Vázquez de Mella è stato, come si può dedurre da questa sintesi, non solo il “cantore” e il “verbo” della Tradizione, come è stato spesso definito, ma anche il “logos” che, anche in termini oratoriali e quasi improvvisati, ha reso esplicito e coerente un intero sistema di idee che fino a lui era rimasto più vissuto e sentito che compreso» (p. 41).

E il tradizionalismo politico, che prende il *miglio* di ciò che eredita dal passato per cercare di ulteriormente migliorarlo, lungi dal riproporre pedissequamente le istituzioni del passato (ciò che invece è proprio del *conservatorismo*), le innova alla luce delle necessità attuali.

Così nasce il *societismo* demellano: un regime che sia organicamente costituito dal basso, attraverso la unione progressiva delle *società* naturali (la famiglia, il Municipio, la provincia, la Contea, le Università, le corporazioni) fino ad arrivare allo Stato, giustificato nel proprio potere dalle società che lo precedono e non – come avviene ai nostri giorni, in un totale rovesciamento dei ruoli – creatore *ex nihilo* di società innaturali (i partiti, i sindacati politicizzati) e regolatore di tutte le società sottostanti e preesistenti. Un'idea nuova? No: la riproposizione della *Monarchia sociale e rappresentativa* medioevale e tardo-medioevale, adattata alle esigenze della società del XX secolo (e parimenti adattabile a quelle dei nostri tempi).

Un realismo dottrinario tipica del Carlismo che, giova ripeterlo, è il nome con cui viene definito il *tradizionalismo politico ispanico*, cattolico e monarchico, laddove l'aggettivo *ispanico* serve a distinguere questo pensiero politico da quello *francese* o *europeo*, caratterizzato quest'ultimo dall'accettazione dell'assolutismo – nettamente rifiutato da quello *ispanico* – e incentrato solo sulla legittimità *di origine*, mentre quello *ispanico* prevede anche la legittimità *di esercizio*, che segue, ma prevale su quella *di origine* (in estrema sintesi: si è Re legittimi non solo in virtù della discendenza regale, bensì dimostrando di saper reggere lo scettro senza deviazioni liberali di alcun tipo).

E il Carlismo, inizialmente *più vissuto e sentito che compreso*, ma pur sempre *vissuto e sentito*, ha trovato il suo maggior espositore in Vázquez de Mella, la cui opera era valida all'inizio del Novecento quando fu scritta, era ancora valida a metà del Novecento quando fu

antologizzata da Gamba, ed è sempre attuale ai nostri giorni, perché, essendo di natura tradizionale, è sostanzialmente eterna.

Gianandrea de Antonellis

LUIS DE MON Y VELASCO, CONTE DEL PINAR, *Il diritto di Carlo VII al Trono di Spagna*, a cura di Riccardo Pasqualin, Solfanelli, Chieti 2024

Il volume rappresenta la riproposizione di un'opera ottocentesca, apparsa originariamente in lingua francese nel 1873. Essa venne scritta dal Conte del Pinar, un aristocratico spagnolo carlista che ricoprì un ruolo di primo piano nel governo di Carlo VII nel nord della Spagna, durante la terza Carlistada, combattuta tra il 1872 e il 1876. Il Conte del Pinar scrisse questo testo in risposta a un opuscolo, apparso in Francia, in cui veniva negato il diritto di Carlo VII al trono di Madrid. La risposta del Conte giunse con argomentazioni assolutamente fondate dal punto di vista storico e giuridico, provando pienamente il diritto e la legittimità di Carlo VII. Luis de Mon y Velasco affronta inizialmente la questione dinastica risalendo al Medioevo e citando sia documenti già pubblicati che altri inediti, ritrovati negli archivi. Il suo lavoro, apparso inizialmente in francese, fu tradotto immediatamente sia in spagnolo che in italiano, a dimostrazione dell'interesse presente nella nostra Penisola per il legittimismo ispanico. In

particolare la maggioranza della stampa intransigente itlica (formata dai cattolici che non erano venuti a patti con le idee liberali della rivoluzione italiana) ha sempre sostenuto il Carlismo, confidando che la vittoria di Carlo VII avrebbe potuto permettere una restaurazione anche in Italia. Ecco il motivo della traduzione in italiano redatta nel 1875 dal modenese Teodoro Baiard de Volo (1814-1889), già Ambasciatore del suo paese a Vienna, nonché segretario in esilio (e poi biografo) del Duca Francesco V.

Oggi il libro non ha assolutamente esaurito il suo valore: infatti, non si limita a chiarire la questione dinastica, fungendo da riassunto della storia spagnola ottocentesca, bensì è anche uno strumento importante per comprendere la struttura giuridica su cui si basa la Monarchia ispanica, chiarendo il concetto di diritto consuetudinario, da cui nascono le leggi di tipo tradizionale (scaturenti dal basso attraverso l'uso e la consuetudine e non imposte arbitrariamente dall'alto) ed il *foralismo* (l'impostazione dei *fueros*, come libertà e autonomie storiche).

Tuttavia la prima traduzione in italiano risente di un linguaggio ottocentesco, ragion per cui al curatore, lo studioso veneto Riccardo Pasqualin, era stato affidato il compito di realizzarne una nuova versione, qui proposta arricchita anche da numerose note che chiariscono i riferimenti alla storia medioevale

spagnola, non sempre immediatamente comprensibili al lettore medio.

Nel suo saggio introduttivo, Pasqualin non si limita a commentare il lavoro del Conte del Pinar e del suo traduttore, bensì approfondisce la questione della stampa legittimista (e soprattutto carlista) nel Veneto. In particolare a Venezia fu attiva la Tipografia Emiliana, leggendaria casa editrice cattolica che ha attraversato una buona parte dell'800 fino ad arrivare al 900. Intitolata al veneziano San Girolamo Emiliani (1486-1537), fondatore della Società dei Servi dei poveri (Somaschi) e patrono della gioventù abbandonata, la Tipografia Emiliana intendeva insegnare un mestiere ai giovani senza famiglia e si era inizialmente specializzata nella pubblicazione di opuscoli ascetici, spesso attribuibili a Donna Maria Beatrice d'Austria Este (sorella di Francesco V di Modena). Sorta nel 1828 per volontà di un gruppo di cattolici veneziani che avevano il progetto di una grande casa editrice che potesse pubblicare e distribuire importanti testi di argomento politico e religioso, la ditta fu affidata a Giuseppe Battaglia, un amico di Rosmini, che disponeva di una buona esperienza in ambito editoriale (nonché di un saldo patrimonio). Nel 1837 la società prese il nome di Tipografia Emiliana, perché la sede si trovava nei pressi della casa di S. Girolamo, sotto la cui protezione si era messa. Dopo le

annessioni piemontesi, la Tipografia Emiliana continuò a schierarsi contro la rivoluzione, pubblicando testi di legittimismo sia borbonico (spesso scritti di ex sudditi del Regno delle Due Sicilie o membri del governo di Francesco II in esilio a Roma), che modenese (con pubblicazioni che riguardano la storia “oscura” del Risorgimento o le vicende della gloriosa Brigata Estense, che era acuartierata proprio nel Veneto austriaco).

L’“angelo custode” della Tipografia, Donna Maria Beatrice, oltre ad essere la sorella di Francesco V di Modena, era anche la madre di Carlo VII e di Alfonso Carlo (appunto i futuri Re legittimi di Spagna).

La prima edizione de *Il Diritto di Carlo VII*, pubblicata in francese nel 1873, apparve in un momento in cui sembrava prossima la vittoria dei tradizionalisti, mentre la sua traduzione in italiano, del 1875, appartiene ad una fase in cui si temeva già che il Carlismo potesse uscire sconfitto dalla guerra (come in effetti avvenne l’anno successivo). Alla disfatta militare, però, seguì un periodo sostanzialmente fecondo di speranze: durante il suo esilio veneziano (a Palazzo Loredan) Carlo VII e la sua corte promossero iniziative politiche e culturali; il pensiero carlista si affinò soprattutto grazie all’opera di Juan Vázquez de Mella (che proprio durante le sue permanenze in laguna redasse l’*Atto del Loredan*). Nel Veneto si consolidò

intanto l’Opera dei Congressi, e la Tipografia Emiliana abbracciò la causa dell’intransigentismo, andando tuttavia incontro a crescenti problemi economici (riforniva gratuitamente le parrocchie della Penisola di opuscoli religiosi, il che comportava un bilancio quasi sempre negativo). Dopo la prima guerra mondiale, San Luigi Orione (1872-1940) venne incaricato di salvare la Tipografia Emiliana e di darle una nuova destinazione. Fu aiutato ancora una volta dalla Famiglia reale, nella persona di Don Alfonso Carlo, che da oltre confine non fece mancare il suo contributo, permettendo al Santo di appianare i debiti e di trasformare la casa editrice in un centro di formazione per gli orfani, che indirizzò molti giovani verso l’arte tipografica.

In conclusione, alcune parole sull’autore: Luis de Mon y Velasco (1826-1878) nacque a Berlino, dove suo padre risiedeva in qualità di diplomatico. Educato nel Collegio dei Nobili di Madrid, si laureò in Giurisprudenza, iniziando a collaborare con il giornale carlista *La Esperanza*. Dopo la rivoluzione del 1868, abbandonò ogni proprio affare per presentarsi a Don Carlos e offrirgli i suoi servizi, dedicandosi interamente alla causa carlista. Emigrato a Bayonne, nel 1873 scrisse appunto in francese *Le droit de Charles VII au trône d’Espagne*, che riscosse un notevole successo. Dopo lo scoppio della Terza guerra carlista, rientrò in

Spagna e fu nominato *Corregidor* di Vizcaya. Per ottenere l'appoggio delle città a Don Carlos, il Conte del Pinar convocò la *Junta de Merindades* (Giunta delle Province), che offrì vite e proprietà in una sontuosa cerimonia a nome della Signoria di Bisaglia. Fu nominato da Carlo VII ministro della Giustizia (1874), degli Affari interni e dell'Economia (1874-1876).

Quando molti esuli carlisti dovettero emigrare in Francia, il Conte del Pinar non si allontanò dal Re legittimo e in seguito si stabilì a Saint-Jean-de-Luz, senza tornare più in Spagna per non dover riconoscere gli usurpatori.

Luigi Vinciguerra

MARCO MENIN, *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*, Carocci, Roma 2023, p. 326, € 29

Uno dei maestri di filosofia che ho avuto la fortuna di incontrare durante la mia esistenza sosteneva che bisognasse distinguere tra *filosofi* e *pensatori*, i primi caratterizzati dalla sistematizzazione del proprio pensiero, i secondi (tra cui annoverava addirittura Nietzsche) che ne erano invece privi (il che non significa che non avessero potuto rivestire importanza nella storia della filosofia). Egli avrebbe dunque storto il naso nel veder giudicato Sade quale *filosofo*, mentre non avrebbe avuto difficoltà a considerarlo *pensatore* nell'ambito non solo della filosofia, ma anche della politologia e, forse, della psicologia. Donatien-Alphonse-François de Sade (1740-1814), Marchese di Sade, autore

dalla vita scombinata (eufemismo) come la propria opera, cantore della libertà più sfrenata (pur avendo passato – o forse proprio per questo – oltre la metà della propria esistenza in carcere), in bilico tra temi politico-filosofici e letteratura (romanzi, teatro e novelle), tra opere morali (o fintamente tali) e scritti decisamente immorali, coerente nella *Weltanschauung* pessimistica di un uomo tendenzialmente votato al male, quando libero di esprimersi come vuole (cioè, quando si “libera” da una guida religiosa e di una coercizione in tal senso). Anticipando nelle proprie opere il perfetto *uomo della rivoluzione*, che non può non sfociare nel carnefice del Terrore, Sade giustifica ogni atto con quella che i politologi tradizionalisti della prima metà dell'800, nel periodo della mancata “restaurazione”, bollavano come “teoria del *patet exitus*”: la forza, in qualunque modo espressa, giustifica la vittoria. E questo Sade sosteneva, descrivendo le avventure (o più spesso le sventure) dei protagonisti dei suoi scritti ben prima che Napoleone applicasse con i fatti tale teoria (ancorché solo per un quindicennio).

Nonostante la fama di “maledetto”, Sade ha goduto nel secondo Novecento di un notevole successo e di una ampia bibliografia: non solo le sue opere sono state interamente ripubblicate (in una edizione di lusso rilegata in pelle nera in Francia, in una edizione economica in dieci volumi in cofanetto – altrettanto nero – in Italia), ma molteplici sono stati gli studi a lui dedicati (si pensi solo al volume antologico *Interpretazioni di Sade* a cura di Vincenzo Barba, che risale ben al 1979) e l'inizio del nuovo millennio conferma questo interesse bibliografico.

Nel presente saggio, felice sintesi di gran parte degli studi (anche i più recenti) sull'argomento, prima di concentrarsi sull'opera letterario-filosofica, Marco Menin ripercorre sinteticamente ma efficacemente la biografia di Sade, svelando "l'uomo dietro al mito", ben più moderato – come già Luigi Baccolo aveva sottolineato – di quanto ci si potesse aspettare: presidente della giacobina Sezione di Picche durante il Terrore, si dimostrò tanto moderato (non volle neppure vendicarsi della odiata suocera che lo aveva fatto incarcerare) da attirarsi l'accusa di controrivoluzionario e la conseguente condanna a morte, dalla quale si salvò solo grazie alla caduta di Robespierre.

Venendo alla questione del Sade *filosofo*, dopo aver ricordato che il concetto di letteratura in passato era molto più ampio di quello attuale (le *lettres* allora non erano limitate alle *belles lettres*, cioè alla narrativa, alla poesia ed al teatro – del resto ancora ai nostri giorni, in ambito di ricerca scientifica, si utilizza il termine di *letteratura* quando si fa riferimento alla produzione saggistica su un dato argomento) e che quindi i confini tra produzione filosofica e letteraria (nel senso comune) erano più labili, Menin individua le varie principali interpretazioni di Sade: a parte quelle – probabilmente fuorvianti – dei surrealisti, che ne vollero fare un loro precursore, oppure di chi (soprattutto Maurice Heine e Gilbert Lely) lo intese come la "vittima assoluta" di tutti i poteri (monarchico, rivoluzionario, napoleonico), rischiando di idealizzarlo eccessivamente (e di finire per redigerne un'agiografia, cfr. p. 42); c'è chi lo vede come un dilettante, antitesi o caricatura dei "veri" *philosophes*, e chi invece lo

considera al contrario come *sintesi della filosofia illuminista* o meglio *sentina* (per usare la definizione originale data da S. Pio X del modernismo come *sentina di tutte le eresie*): vale a dire raccolta dei liquami del pensiero dei Lumi. «Il sadismo è una pozza oscura formata da quei flussi di filosofia settecentesca che vi si riversano dentro. Non c'è niente nel nichilismo del marchese che, nella sua essenza o in embrione, non si trovi anche in quel periodo» (p. 43) viene ricordato citando quanto aveva sostenuto Lester Crocker nel 1963: con la sua coerenza, Sade porta alle estreme conseguenze la visione dell'uomo "libero" (dalla morale e dalla religione) e, pur non condannando certo tali posizioni, illustra (efficacemente) lo sbocco della illuminata filosofia "libertina".

Viene quindi affrontato il problema a cui si accennava all'inizio: esiste un "sistema filosofico" nell'opera di Sade? La conoscenza, spesso profonda, delle tematiche filosofiche dibattute nella propria epoca sono sufficienti a fare di Sade un *philosophe*? Menin nega che si possa parlare di sistematicità per tre motivi: lo *stile* (l'uso quasi esclusivo della forma-romanzo – anche se ricorda il precedente di Platone e dei suoi dialoghi), la mancanza di perfetta *coerenza* (ne rileva la ambiguità, per non dire la contraddittorietà) e di *unità* del pensiero (non esistono solo i "romanzi scandalosi" ma la sua "produzione onesta", che smentisce gli assunti della prima). Sono difetti intrinsecamente legati alla produzione sostanzialmente narrativa di Sade (Menin parla di *filosofia narrativa* e di *nozze della filosofia con la pornografia* e che affronta con attenzione nella sezione centrale del suo studio) che – escludendo la sistematizzazione del

pensiero – impediscono di conferire a Sade il titolo di *filosofo* (forse avrebbe però diritto a quello, più ampio, di *philosophe*). Gli rimane, ritornando all'insegnamento iniziale, quello di *pensatore*. Titolo che, ripetiamo, non nega l'influsso del suo pensiero sul dibattito filosofico propriamente detto.

Un'ultima considerazione: se è vero che, come Menin scrive «il pensiero sadiano si avvale delle crepe teoriche delle dottrine da cui trae ispirazione per riorientarle in maniera sempre sovversiva e talvolta inedita» (p. 10), se non risulta affatto un “corpo estraneo” alla filosofia settecentesca, ma al contrario è comprensibile solo se collocato nel quadro storico e culturale della sua epoca; sembra non tanto un “sole nero” (riprendendo l'immagine di Breton che dà il titolo al saggio), «un nadir dei Lumi esaltati dai *philosophes*» (*ibid.*), quanto lo stesso “sole dei Lumi” che, avvicinandosi troppo (con il passaggio dalla teoria alla prassi), anziché riscaldare e dar vita, brucia ed uccide. E la *coerenza* di Sade ce lo mostra nel suo reale ed estremo aspetto.

Gianandrea de Antonellis

MARTIN MOSEBACH, *Eresia dell'informe. La Liturgia romana e il suo nemico*, Cantagalli, Siena 2023, p. 368, € 22

La questione della Liturgia e della riforma liturgica sono certamente rilevanti per quella parte dei cattolici che hanno quantomeno delle perplessità sull'esito dei cambiamenti avvenuti dopo l'ultimo Concilio. Sono stati scritti su questo argomento tantissimi saggi, articoli, opuscoli che hanno esaminato il problema da angolazioni

molto diverse: storico, filosofico, teologico, pastorale, giuridico. Piuttosto rilevante tra queste pubblicazioni è il saggio di Martin Mosebach *Eresia dell'informe*, la cui traduzione in lingua italiana curata da Leonardo Allodi si basa sulla seconda edizione di questo saggio in lingua tedesca, ampliata con sei nuovi capitoli contenenti alcuni aggiornamenti intervenuti dopo la rinuncia di Benedetto XVI. In appendice all'edizione italiana del 2023 Allodi ha collocato un saggio di Robert Spaemann, al quale il saggio di Mosebach è dedicato. Il libro è strutturato in 19 capitoli preceduti dalla prefazione di Leonardo Allodi e il saggio di Spaemann in appendice. L'autore non ha seguito un preciso ordine nella presentazione degli argomenti anche nella prima edizione in quanto ogni capitolo prende le mosse in genere da un fatto autobiografico accaduto allo stesso Mosebach che ha suscitato in lui una suggestione estetica oppure un ricordo senza necessarie implicazioni con quanto precede. I capitoli della prima edizione risultano essere più originali e ricchi di argomenti e riflessioni rispetto a quelli aggiunti dopo in quanto, in questi ultimi, talvolta si ripetono idee già espresse in altre parti del saggio pur non mancando sezioni interessanti dove vengono approfonditi o affrontati temi che nella prima edizione non avevano avuto spazio. L'autore affronta la questione liturgica attraverso la lente della mistica, dell'estetica e dell'antropologia fondendo questi punti di osservazione in una scrittura a tratti narrativa, a tratti mistica o filosofica producendo così un lavoro che raramente è stato scritto in ambiente tradizionale. Si tenga presente che l'autore in Germania (sua terra

d'origine e di residenza) è uno scrittore di pregio che ha ottenuto vari riconoscimenti e premi rilevanti per la sua produzione letteraria. Un po' assente risulta l'elemento teologico che viene comunque richiamato quando è necessario o opportuno; è lo stesso Mosebach a sottolineare più volte di non essere un teologo e di non voler affrontare la questione liturgica sul piano teologico ma di quello di un fedele laico che ama la Santa Messa in rito tradizionale. Questa carenza di sistematicità teologica – che comunque si respira a pieni polmoni sotto i veli delle sue parole – potrebbe apparire come un punto debole mentre costituisce invece uno dei maggiori meriti dell'intero libro in quanto dà spazio a potenti riflessioni mistiche uscendo dallo spazio delle consuete dissertazioni sulla materia offrendo nuovi spunti e punti di vista. Colpisce la sensibilità medievale di interpretare allegoricamente la Santa Messa e i suoi riti, la sua insistenza a intendere la Liturgia come *Epifania di Dio*, l'attrazione per il mondo monastico che ha riscoperto la Liturgia tradizionale (l'autore racconta nel capitolo 5 la sua esperienza presso l'Abbazia di Fontgombault), l'attenzione per la mistica della Liturgia bizantina unita al grande pregio del non scadere in esaltazioni bassamente ecumeniche o indifferentiste. Mosebach si dimostra un vero innamorato della Liturgia tradizionale perché in essa tutto manifesta Dio, apre una finestra sul Cielo che riversa nel mondo la Sua Grazia per chi si dispone a riceverla e non vi resiste. Per lui i riti, proprio come un mistico altomedievale franco o germanico, non sono semplici azioni esteriori da dover compiere solo per obbedienza giuridica alle prescrizioni dei libri liturgici ma vere e

proprie manifestazioni divine. Sottolinea proprio che le rubriche liturgiche e la loro osservanza da parte del clero sono il segno di un'obbedienza a qualcosa che, sebbene sia codificato dagli uomini, mette in contatto l'uomo con Dio in un modo che l'uomo da solo non potrebbe ottenere. Ecco la potenza del rito che, ricorda Mosebach, ha questa funzione mediatrice in tutte le religioni ma nella nostra con una grande differenza: attraverso di esso l'uomo entra in contatto con Dio e la Sua Grazia in grado di trasformarlo se apre il suo cuore. Di massimo interesse sono gli argomenti a favore dell'estetica. L'autore risponde a coloro che spesso accusano i seguaci della Liturgia tradizionale di essere degli esteti affezionati a delle forme che loro ritengono belle ma dietro alle quali non vi vedono null'altro. La sua risposta ha uno slancio di penna che potrebbe accostarsi alle calde pagine di *Genio del cristianesimo* di Chateaubriand sebbene con un respiro meno ampio rispetto al grande scrittore francese. Il difetto principale di questa parte è l'argomentazione filosofica a cui di tanto in tanto l'autore ricorre; pur stigmatizzando l'attitudine tedesca alla filosofia come un antico vizio che ha prodotto, tra i vari guasti anche la rovina della teologia, Mosebach non rinuncia a volte ad una argomentazione filosofica abbastanza densa tale da rendere un po' meno scorrevole la lettura. I difetti più rilevanti dell'intero libro sono l'eccessiva presentazione della situazione liturgica nella sola Germania e i numerosi episodi autobiografici che costellano l'intero saggio. L'autore, all'inizio di un capitolo spesso prende le mosse da un ricordo, un fatto accaduto nella sua vita dal quale trae

spunto per offrire le sue migliori riflessioni. Si tratta di fatti spesso edificanti e di esperienze intense, profondamente vissute e sedimentate nel profondo dello stesso Mosebach ma a tratti forse vi indugia troppo frammentando in tal modo l'esposizione. L'eccessivo spazio dato alla Germania lo si può certamente giustificare in quanto l'autore racconta spesso fatti accaduti nella sua infanzia e gioventù quando il suo orizzonte era giocoforza limitato alla sua terra natia. Certamente bisogna poi tener conto della peculiarità della realtà tedesca e della sua alterità rispetto a quella italiana dove gli sperimentalismi e la mania di novità non raggiunsero mai i livelli di assoluta follia di alcune diocesi tedesche e di cui l'autore, da testimone diretto, riporta alcuni suoi ricordi.

Si tratta sicuramente di un saggio di piacevole lettura ma di discreto impegno che lo rende non particolarmente fruibile a chi non abbia una buona formazione di filosofia e una conoscenza piuttosto approfondita della Liturgia tradizionale e dei processi storici che hanno caratterizzato la riforma liturgica nella seconda metà degli anni Sessanta del XX secolo. Ugualmente necessario è avere almeno un'infarinatura del retroterra culturale e mistico tedesco del Medioevo del quale emerge una presenza notevole nell'intero saggio e in generale nella formazione dello stesso autore. Chiunque voglia approfondire oppure vedere la questione liturgica con occhi diversi rispetto a quelli più usuali della 'critica' teologica troverà sicuramente in questo libro qualcosa che potrà sicuramente venire incontro a questo suo desiderio.

Pier Francesco Bello

MARCO OTTAIANO, «*Un modo di sentire la realtà*». *La traduzione dallo spagnolo letterario*, Carocci, Roma 2023, p. 120, € 14

La vita è sogno o La vita è un sogno? San Manuel Bueno, martire o Manuel Bueno, santo e martire o ancora Sant'Emanuele buono, il martire (non a caso ultima versione del titolo di Miguel de Unamuno proposto da una casa editrice cattolica)? Fin da titolo, la lingua spagnola, pur essendo uno degli idiomi più vicini all'italiano, presenta notevoli problemi nel tentativo di tradurre con la maggiore fedeltà possibile i suoi testi. Marco Ottaiano, docente di Lingua e traduzione spagnola all'Università di Napoli "L'Orientale", si concentra su quelli legati alla versione di opere letterarie, impegno certamente più complesso della resa di un testo scientifico, mettendo in guardia dall'impegnarsi con eccessiva superficialità e non si tratta solo di evitare di cadere nella trappola dei cosiddetti "falsi amici", ovvero quei lemmi o frasi che, pur caratterizzati da una grafia o da suono molto simili (se non addirittura uguali), rivestono un significato differente nelle due lingue di appartenenza.

L'autore individua sei fasi successive per affrontare il lavoro di attenta traduzione di un testo letterario (da e verso qualsiasi lingua): 1) lettura non specialistica; 2) analisi del testo; 3) prima traduzione; 4) revisione del linguaggio originale; 5) revisione del linguaggio d'approdo; 6) lettura esterna, affidata a terzi. Il primo passo è quello delle "lettura del lettore": attenta, ma finalizzata a gustare l'opera e non ad analizzarla in vista della traduzione stessa, per «valutare in primo luogo quel testo per quello che è, per le intenzioni con cui è stato

scritto» (p. 22), lasciandosi condurre dagli ingranaggi narrativi della storia e facendosi sorprendere dagli avvenimenti riportati.

La seconda fase composta invece uno sguardo al testo assai più analitico: «se ne osservano meccanismi e dispositivi sintattici, tecniche, stili e registri, costruzioni di caratteri, riferimenti intertestuali» (p. 23). Una lettura “specialistica”, condotta dissezionando il testo, che fa seguito a quella “non specialistica” iniziale, del “mero” godimento del testo.

Si giunge così alla terza fase, la prima redazione della propria traduzione, passando dall’osservazione nella lingua originale alla creazione di un altro testo nella lingua di approdo, cercando di riproporre l’atto creativo nel primo idioma: «Rivivere l’atto creativo dell’originale significa, fra le altre cose, compiere le proprie scelte fra molteplici opzioni traduttive possibili, stabilire uno stile e una modalità espressiva, intervenire sulla sintassi del prototesto adattandola a quella della propria lingua e non cadere nelle insidie che nascono dall’invasione del testo fonte sulla lingua del metatesto» (p. 25), insidie presenti soprattutto nel caso di “lingue vicine”, quali lo spagnolo e l’italiano.

La successiva fase della revisione deve essere compiuta necessariamente alla presenza del prototesto, cioè dell’originale, il che permette di evitare gli errori più clamorosi di cattiva interpretazione di una parola (alle volte basta solo una consonante in più o in meno o una vocale al posto di un’altra per incappare in uno svarione). Si giunge quindi alla “revisione in assenza del prototesto”, cioè alla rilettura tenendo conto della *sola* lingua di approdo, per evitare che

eventuali calchi dell’originale rendano meno scorrevole la lettura finale. «La quinta fase è pertanto quella che più di tutte spinge il traduttore a muoversi “con le parole della letteratura” ricevente, quella che nel nostro caso è rappresentata da una lingua a sua volta profondamente letteraria e al contempo costantemente aperta agli influssi delle lingue dominanti e ai cortocircuiti linguistici della contemporaneità» (p. 32). Ecco perché la traduzione dei classici (non necessariamente spagnoli) varia notevolmente nel corso dei secoli (ma anche solo dei decenni).

La traduzione può infine venir perfezionata attraverso la “lettura del lettore esterno”, non necessariamente l’addetto della casa editrice, ma possibilmente una persona di fiducia del traduttore, con la quale sia possibile istaurare un confronto e che preferibilmente ignori il testo originale, per dare un giudizio esclusivamente sulla versione realizzata.

Marco Ottaiano affronta anche altre questioni: quella della corretta traduzione dei titoli, come indicato in apertura; quella della resa dell’italiano (o della sua parodia) all’interno di testi spagnoli; le differenti sfumature dei tempi verbali e le differenze tra il castigliano spagnolo da quello argentino (i numerosi “argentinismi” – aggiungiamo – rendono difficilmente realizzabile una perfetta traduzione di *El nuevo gobierno de Sancho*, capolavoro politico-letterario, risalente al 1942, di uno scrittore, tanto grande quanto sconosciuto, di Santa Fe, Leonardo Castellani).

Interessante infine, ancorché un po’ distante dallo tema centrale, la digressione sui rapporti tra Ramón Valle-Inclán e Gabriele d’Annunzio: molto

vicine le date di nascita e di morte dei due (1866-1936 il gallego, 1863-1898 l'abruzzese) ed anche quelle di alcune opere dei due scrittori. D'Annunzio precede Valle-Inclán sia nella nascita che nel parto letterario, ma se talvolta gli scritti dello Spagnolo sembrano influenzati da quelli del Vate, sembra che quest'ultimo abbia offerto più atmosfere decadenti che veri e propri passaggi – nonostante alcuni ricercatori abbiano evidenziato, ad esempio, alcuni passaggi della *Sonata di primavera* (1904), che sembrano un calco dal *Piacere* e dalle *Le vergini delle rocce* (ambidue del 1895), mentre poco proponibili sembrano le similitudini proposte tra *La figlia di Iorio* e *Flor de santidad*, entrambe del 1904, al di là della comune ambientazione bucolica, che lo stesso Ottaviano esclude.

Peraltro è noto che d'Annunzio stesso non fu alieno da “prestiti”, soprattutto dalla letteratura francese, per cui che la sua prosa abbia potuto suggerire alcune immagini a quella dello spagnolo non deve certo scandalizzare.

Ottaviano si chiede anche se i due si siano mai potuti incontrare, o magari solo incrociarsi senza riconoscersi, per le vie di Roma nel periodo in cui Valle-Inclán fu direttore della Accademia Spagnola di Belle Arti della capitale (10 marzo 1933-5 gennaio 1936): la risposta non può essere, ovviamente, che negativa, dal momento che in quel periodo d'Annunzio era alloggiato in pianta stabile (per non dire relegato) nel suo eremitaggio del Vittoriale a Gardone.

Chiude il saggio uno studio sulla fortuna editoriale di Benito Perez Galdós in Italia.

Gianandrea de Antonellis

EDOARDO D'ASBURGO LORENA, *Vivere da Asburgo. Sette regole per tempi difficili*, D'Ettoris, Crotone 2024, p. 152, € 16, 90

Che cosa è la nobiltà? La domanda è troppo complessa per ricevere qui una risposta soddisfacente. Ma a cosa serve, ai nostri giorni, tramontata la funzione politica del feudalesimo e militare della cavalleria, la nobiltà? Sinteticamente: a dare l'esempio. Edoardo d'Asburgo Lorena, nato a Monaco di Baviera nel 1967, ambasciatore per l'Ungheria presso la Santa Sede e l'Ordine di Malta, sintetizza in sette punti lo stile che ha caratterizzato la Dinastia degli Asburgo, la stirpe più antica ed importante d'Europa assieme a quella dei Borbone. Le regole dettate sono: 1. Sposarsi e avere molti figli; 2. Essere cattolici e praticare la propria fede; 3. Credere nell'Impero e nel principio di sussidiarietà; 4. Tutelare il diritto e la giustizia e amare i propri sudditi; 5. Essere consapevoli di ciò che si è e vivere comportandosi di conseguenza; 6. Essere coraggiosi in battaglia o avere bravi generali; 7. Ben morire e avere un funerale memorabile.

Dal momento della nascita (e del battesimo) a quello della morte (e della sepoltura), l'attaccamento alla Fede cattolica deve distinguere l'uomo (qualsiasi uomo, non solo un Asburgo o un nobile): certo, non si può pensare – per quanto riguarda la sepoltura – al noto rituale detto appunto “asburgico” della Cripta dei Cappuccini (con le tre successive richieste di entrare, le prime due delle quali – con l'elencazione dei titoli nobiliari prima e delle benemeranze mondane poi – vengono respinte, perché poi il defunto sia accolto quando il

cerimoniere enuncia il suo semplice nome di battesimo, definendolo “un peccatore”; però pensare a una morte cristiana, ricevendo i sacramenti, è alla portata di tutti. Si parte dal matrimonio, fonte della vita futura, gioia della vita presente e pilastro della società (che parte da nuclei familiari e non da individui-monadi): «senza le famiglie e, in particolare, senza quelle con molti figli, la società tende a collassare verso l'atomizzazione e il solipsismo. Dopotutto, è attornio a una tavola imbandita con molti fratelli e sorelle che i bambini assorbono le virtù che li aiuteranno a costruire una società migliore, più pacifica e più attenta a ai bisogni del prossimo. I bambini imparano a mettere i propri interessi da parte e a dare spazio agli altri, imparando dai più anziani in famiglia. Soprattutto, i bambini che vedono i loro genitori insieme, e sono testimoni dell'amore e del rispetto che hanno l'uno per l'altra, ricevono forza e sicurezza, percependo implicitamente il messaggio che vale la pena di crescere e impegnarsi nella società. Si cresce consapevoli che i genitori, così come i fratelli e le sorelle, ti copriranno sempre le spalle» (p. 21).

La lettura – estremamente scorrevole – del saggio si trasforma anche in una lezione di storia che si apprende facilmente attraverso una lunga serie di aneddoti: i vari capitoli permettono una ricostruzione delle vicende della Dinastia che, tra Spagne e Sacro Romano Impero, regnò su una grandissima parte d'Europa; parlare di tanti imperatori dà agio all'autore di spiegare in cosa consista effettivamente l'Impero (almeno quello Sacro e Romano), e quanto sia estremamente distante dall'attuale imperialismo: il rispetto delle consuetu-

dini, delle leggi e delle tradizioni di ogni singolo Paese posto sotto la Corona imperiale; ed in particolar modo il concetto (troppo spesso dimenticato, se non del tutto cancellato o mai conosciuto) di *sussidiarietà*, legato alla Dottrina sociale della Chiesa ed abborrito dagli attuali Stati accentratori, che (anche se si definiscono “democratici”) fanno proprio il nucleo programmatico del fascismo italiano: «tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato». «La sussidiarietà è un principio fondamentale della dottrina sociale cattolica da tempo immemorabile. Dio ha dato a ciascuno di noi un intelletto e un libero arbitrio affinché ci assumessimo le responsabilità delle nostre azioni in base alla posizione sociale che occupiamo. Non si tratta solo di buona teologia: l'applicazione del principio di sussidiarietà dà luogo a politiche sensate ed efficaci. Quando un'istituzione è vicina al problema che deve affrontare, di solito è meglio attrezzata per risolverlo. Purtroppo, viviamo in un'epoca in cui c'è un forte desiderio di centralizzare l'attività legislativa e politica a livelli organizzativi sempre più alti. Istituzioni tradizionali e singoli individui stanno soccombendo dinanzi all'espansione di queste strutture ad amplissimo raggio che tendono ad accaparrarsi le competenze dei livelli inferiori. Questa tendenza non accenna a diminuire: alcuni vorrebbero addirittura che i livelli inferiori (Stati, regioni, comuni e persino le famiglie) scomparissero in modo da lasciare campo completamente libero a strutture agenti a un livello tendenzialmente planetario» (p. 76). L'accentramento provoca due problemi: da un lato la minore capacità di intervenire (e di intervenire bene) per risolvere i

problemi locali; dall'altro, la difficoltà di individuare i responsabili del cattivo funzionamento dell'apparato statale. E, se è vero per ogni singolo Stato, lo è ancor più se la centralizzazione è più distante, magari a livello europeo. Del resto, ricorda Edoardo d'Asburgo citando Viktor Orbán (che firma la premessa al saggio), «se i padri fondatori dell'Unione Europea come Adenauer, Schuman e De Gasperi tornassero oggi, dove troverebbero i valori europei? A Bruxelles o nell'Europa centrale [cioè in Ungheria e in Polonia]?

Il volume risulta quindi essere al contempo una lezione di vita, una lezione di storia ed una lezione di politica, poiché spinge chi legge anche a liberarsi dai pregiudizi democratici e della sua stucchevole retorica (soprattutto per chi vive in una “repubblica nata dalla resistenza”) e ad imparare a conoscere meglio il vero ruolo delle istituzioni, comprendendo come la Monarchia ereditaria sia preferibile al caos repubblicano.

Il testo non è, comunque, uno sperticato elogio della sua Casata: se ampio spazio è dedicato alla fulgida figura del beato Carlo d'Asburgo (1887-1922), l'ultimo imperatore d'Austria (1916-1918), i lati oscuri della famiglia non vengono nascosti; anzi, Edoardo non lesina critiche agli imperatori che si allontanarono dal cattolicesimo, come il filo-protestante Massimiliano II (1564-1576) e suo figlio, l'alchimista e cabalista Rodolfo II (1576-1612), sotto il cui regno l'Austria divenne quasi interamente protestante; nonché, più tardi, il regalista Giuseppe II (1765-1790). Alla nefasta opera di Rodolfo e di suo padre si contrappose però l'opera di altri Asburgo, sovrani di varie zone dell'Impero, e soprattutto quella dell'impera-

tore Ferdinando II (1619-1637) che con il re Filippo II delle Spagne ed i suoi successori (anch'essi della Casa d'Asburgo) condivideva l'obiettivo ideale della restaurazione dell'unità cattolica nell'occidente cristiano.

E concludiamo citando le parole su questo libro scritte dal recentemente scomparso cardinal George Pell: «La lettura è rincuorante e utile per tutti noi che amiamo e apprezziamo la civiltà cristiana» (IV copertina).

Luigi Vinciguerra

ELENA BIANCHINI BRAGLIA, *Mazzini all'origine della dissoluzione. Spunti di riflessione con "il senno di poi"*, Centro Studi sul Risorgimento, Modena 2022, p. 160, € 12

Ricordo che da ragazzino, visitando il centro storico di Gaeta durante una vacanza estiva a Serapo, mi imbattei in un cartello, di quelli posti dall'Ente del Turismo, che campeggiava di fronte all'ingresso della fortezza (allora carcere militare e quindi non visitabile): «Castello angioino-aragonese. Sec. XIII-XVI. Vi fu incarcerato Mazzini dal 14.VIII.1870 al 14.X.1870». Il primo elemento che mi colpì fu il fatto che non venisse spesa nemmeno una parola sull'assedio del 1860-1861, presumibilmente l'evento più importante avvenuto colà (nonché il motivo maggiore del turismo culturale nella città). Il secondo elemento era dato dalla notizia della prigionia di Mazzini: nei miei studi delle medie inferiori (ma alle superiori la *solfa* non sarebbe cambiata): come era possibile che il Padre della Patria fosse stato imprigionato? Forse il cartello si confondeva con qualcun altro oppure

aveva sbagliato la data e Mazzini aveva subito la carcerazione nel periodo borbonico? Chiesi informazioni allo zio dal quale alloggiavo, docente di storia al liceo, ed egli mi spiegò sinteticamente che la storia era molto diversa da quella che veniva usualmente spiegata a scuola e che la trimurti Garibaldi-Mazzini-Cavour non era affatto così graniticamente unita come riportata dalla *vulgata*. Con il tempo mi sono reso conto quanto ciò fosse vero e come il vero, machiavellico artefice dell'unità d'Italia fosse stato il solo ministro piemontese, mentre l'avventuriero nizzardo non aveva agito che da mera marionetta e il rivoluzionario genovese, repubblicano e terrorista, era stato unicamente un teorico dell'*armiamoci e partite*, guardato di pessimo occhio da parte degli stessi filo-sabaudi. E allora, perché tutte le città d'Italia avevano immancabilmente una strada intestata a tutti e tre questi pretesi "eroi"? Era chiaro che la propaganda piemontese, unita al servilismo meridionale, contribuiva a perpetuare la leggenda dei "Padri-della-Patria"; superato però il problema del *perché* anche nelle città dell'ex Regno di Napoli si tollerasse masochisticamente una toponomastica esaltante coloro che avevano contribuito a creare la "questione meridionale", rimaneva quello del perché esaltare contemporaneamente la volpe Cavour, il suo nemico Garibaldi (sapevo già che fosse stato ferito ad una gamba, ma non mentre *comandava, comandava i bersaglieri*, bensì proprio da questi ultimi) e l'ancor più nemico Mazzini, tanto più che uno era stato esiliato a Caprera (e ciò era noto) e l'altro incarcerato a Gaeta (e questa era stata una scoperta inattesa).

Una interpretazione di Mazzini diversa

dalle falsità della *vulgata* viene dallo studio di Elena Bianchini Braglia, animatrice del "Centro Studi sul Risorgimento e gli Stati preunitari", che ha approfondito ed ampliato la propria mirabile arringa tenuta in occasione del processo storico allo stesso Mazzini tenutosi a Sapri (Salerno) 27 agosto 2021 (la si può ammirare su [YouTube](#)).

Mazzini, che vediamo effigiato in tutte le maggiori città italiane, omaggiato ovunque nella toponomastica ed incensato dalla propaganda dei libri scolastici, fu in realtà un terrorista, teorico della tattica stragista che fu adottata per i numerosi tentativi di insurrezione organizzati (ai quali, come detto, non partecipava quasi mai); pronto a sacrificare le vite di numerosi giovani; esaltatore della indipendenza patria ma disposto ad appoggiarsi allo straniero, legandosi così a doppio filo agli interessi inglesi; fautore dell'esplosione del caos a Roma, con l'instaurazione della sua repubblica (preceduta dall'assassinio di Pellegrino Rossi), pur di far naufragare l'ipotesi confederativa, contribuendo così alla realizzazione dello Stato centralista di impianto giacobino che ora conosciamo, distruggendo le identità e le tradizioni dei diversi popoli della Penisola.

Elena Bianchini Braglia affronta la figura (o meglio quel figuro) di Mazzini "con il senno di poi", dimostrando come, al di là della *vulgata* agiografica, sia «un personaggio indifendibile, forse il peggiore fra i cosiddetti padri della patria. E non si tratta, si badi, di un giudizio sulla persona. [...] Si tratta semplicemente di conoscere le sue idee, le sue azioni e le loro conseguenze per poterci difendere dai loro effetti nefasti» (p. 11). Sconfitto dalla Storia (le sue fallimentari

insurrezioni, le stragi con inutili morti, i giovani prima infervorati quindi abbandonati al loro destino, la via del terrorismo superata dalla vincente tattica cavourriana della corruzione) è stato riesumato (in tutti i sensi, visto che il suo cadavere venne mummificato con l'intenzione di esporlo permanentemente al pubblico, come sarà fatto con quello di Lenin) perché, onorandolo, si cercavano di blandire i suoi seguaci.

Infatti, dopo gli arresti (non solo quello del 1870: in totale ne subì quattro), gli esili (anche dopo il 1860 – aveva sul capo una condanna a morte piemontese per i moti del 1857 e una francese quale mandante dell'attentato di Felice Orsini a Napoleone III dell'anno successivo) ed il sostanziale ostracismo politico in vita, «a partire dal giorno della sua morte, tutto cambia. Inizia la grande opera di costruzione del mito di Mazzini. Gli ambienti esoterici e massonici che lui amava frequentare procedono al rilancio della sua immagine, puntando tutto sull'eredità da lasciare all'Italia e al mondo intero. Un'eredità che non riguarda certo le sue imprese militari – inesistenti – o il suo contributo all'unità – pressoché inconsistente. Quello che interessa è il suo pensiero, o meglio il suo non-pensiero. Quel caos che Mazzini ha in testa e che riversa nei suoi scritti, quel suo parlare continuamente di tutto e del contrario di tutto, appellarsi a Dio e poi negarlo, predicare Cristo e attaccare la Chiesa, invocare al contempo i doveri e la libertà incondizionata, celebrare l'Umanità con la U maiuscola e odiare l'uomo: tutto questo è perfettamente funzionale alla creazione di una nuova mentalità per una nuova società. Si tratta di un lungo lavoro a tappe di personaggi che si passano diligen-

mente il testimone» (p. 12). I vari aspetti di Mazzini *ideologo* (cioè creatore di una teoria che non ha contatti con la realtà – ma non per questo è meno pericolosa – sono passati in rassegna, soprattutto il suo rapporto con la massoneria, che ha ereditato la sua mentalità e proseguito la sua opera di propaganda, ben al di là della creazione dell'artificiale Italicetta sabauda ed indirizzata verso la costituzione di un nuovo “ordine” mondiale, a partire dall'attuale Europa “unita”.

«Ecco il capolavoro di Mazzini, ecco la pomposa Terza Roma bramata dai suoi fratelli e amici. Il simbolo dell'ideale unitario certo, di quel piccolo Stato di second'ordine che secondo Dostoevskij – e non solo – ha sostituito la nazione Italia “idea universale capace di riunire il mondo”. Un bell'affare. Così come è un bell'affare l'unificazione d'Europa, che Mazzini, ponendo a esempio Roma, evidentemente ritiene debba essere condotta in modo simile. Un altro baraccone burocratico, appiattito e soffocante» (p. 144).

Luigi Vinciguerra

LISA BERGMAN, *Il Tesoro della Tradizione. La guida completa alla Messa in latino*, Fede & Cultura, Verona 2023, p. 128, € 19

La riscoperta dei grandi tesori della Santa Messa in rito tradizionale è stata resa fruibile negli ultimi decenni tramite vari strumenti e sussidi soprattutto scritti – in tempi recenti anche multimediali – che hanno avuto il merito di aiutare sia i principianti e coloro che per la prima volta scoprivano la bellezza della Santa Messa tradizionale, sia chi – già magari in possesso di alcune

conoscenze di base – intendeva approfondire il grandioso edificio della Liturgia romana in modalità più scientifiche. In questa scia di testi pubblicati a tale scopo si inserisce Lisa Bergman, *Il Tesoro della Tradizione, la Guida Completa alla Messa in Latino*, Fede & Cultura, Verona 2023 Euro 19, 00 (ed. originale *Treasure and Tradition, The Ultimate Guide to the Latin Mass*, St. Augustine Academy Press, 2014) che nell'edizione originale ha riscosso un buon successo negli Stati Uniti contribuendo a far conoscere sempre meglio la Liturgia tradizionale. Il libro si presenta molto bene sin dalla copertina con immagini sacre usuali nelle edizioni del Messale tradizionale che catturano subito l'attenzione. L'unico difetto che forse si può constatare è la mancanza del nome dell'autore sia sulla copertina che sul dorso. L'intero libro vuole essere una presentazione completa dell'Ordinario della Messa secondo il Messale del 1962, tradotto parola per parola in italiano in formato interlineare ed affiancato dalla traduzione completa in italiano. Sono dedicate due pagine ad ogni singola parte dell'Ordinario della Messa, il tutto arricchito da brevi rubriche storiche sulle fonti bibliche, patristiche e dottrinali di quella singola parte nonché piccole didascalie teologiche. Le singole parti sono spiegate anche con ampio ricorso a grandi e nitide immagini che mostrano visivamente i gesti compiuti dal sacerdote rendendo in tal modo questo libro utile non solo a quei fedeli laici che intendono avvicinarsi o saperne di più ma anche per i sacerdoti che cercano una guida completa ma nello stesso tempo semplice per imparare a celebrare la Santa Messa nel rito tradizionale. Migliorano ulteriormente

il pregio informativo e formativo del libro: 1) un'introduzione su alcune nozioni generali di Liturgia su argomenti come l'anno liturgico, i tempi liturgici, i paramenti sacri, le forme di celebrazione, un riassunto della teologia della Santa Messa; 2) un'appendice con nozioni generali e storiche sull'Ufficio Divino, le Sacre Scritture, un sussidio per prepararsi al Sacramento della Confessione ed uno sulla preghiera. Infine un glossario di tutti i termini tecnici utilizzati nel libro rendono la lettura dello stesso davvero alla portata di tutti.

Una difficoltà che può incontrare il lettore italiano, soprattutto non di giovane età, è proprio questa sovrabbondanza di immagini in quanto metodo istruttivo tipico del mondo anglosassone che solo di recente si sta facendo strada in Italia. Altro ostacolo potrebbe essere rappresentato dall'estrema semplicità con cui vengono spiegati certi concetti tanto da rischiare di far apparire la spiegazione banale al punto da infastidire il lettore. In questo però bisogna tener conto che certe nozioni sono forse ancora abbastanza familiari ai cattolici italiani ma non certo per quelli degli Stati Uniti ai quali originariamente si rivolge. A parte questi piccoli difetti dovuti essenzialmente alla sua genesi in un ambiente completamente diverso da quello italiano, questo libro è sicuramente un prezioso strumento che potrà essere di gran giovamento per i cattolici italiani, siano essi laici o sacerdoti, che vogliono conoscere, approfondire e magari porre le basi per uno studio più specifico e approfondito della nostra Liturgia in un tempo in cui viene spesso ostacolata all'interno della Chiesa e da un mondo esterno che cerca di scardinare in ogni modo i fondamenti dell'es-

sere umano. Ripartire dall'*unicum necessarium* può essere più agevole con questo libro.

Pier Francesco Bello

CAMILLO TUTINI, *De' pittori, scultori, architetti, miniatori et ricamatori napolitani e regnicoli*, Giannattelli, Matera 2021, p. CX+52, € 28

Il sacerdote e poligrafo Camillo Tutini (1594-1666) è noto, più che per la sua attività spirituale, per la sua opera di ricerca e, all'interno di questa, più che per gli iniziali studi agiografici su figure della Chiesa campana (San Gianuario – ovvero Gennaro –, San Gaudioso vescovo di Bitinia e l'omonimo vescovo di Salerno, Santa Fortunata e suoi fratelli, San Biagio), è ricordato per il suo attentissimo lavoro storiografico sui Sedili napolitani (*Dell'origine e fundatione de' Seggi di Napoli, del tempo in che furono instituiti, e della separation de' Nobili dal Popolo*, 1644).

Laura Giuliano, che alla figura di Tutini ha dedicato la propria tesi dottorale, la rielabora fornendo una dotta introduzione alla riproposizione filologica delle tre versioni manoscritte dello studio sugli artisti napolitani (risalente al 1664, due anni prima della morte dell'autore, la cui ultima fu stampata da Croce nel 1898). Tutini scrisse, presumibilmente su sollecitazione dello stesso cardinal Brancaccio suo protettore, per rispondere alle critiche di scarso valore della scuola napolitana portate da Giorgio Vasari nelle sue celebri *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori* (1550). Una risposta c'era stata con *Napoli sacra* (1623) di Cesare d'Eugenio, che inizia a fornire anche cenni biografici sugli autori, anziché limitarsi a descriverne le

opere, ma solo dopo l'elenco stilato da Tutini appariranno studi specifici: il primo fu Giovan Battista Bongiovanni con le sue *Vite de' pittori antichi napolitani fino al 1600* (1674); seguirono Elia d'Amato, Antonio Matina, Carlo Celano, Pompeo Sarnelli...

Al di là delle vicende umane e politiche – impietoso il giudizio di Francisco Elías de Tejada nel V volume di *Napoli spagnola*: «Alla stessa linea di riforma appartiene uno dei tipi più discussi, volubili e sofisticati che il secolo abbia conosciuto, Camillo Tutini, uomo orgoglioso lacerato dalle ambizioni, costantemente turbato dall'invidia, combattente e combattuto, morto nell'esilio romano come chi sprofonda in un abisso trascinato da un'innata ansia di progredire, dalla mancanza di scrupoli della sua ambizione e dalle circostanze avverse che delinearono la deplorable figura di un uomo frustrato. [...] Alternò lo studio al sogno, maturando ambizioni mentre redigeva biografie di santi o libri storici pieni di erudite intenzioni. I fatti del 1647 erano l'occasione propizia per dar sfogo alla propria collera e concretizzare i suoi affanni di miglioramento sociale. Nemico dei nobili, come palesano i suoi lavori storici, rappresentava per l'insurrezione il teorico che legittimasse il diritto del popolo di partecipare al governo napoletano. Reformista politico convinto, si dichiarò seguace del duca di Guisa sin dal principio, ma insoddisfatto da ciò che poteva offrirgli, finì per cospirare contro di lui. Nel momento in cui le sue mire furono scoperte fu costretto a fuggire verso Roma» (Controcorrente, Napoli 2017, p. 348-349) «Alla luce dei suoi scritti possiamo affermare che Tutini non oltrepasò i limiti della medio-

crità, mero compilatore privo di particolari qualità per approfondire le letture delle carte che maneggiò» (ivi, p. 350) – negli ultimi anni di vita iniziò a scrivere *La porta di S. Giovanni Laterano*, titolo che, indicando la porta da cui si entrava a Roma quando si proveniva dal Regno di Napoli, doveva redigere un elenco degli insigni artisti napoletani che avevano operato nella Città Eterna.

In questa opera, sottolinea Laura Giuliano, «Camillo appronta un affresco teso a elogiare ad ampio raggio il Regno di Napoli, descrivendone il notevole patrimonio paesaggistico e passando in rassegna ciascuna delle dodici province: è l'esito di ricerche pregresse messe a frutto per dimostrare la preminenza raggiunta dal Meridione peninsulare in vari e innumerevoli ambiti del sapere. A margine della panoramica sui *loci amoeni*, eletti dagli imperatori romani a sedi privilegiate per trascorrervi gli *otia*, egli enumera in un'unica sezione poeti, storici e filosofi per i quali la capitale del Viceregno aveva assunto il ruolo di seconda patria (da Virgilio a Francesco Petrarca, da Tito Livio a Lorenzo Valla). L'esposizione procede con un elenco dettagliato delle Famiglie aristocratiche ascritte ai seggi di Napoli [...]» (p. LXXI). Dopo un elenco di personalità del mondo ecclesiastico, nobiliare e una lista alfabetica di scrittori e di scienziati, nella sezione dedicata ai *pittori, scultori, architetti, miniatori et ricamatori*, l'autore diviene più attento e, dopo un *excursus* storico, si sofferma in particolare sui pittori, «data la maggiore facilità nel reperire informazioni d'interesse storico-pittorico all'interno delle fonti consultate» (p. LXXIV), mentre agli architetti sono riservate notizie più scarse e, per i miniatori e ricamatori, solo

quelle dovute alla conoscenza diretta.

Dopo il dotto saggio introduttivo, il volume ripropone con criterio ecdotico moderno le tre versioni manoscritte: partendo dalla più breve del codice II.B.10 (carte 129-132, p. 3-8), per giungere, attraverso quella del codice III.D.10 (carte 173-175 e 164-166, p. 11-22) alla revisione più ampia (II.A.8, carte 86-93, p. 25-46), una evoluzione che testimonia il percorso seguito dall'autore verso la (mancata) pubblicazione.

Il volume è abbellito da otto tavole, poste in apertura ed attribuibili allo stesso Tutini, tratte dal codice IV.A.3, che rappresentano membri della famiglia Schinosa (o Schinosi) ricevuti da quattro sovrani succedutisi sul trono di Napoli fra Tre e Quattrocento: Ladislao di Durazzo, Giovanna II, Alfonso I e Ferrante d'Aragona, in atto di conferire compiti di rappresentanza ad alcuni membri di detta famiglia, di origine cosentina poi trapiantata a Benevento, eletti a dignitari di corte. Si tratta di scene tracciate a penna, presumibilmente per una mai realizzata storia della famiglia che Tutini avrebbe dovuto redigere. Ed è un peccato, perché l'erudito seicentesco pare decisamente trovarsi a proprio agio più con le ricerche archivistiche specifiche che con le indagini storiografiche a più ampio spettro.

Gianandrea de Antonellis

Sentieri della logica e responsabilità dell'intelligenza. Il pensiero filosofico di Michele Malatesta, a cura di Giovanni Turco, Aracne, Roma 2020, p. 204, € 15

Michele Malatesta (1950-2018), filosofo e logico di fama internazionale, fu docente di Logica presso l'Università degli

Studi di Napoli Federico II per ben 35 anni (dal 1974 al 2009), fondò e diresse «Metalogicon. Rivista internazionale di Logica pura e applicata, Linguistica e Filosofia», ricoprì incarichi presso prestigiosi istituti internazionali (come il Board of Directors of The International Institute for Advanced Studies in Systems Research and Cybernetics della University of Windsor in Canada o l'International Scientific Committee of the Centre for Hyperincursion and Anticipation in Ordered Systems della Università di Liegi). Allievo di Nicola Petruzzellis, collaborò con la Pontificia Accademia di san Tommaso d'Aquino (Roma) e contribuì alla riscoperta del pensiero scolastico nel XX secolo.

«Studio dagli interessi vastissimi e di dottrina tanto cospicua quanto profonda, e sempre attinta al contatto diretto con le fonti, ha coltivato con sagacia di filosofo i più diversi campi della logica ed ha attraversato con rigore di logico i più diversi sentieri della filosofia» (p. 13-14) scrive Giovanni Turco nella *Introduzione* a questo saggio collettaneo che intende ripercorrere i principali passaggi del pensiero teoretico e delle ricerche logiche di Michele Malatesta: la logistica pensata filosoficamente (nei suoi itinerari e nelle sue matrici), gli sviluppi della logica stoica e di quella contemporanea, la logica pragmatica transculturale, la formalizzazione dei linguaggi naturali e i connettivi poli-argomentali.

Fin dagli esordi della sua attività intellettuale Malatesta ebbe la consapevolezza che la logica fosse *via* e non *termine* della riflessione filosofica (una logica fine a se stessa avrebbe presentato un sapere vuoto, e quindi vano). Così, la sua logica «è pensata filosoficamente,

ed in tal senso, è pensata intensivamente, sia *a parte ante* sia *a parte post*. Essa è intesa quale espressione ed attestazione del *logos*, in se stessa quale intrinseca normatività del pensiero, ed insieme quale condizione perché la *ratio* attinga l'intelligenza della *res*, in qualsivoglia regione dell'essere, conforme essa a se medesima e proprio per questo in sintonia con il reale. In Malatesta il logico ed il teoreta costituiscono una unità vitale, senza distonie e senza interruzioni. Il teoreta coglie i problemi della logica come questioni filosofiche. Li pensa in profondità, li attraversa e li trascende. Talché, quasi il logico offre materia al teoreta, ed il teoreta vi presta l'attenzione capace di uno sguardo verticale» (p. 14). Vasto il campo dei suoi studi ed ampia la ricerca delle sue fonti, nonché garbato ed elegante lo stile, che lascia apparire un acuto *esprit de finesse* attraverso le maglie di un chiaro *esprit de géométrie*. Senza auto-limitarsi, Malatesta sa spaziare da riferimenti ai logici contemporanei come ai sommi dell'Antichità, dai rimandi puntuali agli autori medievali come ai filosofi moderni.

Uomo spiritualmente libero, dotato del coraggio dell'intelligenza, ha proceduto nel corso della sua vita (accademica e non) senza timore di respingere le lusinghe del potere, le mode più pervasive (e invasive) dell'ambiente universitario, i calcoli opportunistici, perseguendo serenamente e perveracamente la propria vocazione intellettuale.

I testi raccolti nel presente volume sono il frutto delle relazioni tenute al Convegno "Sentieri della logica e responsabilità dell'intelligenza: il pensiero filosofico di Michele Malatesta" svoltosi presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma), l'11 dicembre 2019, ad un anno

dalla scomparsa del Filosofo. Vi si snodano temi basilari della riflessione malatestiana: dalla sua attitudine teoretica alimentata dalla meditazione dei classici – particolarmente di Agostino d’Ippona e di Tommaso d’Aquino – e dal confronto con i moderni (Rocco Pititto, *Tra Agostino e Tommaso d’Aquino: la via “stretta” di Michele Malatesta*) alla questione del rapporto tra logica e filosofia (Giovanni Turco, *Logistica e filosofia nel pensiero di Michele Malatesta*), dal contributo di Malatesta agli sviluppi della logica contemporanea (Modestino Nuzzetti, *Michele Malatesta e gli sviluppi della logica contemporanea*) alla fondazione della logica pragmatica transculturale (Giusy Randazzo, *All’origine del pluralismo linguistico. Un’analisi della Fondazione della logica pragmatica transculturale*), dall’analisi malatestiana della logica proposizionale nell’opera di Aulo Gellio (Giuseppe Balido, *La logica di Aulo Gellio, in un saggio di Michele Malatesta*) alla formalizzazione logica dei linguaggi naturali e ai connettivi poli-argomentali (Arturo Graziano Grappone, *La formalizzazione logica dei linguaggi naturali e i connettivi poli-argomentali: nuovi sentieri aperti da Michele Malatesta*). Aprono e chiudono il volume, che si avvale della prefazione di Fabrizio Lomonaco, ordinario di Storia della filosofia, presso l’Università degli studi di Napoli Federico II, due interventi che ne restituiscono vividamente alcuni tratti della figura umana ed intellettuale, rispettivamente *Michele Malatesta “maestro”* e *“testimone”*. *Saluto e testimonianza* di don Mauro Mantovani (Rettore Magnifico dell’Università Salesiana, Roma) e *Ricordo di un amico: Michele Malatesta* di Rocco Pezzimenti (Ordinario di Storia delle Dottrine politiche presso l’Università LUMSA, Roma). [*Luigi Vinciguerra*]

DANILO QUINTO, *La porta stretta*, Controvento, Recanati (Macerata) 2023, p. 201, € 20

Come spiega l’autore nella introduzione, il libro nasce da una particolare esperienza: gli esercizi spirituali di sant’Ignazio di Loyola compiuti presso il Priorato san Carlo della Fraternità Sacerdotale San Pio X di Montalenghe, in provincia di Torino. «Ne sono rimasto profondamente, intimamente colpito, per la pace interiore, la rinascita spirituale e le copiose grazie che donano. Dopo gli esercizi, se ben fatti, è assai difficile non coltivare il profondo desiderio di rimanere in stato di Grazia, di praticare i Sacramenti e di partecipare quotidianamente al sacrificio incruento di Nostro Signore Gesù Cristo che si celebra durante la Santa Messa. Mi permetto di consigliarli a coloro che vogliono scoprire la realtà e la dimensione vera della nostra vita: quella soprannaturale» (p. 9).

Si dice che Dio scriva anche sulle righe storte dell’uomo: Danilo Quinto, nell’ultima parte della sua vita terrena, grazie alla frequentazione della Santa Messa di sempre, alla conoscenza di amici profondamente cattolici e dei preti della Fraternità Sacerdotale San Pio X, viene spinto a partecipare agli esercizi spirituali, un appuntamento che – confessa – aveva sempre rinviato. L’esperienza è davvero toccante, come chiunque vi abbia partecipato (cioè, che abbia partecipato agli esercizi spirituali di Sant’Ignazio tenuti da sacerdoti tradizionalisti) può testimoniare. «In tempi bui come quelli attuali – nei quali il Modernismo, *la sintesi di tutte le eresie*, come lo definisce San Pio X, sembra prevalere e devastare la nostra vita –

dobbiamo rendere grazie a Dio per aver dato la possibilità di poter ancora affermare, attraverso questi sacerdoti, che esiste un modo per coltivare ed alimentare la fede, per riscoprire, attraverso la conoscenza delle Sacre Scritture, della Tradizione e del Magistero perenne della Chiesa, l'assoluta necessità di vivere in una dimensione spirituale, perseguendo la santificazione personale. E questo l'obiettivo principale degli esercizi spirituali, che possono essere promossi solo da quei sacerdoti che hanno conservato la vera fede e vogliono trasmetterla. Il compito che si riprometteva mons. Lefebvre – trasmettere quanto aveva ricevuto – è quello affidato alla Chiesa dal suo Fondatore e il compito di ciascuno di noi in questa vita è uno solo: salvare la nostra anima, macchiata dal peccato originale, dalla dannazione eterna. Sono pochi coloro che si salvano, come dice Gesù (*Sforzatevi d'entrare per la porta stretta, perché, vi dico, molti cercheranno d'entrare e non vi riusciranno*, Lc 13:23) e non come dice la gerarchia ecclesiastica modernista, che per andare incontro al mondo e per servire solo i suoi desideri, opera da decenni, ben prima del Concilio Vaticano II (1961-1965), in maniera diabolica e quindi anticristica. Del resto, il disegno massonico che prevede l'eliminazione di Dio e dei Suoi diritti dall'orizzonte umano è in atto da secoli. Il Modernismo che è penetrato nella Chiesa oltre cento anni fa ed è diretta conseguenza della Gnosi ha prodotto una conseguenza devastante: gli uomini di Chiesa, nella loro stragrande maggioranza, si sono separati dal loro ruolo, dal mandato ricevuto direttamente da Nostro Signore Gesù Cristo [...] e sono diventati apostati della fede. Il Sinodo di ot-

tobre 2023, promosso da Bergoglio – che con il sostegno della “Mafia di san Gallo” che ne ha determinato l'elezione, ha inteso portare a compimento un disegno a cui hanno partecipato tutti i pontefici che dal Concilio l'hanno preceduto – tenterà di dare l'ultimo colpo, quello mortale, alla Chiesa di Cristo, con l'introduzione del diaconato femminile, dando la possibilità agli uomini sposati di divenire presbiteri (almeno in alcune regioni del mondo), accogliendo nel seno della Chiesa coloro che si macchiano di peccati contro il VI comandamento, dopo aver di fatto ammesso la comunione per i divorziati risposati ed imposto la distribuzione sulla mano del Corpo di Cristo. Non ci riuscirà, perché, come ha promesso Nostro Signore Gesù Cristo: *le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa* (Mt 16:18)» (p. 10-11). In trenta brevi capitoletti viene ripercorso il tragitto degli esercizi spirituali, con particolare attenzione al concetto della *conversione*, che non è solo il passaggio da una religione ad un'altra, ma anche la riscoperta della vera Fede cattolica quando annacquata dal modernismo imperante, e che – per i cattolici – è un traguardo alla portata di tutti, qualsiasi sia l'età ed il passato di chi vuole abbracciare il vero insegnamento di Cristo. La bellezza del cattolicesimo consiste infatti (anche) in questo: nel permettere a chiunque lo voglia di attraversare quella porta che, pur essendo stretta, è aperta a tutti, rifiutando ogni predestinazionismo di tipo protestante. Ecco perché la seconda parte (p. 103-208) contiene una serie di venti storie di altrettanti celebri convertiti: si va da personaggi evangelici (l'adultera, la cananea, il buon ladrone, il centurione Longino), Santi dell'antichità (San Mat-

teo, San Lorenzo, San Cornelio, Sant'Agostino) o della modernità (come Sant'Ignazio di Loyola), protestanti come Bruno Cornacchiola, atei come André Fossard, ebrei (i fratelli Lehmann, Alfonso Ratisbonne, Eugenio Zolli), anglicani (Robert Hugh Benson e Gilbert Keith Chesterton) e infine cattolici ritornati alla pura fede in cui erano stati cresciuti (Paul Claudel, George Bernanos, Giuseppe Ungaretti, Giovanni Papini). Venti testimonianze di come si possa sempre, in qualsiasi momento della propria esistenza, riuscire a compiere la giusta scelta di tornare (o avvicinarsi) alla vera religione, come ha fatto lo stesso Danilo Quinto ritrovando quella serenità spirituale che gli era mancata per tanti anni. [*Luigi Vinciguerra*]

DOMENICO ANFORA, *L'eroe di Gaeta. Francesco Saverio Anfora di Licignano*, Youcanprint, Lecce 2021, 2023², p. 172 € 18

La figura di Francesco Saverio Anfora (1833-1871) – figlio del Duca di Licignano, combattente a Gaeta (dove raggiunse il grado di tenente colonnello) e poi ritiratosi dalla vita militare, rinunciando all'allettante offerta di entrare nell'esercito degli Italiani, rivoltogli dal generale Cialdini in persona, favorevolmente colpito dalle sue memorie – è al centro di questo interessante saggio romanizzato Domenico Anfora che ricostruisce la vita di uno degli eroi di Gaeta attraverso numerosi documenti e una descrizione dell'epoca (il saggio in totale assomma 215 note, tra esplicative e bibliografiche), concedendosi costantemente la licenza poetica di inserire (in carattere che ben distingue simili passaggi) la ricostruzione dei pensieri del

protagonista. In tal modo, quella che poteva essere una asciutta (e un po' fredda) biografia si trasforma in una narrazione che alle vicende della caduta del Regno affianca la breve e quasi parallela esistenza di Francesco Saverio, stroncato dal vaiolo a meno di quarant'anni, allievo della Nunziatella, quindi militare sotto il comando di Alessandro Nunziante, rimasto però (a differenza del suo generale) fedele al Re e quindi partecipe della battaglia sul Volturno e dell'assedio di Gaeta. Dopo la prigionia, come accennato, preferì lasciare la carriera militare e, divenuto ingegnere, si dedicò, oltre che alla professione, alla carità verso i bisognosi, nonché a qualche (anch'essa sfortunata) avventura amorosa. La morte lo colse mentre si trovava in Basilicata per studiare il restauro di un castello della famiglia Riario Sforza, di cui era amico.

Le divagazioni intime (gli amori con la contadinella Assuntina, con l'attrice milanese Luisa, con la nobildonna infelicitemente sposata Carla) rendono più scorrevole la lettura e volgono verso il romanzesco; la presenza di documenti, trascritti o riprodotti fotograficamente, riporta il lettore al livello saggistico e a considerazioni storico-politiche, prima fra tutte il giudizio negativo sulla "rivoluzione italiana", ovvero sul risorgimento, fautore di sconvolgimenti e di ferite che la tanto strombazzata unità (o meglio, la retorica relativa ai pretesi benefici di detta unità) non riesce certo a guarire. Non vi riuscì allora e non vi riesce nemmeno adesso, a oltre un secolo e mezzo di distanza.

Nella Napoli ridotta da capitale a città di provincia, Francesco Saverio presente quasi la propria fine: in termini di desiderio di vivere, la nuova situazione

lo ha reso un pesce fuor d'acqua, conscio di non potersi più reinserire nella società che è irrimediabilmente mutata. In fondo, l'ultimo dei suoi amori, quello con Carla, sembra ripercorrere a livello familiare le vicende politiche regnicole: il loro matrimonio è impossibile, perché la donna è stata già "venduta" dai parenti a un ricco e volgare mercante, onde risollevarne la posizione economica del casato dopo l'avvento degli Italiani. Così Francesco Saverio sente di non poter raggiungere la felicità coniugale e, nonostante un'accorata lettera di Carla, parte ugualmente per la Basilicata. E quando si renderà conto di essere irrimediabilmente malato, il primo pensiero dell'uomo sarà quello di chiedere un prete e di prepararsi al trapasso, dimenticando del tutto le importanti notizie che, al momento di lasciare Napoli, l'amata gli aveva scritto di dovergli urgentemente riferire.

Intanto, mentre la vita di Francesco Saverio si spegne nel senso della fedeltà al Trono e all'Altare, il fratello maggiore Giuseppe, titolare del ducato, console a New York del Regno delle Due Sicilie, anziché dimettersi o rappresentare il Re in esilio, non trova affatto sconveniente accettare il tricolore, far carriera e diventare, col tempo, ambasciatore in Argentina... Diverse visioni del mondo che dividono una famiglia, come – per necessaria conseguenza – a livello più alto dividono il Regno d'Italia fin dalla sua nascita. [Attilio Conte]

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 26 (novembre 2023)

«Fuego y Raya» – rivista che riprende il proprio titolo dal fuoco delle navi che

Cortés bruciò e dalla linea che Pizarro tracciò con la punta della spada, ambedue per tagliarsi i ponti alle spalle, in due momenti decisivi della conquista della Nuova Spagna e del Perù – è giunta al tredicesimo anno e in questo numero 26 dedica il suo articolo alla conclusione del saggio del suo direttore, Juan Fernando Segovia, *Combattere il camaleonte populista* (la prima parte era apparsa sul numero 21), dedicato in particolare agli "argomenti della Sinistra", passando in rassegna gli aspetti più sorprendenti della letteratura "populista". Segue, a firma di Horacio Sánchez de Loria, anch'egli collaboratore regolare e numerario dell'Accademia Nazionale di Storia dell'Argentina, un contributo sul singolare caso di Delfina Bunge (1881-1952), scrittrice argentina profondamente cristiana, e in particolare della sua visione del 17 ottobre 1945, un giorno importante nella storia del peronismo, tanto da essere celebrato in seguito come *Día de la Lealtad*, in cui si ricordava la liberazione dell'allora colonnello Peron, incarcerato pochi giorni prima, e la nascita del movimento che da lui prese il nome.

A seguire, come di consueto, il dossier, questa volta dedicato al 125° anniversario della guerra di Cuba, con tre articoli. Il primo, di Miguel Ayuso, è intitolato *Dalla secessione all'Hispanidad*: si tratta di una sintesi di come gli eventi del 1898 abbiano costituito una pietra miliare per forgiare il concetto moderno di *Hispanidad*. Il secondo, di Tomás Pérez Vejo, asturiano residente in Messico, ricercatore presso l'Istituto Nazionale di Antropologia e Storia di Città del Messico, tratta della crisi del '98, leggendola da una prospettiva ispano-americana. Il terzo contributo, di Agustín R. Rodrí-

guez, corrispondente della Reale Accademia di Storia, rinomato specialista di storia militare, si incentra sulle operazioni navali della guerra del 1898.

La sezione documentale che segue presenta un breve ma importante scritto di Francisco Elías de Tejada, intitolato *Il '98 e il '36*. Tagliante come sempre, si chiude con una contundente afferma-

zione: «Grazie al Carlismo, gli Spagnoli del 1936 non furono così ciechi come gli ansimanti Spagnoli della cosiddetta generazione del '98, anche se in seguito l'impresa e il sacrificio della *Cruzada* furono rovinati» (p. 179).

Chiude il volume, come sempre, un'ampia rassegna bibliografica (p. 183-222).

Libri ricevuti

MARCEL DE CORTE, *Della Prudenza. La più umana delle virtù*, Edizioni Piante, Casale Monferrato (Alessandria) 2022, p. 92, € 10

«Per Aristotele e per san Tommaso, la prudenza è la prima qualità di un uomo. È proprio la prudenza a renderlo uomo nel pieno senso del termine. Con la prudenza l'uomo si dirige, si disciplina, si ordina al suo proprio fine, sia individuale sia specifico, riunisce in un solo gesto tutti gli elementi del suo essere, si unifica e si porta a compimento. Il prudente e l'uomo giunto alla sua aurea maturità, allo stato che corrisponde adeguatamente alla sua natura. Il prudente è l'uomo perfetto. [...] Per san Tommaso, la prudenza è "la virtù più necessaria alla vita totale dell'uomo". È "la buona consigliera nelle cose che riguardano la totalità della condotta e del fine ultimo della vita umana". È "l'arte di ben vivere". "Nessuna virtù morale può esistere senza di essa". Operante in ogni virtù, interviene in tutte, *sicut sol aequaliter influit in omnia corpora*, come la luce del sole che si diffonde su tutti i corpi. Simile all'auriga che, fermamente stabile sui due piedi sulla piattaforma del carro, lo guida verso il fine della corsa, la prudenza guida tutte le virtù verso il loro compimento. La sua funzione principale è di governare la vita dell'uomo. In una formula densa, mille volte ripetuta, e di cui tutti dovremo cogliere l'instimabile profondità, è la *recta ratio agibilium*, la retta regola dell'agire umano» (dalla *IV di copertina*).

CALOGERO ROTONDO, *L'abate medico e il Principe utopista. L'epistolario inedito tra Pasquale Panvini e Antonio Capece Minutolo*, Phasar, Firenze 2022, p. 408, € 28

Un saggio libro in cui si ripercorrono le vicende scientifiche del sacerdote medico Pasquale Panvini e quelle politiche di Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa nella prima metà dell'Ottocento. «Una ricerca d'archivio per far conoscere il ruolo e l'impegno di entrambi al tempo dei Borbone e de Regno delle Due Sicilie. Uno studio del loro dialogo epistolare senza interruzioni dal 1816 a 1838, con un fitto carteggio ad oggi inedito. Panvini, filo-ippocratico, inventore nel 1821 del "letto fumigatorio", di fede cattolica, ebbe riconoscimenti scientifici nazionali e internazionali per gli studi sul *cholera-morbus* e per le sue avversità alla medicina del "sistema omeopatico" del tedesco Hahnemann (*Similia similibus curentur*). Il Principe di Canosa, fedele alla Casa Reale dei Borbone, avversario del liberalismo e monarchico intransigente, combatté il carbonarismo e la

rivoluzione settario-liberale. Un racconto su un sodalizio di salda amicizia tra due pensatori e uomini liberi per scoprire idee, pensieri, lettere inedite e atti d'archivio che certificano la condivisione di dottrine filosofiche, di letteratura medica e politico e di problemi sociali e religiosi di grande valore storico» (*dalla IV di copertina*).

FRANCESCO MAURIZIO DI GIOVINE, *Diario dell'ultimo viaggio di Ferdinando II Re del Regno delle Due Sicilie nelle Puglie*, Controcorrente, Napoli 2023, p. 182, € 18

«Nel gennaio del 1859, Ferdinando II volle intraprendere un viaggio verso le Puglie per accogliere la principessa Maria Sofia von Wittelsbach che da Trieste da Trieste doveva giungere via mare a Manfredonia per sposare il figlio del Re, Francesco di Borbone, duca di Calabria. Nonostante le avversità atmosferiche, il suo passaggio nelle terre pugliesi fu caratterizzato dal più vivo omaggio delle popolazioni. Il Re si mostrò attento alle esigenze dei paesi che visitò e offrì loro il sostegno di cui necessitavano per lo sviluppo sociale ed economico. L'autore, attraverso una cronaca giornaliera, ripercorre il viaggio del Re portando alla luce episodi e testimonianze umane che la storiografia ufficiale ha artatamente occultato. Rivivono nelle pagine del diario atteggiamenti di fedeltà verso quel Re da parte di burocrati periferici del regno che pagarono con l'allontanamento dagli incarichi pubblici una devozione senza limiti. Costoro scrissero una pagina di onestà intellettuale dell'uomo del Sud, ma la "nuova" Italia distrusse il loro ricordo per costruire un diverso uomo meridionale, dipinto come opportunista e sempre pronto a legarsi al carro dei vincitori. Vengono ricordate, al contrario, le masse contadine e borghesi che riempiono le strade e le città attraversate dal corteo reale per osannare il Re. La malattia che colse Ferdinando II durante la permanenza nelle Puglie, e che lo porterà alla morte appena rientrato a Caserta, è registrata nella sofferenza del Sovrano e di quanti lo assisterono. Il periplo marittimo del regno che il Re, imbarcato sulla nave reale II Fulminatile, fece per rientrare moribondo a Caserta è racchiuso nelle ultime pagine di questo lavoro che vuole essere un omaggio verso la memoria del Grande Ferdinando II, autenticamente Padre dei suoi Popoli» (*dal risvolto di copertina*).

MICHEL SANTI, *Tutti gli errori della Banca Centrale Svizzera*, Ginko, Verona 2023, p. 100, € 15

«Una gestione scandalosa che ha impoverito il popolo svizzero. Un monito per i cittadini del mondo» recita il sottotitolo di un breve ma denso saggio dedicato all'analisi dell'anno 2022 ed alla perdita di 132 miliardi di franchi dell'istituto bancario svizzero, che ha bruciato così il 60% dei guadagni di vent'anni. «Tuttavia, la stragrande maggioranza degli analisti ed economisti svizzeri, paralizzati da una abitudine al consenso, ha optato per guardare dall'altra parte e minimizzare il potenziale impatto di una caduta in questo abisso, poiché questo era il prezzo da pagare per difendere il franco svizzero. Questo piccolo Paese pittoresco, dove le caprette fanno *ciao*, negli ultimi decenni ha dovuto superare una serie di tempeste finanziarie che hanno messo in discussione e persino minacciato la sostenibilità delle sue finanze, essendo state trasformate in un gigantesco hedge fund. Una banca centrale non è certamente obbligata, per contratto, a generare profitti, ma è però tenuta ad adempiere al suo mandato costituzionale, di garantire la

stabilità dei prezzi attraverso la propria politica monetaria e di monitorare la situazione economica» (*dal risvolto di copertina*).

FREDERICK D. WILHELMSSEN, *La mentalidad estadounidense. Una mirada desde España*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, p. 180

«Il 2023 è stato ha segnato il centenario della nascita del professor Frederick D. Wilhelmsen, una delle personalità più rilevanti del pensiero tradizionale ispanico della seconda metà del XX secolo. Il Consiglio di Studi Ispanici Filippo II – di cui fu fondatore e vicepresidente nel suo periodo iniziale, quando si chiamava ancora “Organizzazione dei Giusnaturalisti Ispanici Filippo II” – non ha perso l’occasione dell’anniversario. E ha promosso, tra le altre edizioni, la pubblicazione di questi testi, pubblicati a suo tempo in spagnolo e in pubblicazioni spagnole (sulla rivista madrilenza “Verbo”, così come in opuscoli editi dalla Comunione Tradizionalista) o argentine (l’ormai defunta rivista “Verbo” di Buenos Aires). Il titolo scelto può forse sembrare un po’ forzato in considerazione del contenuto del libro. Non tutti gli argomenti trattati appartengono esclusivamente al patrimonio del mondo ispanico. Alcuni anni fa, i suoi articoli in spagnolo sul tema degli Stati Uniti sono stati raccolti in un altro volume di questa raccolta, intitolato *La mentalidad estadounidense. Una mirada desde España*. Ora, forse con un eccesso di simmetria, questo è stato intitolato *La mentalidad hispánica. Una visión universal*. Ma, in realtà, da un lato, alcuni temi sono tipicamente spagnoli e persino carlisti, mentre, dall’altro, quelli universali non sempre hanno un tocco ispanico. In breve, può essere adeguato nel suo insieme.» [dalla IV di copertina. Recensione sul prossimo numero di «Veritatis Diaconia».]