

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2025

Anno XI
Numero 22

(Autunno 2025)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 22, anno XI

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino

bendimartino2013@gmail.com

Mauro Bontempi

Concetta Di Bella

Beniamino Di Martino

Mariagrazia Rossi

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

Gaetano Currà – *Istituto Teologico Cala-
bro 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
ClubAutorIndipendenti@gmail.com

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

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

Autunno 2025

Indice

Editoriale	5
------------------	---

LETTERIO FESTA

<i>Cenni sul culto dell'Assunta in Calabria e nella Diocesi di Oppido-Palmi</i>	7
---	---

CLEMENTE SPARACO

<i>Dal "suicidio della rivoluzione" alla "società opulenta"</i> <i>La riflessione di Augusto Del Noce sulla storia contemporanea italiana</i>	31
--	----

DANIEL JOSÉ GALLEGO MORALES

MIGUEL ÁNGEL ALONSO NEIRA

ALBERTO ROMERO ANIA

<i>The Rate of Interest in Knut Wicksell</i> <i>An Intermediate Position between Classical and Keynesian Thought</i>	53
---	----

BENIAMINO DI MARTINO

<i>Augusto Del Noce e l'interpretazione transpolitica della storia</i>	71
--	----

JAMES D. VANCE

<i>Come mi sono unito alla resistenza</i>	83
---	----

GIANANDREA DE ANTONELLIS

<i>Riflessioni su Mil ojos esconde la noche</i> di Juan Manuel de Prada	97
---	----

RECENSIONI E SEGNALAZIONI	107
---------------------------------	-----

JUAN FERNANDO SEGOVIA, *El dogma de la Realeza de Cristo* [Gianandrea de Antonellis]

ROBERTO MARCHESINI, *Tomismo per tutti* [G. de Antonellis]

Racionalidad, orden y verdad del derecho y la política [Iñigo Santander]

JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *Los nuevos derechos humanos* [I. Santander]

Persona y derecho [I. Santander]

La consumación de la secesión y el comienzo de la dependencia [I. Santander]

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 29 [I. S.]

ARRIGO BOITO, *Basi e bote* [Riccardo Pasqualin]

CAROLINA STROMBOLI, *Un ricettario meridionale del primo Cinquecento* [Luigi Vinciguerra]

ANGELO PARATICO, *Un re e il suo burattino* [L. Vinciguerra]

LUCIANO PRANZETTI, *La Via Crucis meditata* [L. V.]

DANILO QUINTO, *Il grano e la zizzania* [don Curzio Nitoglia]

ANDREA REGA, *Il rischio della bellezza* [don Filippo Ramondino]

ANGELO D'AMBRA, *Napoli barocca* [don Samuele Cecotti]

Editoriale

La Chiesa ha avuto bisogno di un Francesco. Ora ha bisogno di un Leone. La sera dell'8 maggio scorso Robert Francis Prevost, uomo dell'America, ha risentito risuonare nelle sue orecchie la chiamata imperiosa di Cristo a Pietro: "Tu seguimi"! (Gv 21, 19). Per cosa? Per "pascere le sue pecorelle". Sarà un Leone a pascere le pecorelle! Meraviglie del paradosso cristiano, delle sorprese di Dio.

Otto maggio: certo, il pensiero è andato subito alla Supplica da poco recitata alla Augusta Regina delle Vittorie, alla benedizione invocata sull'eligendo pontefice. Al significato di quel nome, Leone XIV. Senza dubbio, anche in riferimento al papa della *Rerum novarum*, ma pure della *Longinqua Oceani*, e, particolarmente, del Rosario e di uno speciale legame con la Basilica di Pompei, da lui chiamata «la parrocchia del mondo». Coincidenze molto significative, attraverso le quali lo Spirito certamente parla.

Papa Leone XIV, sì, americano, cosmopolita per origini, nel cuore mariano e agostiniano, in «Gesù è il Cristo, il Figlio del Dio vivente, cioè l'unico Salvatore e il rivelatore del volto del Padre», come ha detto nella sua prima omelia nella Sistina. C'è dunque un *Unicum*, l'*Unum necessarium*.

C'è un *depositum fidei*: «questo tesoro lo affida a me – ha detto nella stessa omelia – perché, col suo aiuto, ne sia fedele amministratore (cfr 1Cor 4, 2) a favore di tutto il Corpo mistico della Chiesa».

C'è *Christus praesens visibilis*, che è la Chiesa cattolica, «Essa – ha esortato –, sia sempre più città posta sul monte (cfr Ap 21, 10), arca di salvezza che naviga attraverso i flutti della storia, faro che illumina le notti del mondo. E ciò non tanto grazie alla magnificenza delle sue strutture o per la grandiosità delle sue costruzioni – come i monumenti in cui ci troviamo –, quanto attraverso la santità dei suoi membri, di quel "popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa" (1Pt 2, 9)».

Al papa resta il compito intramontabile ed essenziale: confermare i suoi fratelli nella fede. Annunciare, con la gioia del Vangelo, che Gesù è il Cristo, il Figlio del Dio Vivente, fino al punto umile e coraggioso di «sparire perché rimanga Cristo,

farsi piccolo perché Lui sia conosciuto e glorificato (cfr *Gv* 3, 30), spendersi fino in fondo perché a nessuno manchi l'opportunità di conoscerlo e amarlo».

Si apre per la Chiesa, proprio perché sinodale, un santo tempo catartico di purificazione e di guarigione. È sempre il Signore che si curva misericordiosamente sulle nostre ferite e che svela autorevolmente i segreti dei cuori. «Egli pregò i suoi discepoli che gli mettessero a disposizione una barca, a causa della folla, perché non lo schiacciassero. Infatti ne aveva guariti molti, così che quanti avevano qualche male gli si gettavano addosso per toccarlo. Gli spiriti immondi, quando lo vedevano, gli si gettavano ai piedi gridando: “Tu sei il Figlio di Dio!” Ma egli li sgridava severamente perché non lo manifestassero» (*Mt* 3, 6-12). La barca di Pietro serve perché Gesù non sia “schiacciato” da una massificazione relativista e nihilista. Vedere, cadere, gridare, che è il comportamento degli “spiriti impuri”, possono essere pure verbi della fede. Ma restano incompleti e inefficaci se non c'è il fatto di “gettarsi su di lui” e “toccarlo”. Investire cioè completamente la propria vita su Cristo, toccarlo e farsi toccare nella carne. Cristo non può essere manifestato solo “gridando” parole, contemplando astrazioni, cadendo emotivamente. C'è una guarigione e una liberazione più profonda e radicale che ti fa gridare che “Gesù è il Signore”! Ed è opera della Grazia, che ha una sorprendente e fascinosa ricaduta sul mondo! Papa Leone, iniziando il ministero petrino, ha detto: «Questa è l'ora dell'amore! La carità di Dio che ci rende fratelli tra noi è il cuore del Vangelo e, con il mio predecessore Leone XIII, oggi possiamo chiederci: “se questo criterio prevalesse nel mondo, non cesserebbe subito ogni dissidio e non tornerebbe forse la pace?” (RN, 21)».

Pascici, o Leone, mangia con le tue pecorelle la paglia mietuta attorno agli ospedali da campo, raccolta ai bordi delle periferie, ma riportaci, dopo girovaganti e ondivaghe uscite, nell'Ovile, al centro del cuore di Cristo, *in illo uno unum*, come ispira il tuo agostiniano motto.

Il Direttore

LETTERIO FESTA *

Cenni sul culto dell'Assunta in Calabria e nella Diocesi di Oppido-Palmi*

Introduzione

La festa dell'Assunzione della Beata Vergine Maria in cielo, in corpo e anima, fu celebrata, in Oriente come in Occidente, fin dai tempi più remoti e «col rito il più solenne»². Il termine *Assunzione* si distingue dal termine *Ascensione* attribuito al Cristo che ascende al cielo *per virtù propria*, a causa della sua natura divina, mentre Maria è *assunta* in cielo, non per natura ma *per grazia*³. In Oriente e nei primi secoli, si preferì il suggestivo termine *Dormizione* per riferirsi a questa verità che non è contenuta, in modo esplicito, nella Sacra Scrittura.

Ad essa sembra accennare, in tono polemico, già nel II secolo, l'eretico Lucio⁴ mentre l'attesterebbero gli scritti apocrifi dello pseudo Melitone dell'inizio del IV secolo⁵.

Ma il primo a interrogarsi più concretamente e direttamente sulla fine del pellegrinaggio terreno della Madre di Dio fu Epifanio di Salamina (310-403) il quale notò come «la Sacra Scrittura ha serbato in proposito il silenzio più completo a causa della grandezza del prodigio; per non suscitare uno stupore eccessivo nell'animo degli uomini»⁶.

Successivamente, solo intorno al VI secolo, abbiamo l'istituzione e la diffusione della festività, in seguito alla definizione dogmatica del Concilio di Efeso

* Sacerdote e direttore dell'Archivio Storico della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi.

² GAETANO MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, Tipografia Emiliana, Venezia MDCCCXLI, vol. III, p. 82.

³ Cfr. BENEDETTO XIV, *De festis Domini Nostri Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis*, Typographia Aldina, Prati MDCCCXLIII, p. 280.

⁴ Cfr. BERNARDE CAPELLE, «La fete de l'Assomption dans l'histoire liturgique», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XV (1926) 3, p. 33-45.

⁵ Cfr. WILLIAM WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of New Testament*, Williams and Norgate, Londra 1865, 11-65.

⁶ EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion*, 78, 11, in JACQUES PAUL MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Apud J.P. Migne, Lutetia Parisiorum MDCCCLVII, 42, 716.

dell'anno 431⁷ che riconobbe la Vergine Maria come la *Theotókos*. In questo periodo, il vescovo Teotecno di Livia († sec. VI-VII) indicava già l'Assunzione come «la festa delle feste»⁸.

San Giovanni Damasceno (ca. 650-749), insieme a diversi suoi contemporanei, fonda su cinque principi dogmatici l'Assunzione⁹ e anche Gregorio di Tours (538-594) fa riferimento all'Assunzione corporea della Vergine¹⁰.

Verso la fine del VII secolo e all'inizio dell'VIII, si ha, ormai, presso i Padri una fede certa ed esplicita intorno all'*Assumptio Sanctae Mariae*, così chiamata in Francia ed Inghilterra a partire da questo periodo¹¹ ma, mentre nella Chiesa d'Oriente si continuò ad ammettere con unanimità morale la sostanza di questo dogma, in Occidente si crearono due schiere, più o meno uguali: una apertamente favorevole, l'altra piuttosto agnostica, tormentata dal dubbio circa la resurrezione anticipata del corpo di Maria. La prima corrente cominciò a prevalere a partire dalla seconda metà del XIII secolo, grazie all'opera dei grandi dottori quali Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio e anche gli Apologisti difesero questa dottrina dagli attacchi dei teologi protestanti nel XVI secolo¹².

Verso la metà del secolo successivo, il servita Cesario Shgvanin (1692-1769) inviò una supplica al papa Clemente XIII per chiedere la definizione del dogma. Ad essa seguirono, nei decenni successivi, come vedremo, infinite nuove petizioni da tutte le categorie di persone e da tutti gli angoli della Terra¹³.

La ricorrenza liturgica si celebrava, inizialmente, il 18 gennaio fino a quando l'imperatore Maurizio (539-602) non ottenne che fosse trasferita al 15 agosto mentre il papa Sergio I (650-701) l'annoverò tra le principali ricorrenze, come

⁷ Cfr. in HENRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995, p. 141-152.

⁸ TEOTECNO DI LIVIA, *Omelia sull'Assunzione della Santa Madre di Dio*, in GEORGES GHARIB, ERMANNANO TONIOLO, LUIGI GAMBERO, GERARDO DI NOLA (A cura di), II, 87.

⁹ 1) Principio di restaurazione Eva-Maria; 2) Principio della divina maternità piena di mistero; 3) Principio della verginità miracolosa; 4) Principio di unità tra la Madre e il Figlio; 5) Principio di onore che il Figlio rende alla Madre (Cfr. PAOLO TOSCHI, «Assunzione», in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, Città del Vaticano 1951, vol. II, col. 200).

¹⁰ Cfr. BRUNO KRUSCH-WILHELMUS LEVISON (A cura di), *Scriptores Rerum Merovingicarum. Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, Bibliopolii Hahniani, Hannoverae MCMLI, tomo I, p. 489.

¹¹ Cfr. TOSCHI, «Assunzione», col. 201.

¹² Cfr. CELESTINO PIANA, *Assumptio Beatae Virginis Mariae apud Scriptores saeculi XIII*, Officium Libri Catholici, Roma 1942.

¹³ Cfr. ENRICO DAL COVOLO-ARISTIDE SERRA (A cura di), *Storia della Mariologia*, Città Nuova, Roma 2009, vol. I, p. 11.

l'Annunciazione e il Natale, in cui il pontefice faceva una processione dalla chiesa di Sant'Adriano alla Basilica di Santa Maria Maggiore¹⁴.

Altrettanto antica è la pratica del digiuno alla vigilia o, addirittura, per tutti i 14 giorni che precedono la festa, secondo quanto testimoniato in proposito dal papa Niccolò I (820-867) che annoverava questo digiuno tra quelli che precedevano le principali feste della Cristianità mentre l'Ottava fu istituita da Leone IV nell'anno 847¹⁵.

La definizione del dogma il 1° novembre 1950

Finalmente, il papa Pio XII, tenendo conto delle richieste di 113 cardinali; 2523 patriarchi, arcivescovi e vescovi; 82000 sacerdoti e religiosi e di oltre otto milioni di fedeli¹⁶, il 1 maggio 1946 inviò a tutti i vescovi la lettera enciclica *Deiparae Virginis* per chiedere il loro parere sulla definibilità dell'Assunzione¹⁷ e, così, «ben 1169 vescovi residenziali su 1191, ossia il 98,02%, risposero in senso affermativo, 22 soltanto manifestarono qualche dubbio, generalmente sull'opportunità della definizione»¹⁸.

Per cui, il 1 novembre 1950, «in un ambiente di una solennità straordinariamente impressionante»¹⁹, Pio XII, alla presenza del Collegio cardinalizio, di 700 vescovi e di una folla innumerevole, definì «essere dogma da Dio rivelato che l'Immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo»²⁰. In quel momento, secondo le parole dello stesso pontefice, «come scosse dai palpiti dei cuori» dei presenti, «vibrarono le pietre stesse» della patriarcale Basilica di San Pietro «e insieme con esse parvero esultare con arcani fremiti gl'innumerevoli e vetusti templi, innalzati per ogni dove in onore dell'Assunta»²¹, mentre si compiva un cammino più che millenario di fede e di devozione.

¹⁴ Cfr. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, p. 82.

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ Cfr. *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1942, voll. 1-2.

¹⁷ Cfr. PIO XII, Lettera enciclica *Deiparae Virginis*, 1 maggio 1946, in AAS XLII [1950] 15, p. 782-783.

¹⁸ STEFANO DE FIORES, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, EDB, Bologna 2006, vol. 1, p. 80.

¹⁹ GÉRARD PHILIPS, «Sommes nous entrés dans une phase mariologique? Les publications mariales de 1948 à 1951», in *Marianum* XIV (1952) 2, p. 27.

²⁰ PIO XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, 1 novembre 1950, in AAS XLII [1950] 15, p. 770.

²¹ *Ivi*, p. 780.

Il culto dell'Assunta in Calabria

Nella sua opera pubblicata nel 1743, l'illustre padre Giovanni Fiore da Cropani indicava nell'annuale ricorrenza dell'Assunta «una delle maggiori feste in tutto questo tratto paese» e riportava diversi esempi di processioni e fiere che registravano, per la lieta occasione, «un maraviglioso concorso di popoli, o per voto, o per divozione»²². In particolare, egli ricordava «il sagra digiuno» praticato, «in molti luoghi»²³, nei quindici giorni precedenti la festa, particolarmente raccomandato proprio dall'Ordine Cappuccino a cui il Fiore apparteneva.

Il culto e la festa dell'Assunzione, quindi, risultano radicati e diffusi in Calabria in tutti i luoghi - 13 Cattedrali²⁴, 56 Parrocchie²⁵, numerose chiese e 9 Comuni²⁶ hanno come Titolare e Patrona l'Assunta - e fin dai tempi più antichi. A tal proposito, ad esempio, del celebre San Bartolomeo da Simeri si dice che «fatti radunare tutti i suoi monaci, fe' loro un sermone e soavemente spirò», a Rossano, il 19 agosto 1140, proprio «nella festa dell'Assunta»²⁷ e, a partire dal XV secolo, ben 13, come già accennato, sono le Cattedrali ad essa dedicate mentre le Confraternite documentate in tutta la Regione, nei vari secoli, sono 21, tra le quali la più antica è, come vedremo, quella di Melicuccà di Seminara, di cui si ha testimonianza fin dal 1516²⁸.

²² *Della Calabria illustrata. Opera varia istorica del M.R.P. Giovanni Fiore da Cropani*, Stamperia Domenico Roselli, Napoli MDCCXLIII, vol. 2, p. 700.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Bisignano; Cassano allo Jonio; Catanzaro; Cosenza; Crotone; Gerace; Isola di Capo Rizzuto; Martirano; Nicotera; Oppido Mamertina; Reggio Calabria; Rossano; Squillace (Cfr. SIMONETTA VALTIERI (A cura di), *Cattedrali di Calabria*, in *Storia della Calabria*, Gangemi Editore, Roma 2004).

²⁵ *Diocesi di Cassano all'Ionio*: Rocca Imperiale. *Arcidiocesi di Catanzaro-Squillace*: Catanzaro; Cropani; Gimigliano; Magisano; San Pietro Magisano; Santa Caterina dello Ionio; Serra San Bruno; Simeri; Squillace; Staletti. *Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano*: Altilia; Belmonte Calabro; Bisignano; Cleto; Colosimi; Cosenza; Laurignano; Luzzi; Rose; Rota Greca; San Martino di Finita; Scigliano; Spezzano Piccolo; Trenta. *Arcidiocesi di Crotone-Santa Severina*: Isola di Capo Rizzuto; Roccabernarda; Verzino. *Diocesi di Lamezia Terme-Nicastro*: Casenove di Decollatura; Marcellinara; Martirano Antico. *Diocesi di Locri-Gerace*: Camini; Careri; Cirella; Grotteria; Martone; Pazzano; Riace; San Giovanni di Gerace. *Diocesi di Mileto-Nicotera e Tropea*: Calabrò di Mileto; Nicotera; San Marco di Cessaniti. *Diocesi di Lungro*: Civita; Firmo; Frascineto; Villa Badessa di Rosciano (PE). *Arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova*: Reggio Calabria. *Arcidiocesi di Rossano-Cariati*: Bocchigliero; Calopezzati; Campana; Cropalati; Longobucco; Scala Coeli. *Diocesi di San Marco Argentano-Scalea*: Cerreto.

²⁶ Civita (CS); Colosimi (CS); Decollatura (CZ); Montebello Ionico (RC); Nicotera (VV); Rocca Imperiale (CS); Rota Greca (CS); Spezzano Piccolo (CS) e Trenta (CS) (Cfr. *Santi e Patroni. Dizionario biografico dei Patroni di tutti i Comuni italiani e di altri Santi*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2006, p. 384-557).

²⁷ DOMENICO MARTIRE, *La Calabria sacra e profana. Opera del Secolo Decimosettimo*, Davide Migliaccio Editore, Cosenza 1876, p. 204.

²⁸ Cfr. CENTRO DI ANTROPOLOGIE E LETTERATURE DEL MEDITERRANEO-CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI DOCUMENTAZIONE DEMO-ANTROPOLOGICA DELL'UNIVERSITÀ DELLA

Il 13 agosto 1572, Francesco Cecchino veniva provvisto di una chiesa dedicata all'Assunzione della Beata Vergine Maria, in località *Mantinea*, nella Diocesi di Tropea²⁹.

Particolari indulgenze furono concesse dai papi, nel corso del tempo, a diverse chiese calabresi legate a questo culto: nel 1603, per i sodali della Confraternita del SS. Sangue di Cristo che officiava nella chiesa dell'Assunta di Gagliano, in occasione della festa della Titolare³⁰ e per quelli della Congrega della Concezione di Paravati che aveva il suo oratorio nella chiesa dell'Assunta³¹; nel 1610, ai membri della Confraternita del SS. Sacramento di Pentidattilo³²; nel 1614, agli associati della Confraternita dell'Assunta, sita nella Cappella del Cimitero presso la Cattedrale di Cosenza³³;

Nel 1913, esistevano a Reggio due navi dedicate a questo titolo: l'*Assunzione*, di 127 tonnellate di stazza e l'*Assunta in cielo*, di 72 tonnellate³⁴.

Vescovi calabresi sostenitori del dogma

I vescovi calabresi che, in varie occasioni, in diversi modi e nel corso degli anni, si schierarono tra i promotori e i sostenitori della definizione del dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria furono:

Paolo Albera (*Bova e poi Mileto*) [1871-1943]³⁵; Raffaele Barbieri (*Cassano*) [1898-1968]³⁶; Antonio Maria Bonito (*Cassano e poi Amalfi*) [1852-1916]³⁷; Pietro Cilento (*Rossano*) [1806-1885]³⁸; Giovanni Battista Chiappe (*Gerace*) [1873-1951]³⁹; Giuseppe Cognata SDB (*Bova*) [1885-1972]⁴⁰; Emilio Cottafavi (*Vescovo di Tarquinia e Civitavecchia – Inviato da Pio X a Reggio in occasione del terremoto del 1908*)

CALABRIA-DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER LA CALABRIA-COMUNE DI SAN NICOLA DA CRISSA, *Le Confraternite religiose in Calabria e nel Mezzogiorno*, a cura di MARIA MARIOTTI, VITO TETI, ANTONIO TRIPODI, Mapograf, Vibo Valentia 1993, voll. I-II.

²⁹ Cfr. FRANCESCO RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1978, vol. 4, p. 482.

³⁰ Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1979, vol. 5, p. 317.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 314.

³² Cfr. *ivi*, p. 391.

³³ Cfr. *ivi*, p. 454.

³⁴ Vi erano, poi, nello stesso periodo, l'*Assunzione* (2269 t. s.) e l'*Assunta V.* (101 t. s.) di Genova; l'*Assunta* (99 t. s.) e la *Madre Assunta* (78 t. s.) di Viareggio (Cfr. MINISTERO DELLA MARINA, *Lista delle navi italiane da guerra e mercantili*, Officina poligrafica italiana, Roma 1913, p. 41).

³⁵ Cfr. in *Petitiones de Assumptione corporea Beatæ Virginis Mariæ in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. I, p. 678, 1020.

³⁶ Cfr. in *ivi*, p. 461.

³⁷ Cfr. in *ivi*, p. 459, 993.

³⁸ Cfr. in *ivi*, p. 793.

³⁹ Cfr. in *ivi*, p. 579, 1008.

⁴⁰ Cfr. in *ivi*, p. 416.

[1869-1931]⁴¹; Felice Cribellati FDP (*Nicotera e Tropea*) [1885-1952]⁴²; Raffaele Maria De Franco (*Catanzaro*) [1803-1883]⁴³; Giovanni Fiorentini (*Tricarico e poi Catanzaro*) [1867-1956]⁴⁴; Luigi Maria Lembo OFM Oss. (*Crotone*) [1806-1883]⁴⁵; Francesco Saverio Mangeruva (*Gerace*) [1823-1905]⁴⁶; Orazio Mazzella (*Rossano e poi Taranto*) [1860-1939]⁴⁷; Giovanni Mele (*Lungro*) [1885-1979]⁴⁸; Filippo Minzione (*Mileto*) [1805-1882]⁴⁹; Enrico Montalbetti Oss. SC (*Bova e poi Reggio*) [1888-1943]⁵⁰; Giuseppe Morabito (*Mileto*) [1958-1923]⁵¹; Raffaele Antonio Morisciano (*Gravina e Irsina e poi Squillace*) [1811-1909]⁵²; Bruno Occhiuto (*Cassano*) [1884-1937]⁵³; Livio Parlatore (*San Marco e Bisignano*) [1809-1888]⁵⁴; Tobia Patroni (*Valva e Sulmona già canonico della Cattedrale di Oppido*) [1818-1906]⁵⁵; Nicola Piccirilli (*Santa Severina e poi Conza e Campagna e Lanciano*) [1855-1939]⁵⁶; Lorenzo Pontillo (*Cosenza*) [1792-1873]⁵⁷; cardinale Gennaro Portanova (*Reggio*) [1845-1908]⁵⁸; Domenico Pugliatti (*Bova*) [1834-1914]⁵⁹; Carmelo Pujia (*Anglona e Tursi e poi Santa Severina e Reggio, già canonico della Cattedrale di Oppido*) [1852-1937]⁶⁰; Mariano Ricciardi (*Reggio e poi Sorrento*) [1814-1976]⁶¹; Salvatore Scanu (*San Marco e Bisignano*) [1859-1932]⁶²; Camillo Sorgente (*Cosenza*) [1825-1911]⁶³; Andrea Taccone (*Bova e poi Ruvo e Bitonto*) [1884-1956]⁶⁴; Domenico Taccone Gallucci (*Nicotera e Tropea*) [1852-1917]⁶⁵; cardinale Eugenio Tosi O.Ss.CA (*Squillace e poi Milano*) [1864-

⁴¹ Cfr. in *ivi*, p. 874.

⁴² Cfr. in *ivi*, p. 706.

⁴³ Cfr. in *ivi*, p. 466.

⁴⁴ Cfr. in *ivi*, p. 461.

⁴⁵ Cfr. in *ivi*, p. 517.

⁴⁶ Cfr. in *ivi*, p. 578, 1008.

⁴⁷ Cfr. in *ivi*, p. 793.

⁴⁸ Cfr. in *ivi*, p. 635.

⁴⁹ Cfr. in *ivi*, p. 678.

⁵⁰ Cfr. in *ivi*, p. 895.

⁵¹ Cfr. in *ivi*, p. 1020.

⁵² Cfr. in *ivi*, p. 862, 1047.

⁵³ Cfr. in *ivi*, p. 461, 993.

⁵⁴ Cfr. in *ivi*, p. 828.

⁵⁵ Cfr. in *ivi*, p. 924, 1055.

⁵⁶ Cfr. in *ivi*, p. 1038, 605, 1012.

⁵⁷ Cfr. in *ivi*, p. 499.

⁵⁸ Cfr. in *ivi*, p. 961, 1036.

⁵⁹ Cfr. in *ivi*, p. 415.

⁶⁰ Cfr. in *ivi*, p. 322, 976, 791.

⁶¹ Cfr. in *ivi*, p. 790.

⁶² Cfr. in *ivi*, p. 828, 1041.

⁶³ Cfr. in *ivi*, p. 500.

⁶⁴ Cfr. in *ivi*, p. 796, 416.

⁶⁵ Cfr. in *ivi*, p. 1023.

1929]⁶⁶; Tommaso Trussoni (*Cosenza*) [1856-1940]⁶⁷; Domenico Maria Valensise (*Nicastro*) [1832-1916]⁶⁸; Giuseppe Antonio Virdia OFMConv. (*Cariati*) [1820-1903]⁶⁹.

Il postulato del Concilio Vaticano I e il ruolo di mons. Giuseppe Antonio Virdia e mons. Luigi Vaccari

Fondamentale per l'avvio del Movimento assunzionistico che porterà alla Definizione del 1950, fu il «celeberrimo» Postulato dei 200 Padri del Concilio Vaticano con il quale si chiese al papa Pio IX «*ut Ecclesia, omnia Deiparae ornamenta et triumphos in unum congerens, illam anima simul et corpore caelorum sedibus fuisse receptam definiat*»⁷⁰. Tra i firmatari ci furono i vescovi calabresi Cilento; De Franco; Lembo; Morisciano; Parlatore; Pontillo; Ricciardi e Teta⁷¹.

In seguito, il primo vescovo, tra tutto l'Episcopato cattolico, a chiedere personalmente e per propria iniziativa al papa la definizione del dogma dell'Assunzione fu mons. Giuseppe Antonio Virdia di Varapodio⁷², il quale, nel 1880, inviò a Leone XIII una «*petitionem seu memoriale pro dogmatica definitione integrae in coelos Assumptione Deiparae Virginis*»⁷³, nella quale il presule sottolineava, in proposito, la costante tradizione della Chiesa e le buone ragioni dei teologi, anche se lo stesso mons. Virdia fu tra coloro i quali negavano la possibilità di una «vera morte»⁷⁴ della Beata Vergine Maria.

Essenziale, poi, fu l'opera del benedettino mons. Luigi Vaccari di Fuscaldo⁷⁵, il quale prima, durante e dopo il Vaticano I, «suscitò un nuovo movimento che

⁶⁶ Cfr. in *ivi*, p. 963, 1019.

⁶⁷ Cfr. in *ivi*, p. 501.

⁶⁸ Cfr. in *ivi*, p. 1022.

⁶⁹ Cfr. in *ivi*, p. 992.

⁷⁰ In *ivi*, p. 913.

⁷¹ Cfr. in *ivi*, vol. II, p. 676.

⁷² Mons. Giuseppe Antonio Virdia, nacque a Varapodio, il 12 febbraio 1820. Nel 1840, fece la sua professione perpetua nell'Ordine dei Frati Minori Conventuali e fu ordinato sacerdote, il 13 novembre 1842. Il 22 aprile 1877, fu ordinato vescovo di Cariati, Chiesa che resse fino al 4 marzo 1903, quando, per motivi di salute, dovette lasciare la cura pastorale della Diocesi, per essere nominato arcivescovo titolare di Nacolia e tornare a Varapodio, dove concluse i suoi giorni, il 13 ottobre 1903 (Cfr. ANTONINO DE MASI, *Varapodio ieri e oggi. Fatti, personaggi e costumi*, Grafica Enotria, Gallina 1990, p. 351-356; EMILIO CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Marietti, Torino 1946, p. 607).

⁷³ In PAUL RENAUDIN, *La Doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge sa définibilité comme Dogme de foi divine*, Tequi Editeur, Paris 1912, p. 38.

⁷⁴ In *Petitiones de Assumptione corporea Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. II, p. 716.

⁷⁵ Mons. Luigi Vaccari, nacque a Fuscaldo, il 21 aprile 1817 e, il 22 agosto 1841, fu ordinato sacerdote dell'Ordine di San Benedetto. Il 31 dicembre 1871 fu nominato coadiutore di Nicotera

si diffuse per tutta la terra»⁷⁶, svolgendo un'importante attività in riferimento alla definizione dogmatica dell'Assunzione, in modo particolare dopo la nomina a coadiutore del vescovo di Nicotera e Tropea, mons. Filippo De Simone.

Da parroco della Basilica Ostiense, il Vaccari aveva scritto un'opera sulla questione della definibilità del dogma dell'Assunta⁷⁷. Durante i lavori del Concilio, fu tra i promotori e gli estensori del citato Postulato dei 200 Padri e del Patrocinio di San Giuseppe sulla Chiesa universale, quindi, divenuto vescovo, in una Lettera pastorale scritta in occasione del Primo Giubileo della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, affermò

che se tutti i figli della cattolica Chiesa nella fausta ricorrenza gareggiano a dimostrare la loro pietà verso la comune Madre, che farà Nicotera, la cui Cattedra ascende ai secoli apostolici, Nicotera che l'onora e invoca in maniera speciale come Assunta in cielo, oggi che la decretazione dell'Immacolato Concepimento è l'appello logico all'altra decretazione, che forse non si farà molto desiderare, del conseguente domma dell'Assunzione corporea?⁷⁸

Queste parole, suscitarono l'approvazione e la spinta a continuare nell'intrapresa opera da parte di don Giuseppe Pennacchi - già vicario generale della Diocesi di Tropea e, in quel momento, professore presso La Sapienza di Roma e rettore del Seminario delle Missioni - inoltre, qualche tempo dopo, il presule ne parlò nella Cattedrale di Tropea, durante la novena di Natale, «al che s'inumidirono di lacrime le gote di tutti della scelta udienza»⁷⁹, motivando il Vaccari ad inviare, il 7 gennaio 1880, una lettera al direttore de *L'Unità cattolica* e ad altri direttori di riviste cattoliche di tutto il mondo. In questa missiva, egli indicava nella definizione del dogma dell'Assunzione «un gran fatto che commuoverà il mondo cattolico, che rinvigorisce la fede, porterà la pace universale, inghirlanderà d'un aureola fulgentissima il capo di Leone XIII e metterà l'ultima gemma quaggiù al diadema che cinge la tempia della Gran Madre di Dio e degli uomini»⁸⁰ e,

e Tropea e consacrato vescovo titolare di Sinope. Morì a Tropea, il 16 dicembre 1887 (Cfr. DOMENICO PANTANO, «Il benedettino mons. Luigi Vaccari: dalla quiete del chiostro e degli studi all'attività pastorale e sociale nelle Diocesi di Nicotera e Tropea», in *Calabria Letteraria*, XXXVI (1988) 4/5/6, p. 86-89).

⁷⁶ *Petitiones de Assumptione corporea Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. II, p. 920.

⁷⁷ Cfr. *De corporea Deiparae Assumptione in coelum an dogmatico decreto definiri possit. Disquisitio historico-critico-theologica domini Aloysii Vaccari cassinensis in SS. Patriarchali Basilica Sancti Pauli de Urbe parochi*, Typis Salviucci, Romae 1869.

⁷⁸ In *Petitiones de Assumptione corporea Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. II, p. 922.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 922.

⁸⁰ In *ivi*, p. 921.

pertanto, invitava tutti i fedeli a scrivere in proposito alla Santa Sede per chiedere «la possibilità della definizione dogmatica dell'Assunzione corporea di Maria»⁸¹.

Successivamente, mons. Vaccari inviò una lettera a tutti i vescovi del mondo nella quale proponeva le sue «considerazioni sulla definibilità dell'Assunzione corporea di Maria SS. in cielo per farne istanza fervida e rispettosa alla Santa Sede»⁸².

Questa opera del coadiutore di Nicotera e Tropea, però, «per gravissime ragioni considerate le condizioni dei tempi»⁸³, non fu vista di buon occhio dal Sant'Ufficio che inviò una lettera a mons. Vaccari per chiedergli di «desistere totalmente dal promuovere e ritirare prudentemente ogni pratica fatta sulla definizione dell'Assunzione corporea di Maria Santissima»⁸⁴. Il buon vescovo rispose all'invito dicendosi «pronto a bruciare il tutto dalla Cattedra, imitando i preclari esempi del grande Fénelon», affermando, però, la sua profetica convinzione che «è innegabile che vi è un gran movimento ed è sperabile che la Vergine Santissima avrà, fra non molto, questa nuova gloria»⁸⁵.

Mons. Vaccari aveva ragione. Il movimento assunzionistico era, ormai, un processo irreversibile. Lo stesso presule invierà al papa Leone XIII un nuovo «*Votum ad implorandam a Summo Pontifice dogmaticam definitionem integrae Assumptionis Deiparae*»⁸⁶, inserito tra le Costituzioni del Sinodo delle Diocesi di Nicotera e Tropea, celebrato nell'aprile del 1883.

I voti collettivi dell'Episcopato calabro

In seguito, i vescovi calabresi, con il trascorrere degli anni, si associarono ad altri presuli in occasione della presentazione di nuovi postulati alla Santa Sede, in coincidenza con raduni diocesani, regionali o nazionali.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² In *ivi*, p. 924.

⁸³ «Il provvedimento fu ispirato da considerazioni di ordine pratico e di opportunità per i risvolti che un movimento a carattere mondiale poteva assumere, anche perché non erano ancora sedate le tempeste che la definizione dell'infallibilità del romano pontefice aveva sollevato in Germania e in altri paesi» (PANTANO, «Il benedettino mons. Luigi Vaccari: dalla quiete del chiostro e degli studi all'attività pastorale e sociale nelle Diocesi di Nicotera e Tropea», p. 87).

⁸⁴ In *ivi*, p. 926.

⁸⁵ In *ivi*, p. 926-927.

⁸⁶ *Constitutiones synodales pro Dioecibus Nicoterae et Tropeae*, Typis Andreae et Salvatoris Festa, Neapoli 1883, p. 382. «Tra le molte e belle cose disposte in queste Costituzioni, evvi un voto per l'Assunzione corporea della Vergine Maria in cielo, tema prediletto del nostro monsignore, intorno al quale egli ha pur troppo lavorato e scritto e noi non sapremmo fare altro augurio all'instancabile prelato di vedersi pienamente soddisfatto» («Bibliografia italiana», in *La Scienza e la Fede*, XLIII (1883) 31, p. 332-333).

Ad esempio, dal 2 al 6 settembre 1901, si tenne a Taranto il XVIII Congresso Cattolico d'Italia⁸⁷, durante il quale fu presentata una petizione firmata da 2 cardinali, 32 arcivescovi e vescovi e, in più, «un tremila persone, come un sol uomo, acclamarono a Maria e fecero eco alla voce di mons. arcivescovo di Taranto»⁸⁸ ed elevarono una preghiera per la definizione del dogma dell'Assunzione, distribuita dal beato Bartolo Longo, fondatore del celebre Santuario e della nuova Pompei⁸⁹.

I firmatari del postulato, tra i partecipanti calabresi, furono il cardinale Portanova; i vescovi Mazzella, Morabito e Pujia e i delegati delle Diocesi di Cassano⁹⁰, Gerace, Nicotera e Tropea, Oppido e Squillace⁹¹.

Una simile iniziativa fu presa, successivamente, in occasione del VII Congresso Eucaristico Nazionale che si tenne a Genova, dal 5 al 9 settembre 1923⁹². In tale circostanza, fu presentato un voto da 8 cardinali, 16 arcivescovi e 62 vescovi; per la Calabria erano presenti i vescovi Scanu, Albera e Galati e i delegati delle Diocesi di Gerace e Santa Severina⁹³.

Il 2 settembre 1929, in occasione del Giubileo sacerdotale di Pio XI, i vescovi della Calabria, riuniti in Conferenza a Roma, offrirono al pontefice, «come un piccolo dono»⁹⁴, un voto per la definizione dell'Assunzione mentre tra i firmatari del voto presentato in chiusura del X Congresso Eucaristico Nazionale, celebrato a Loreto tra il 10 e il 14 settembre 1930, troviamo i nomi dei vescovi Cribellati, Fiorentini e Occhiuto, insieme a un cardinale, 8 arcivescovi e 30 vescovi⁹⁵.

⁸⁷ Cfr. *Atti e documenti del Decimottavo Congresso Cattolico Italiano tenutosi a Taranto nei giorni 2, 3, 4, 5 e 6 settembre 1901*, Tipografia della Riscossa, Breganze 1902.

⁸⁸ In *ivi*, p. 211.

⁸⁹ La preghiera del beato Bartolo Longo fu arricchita con 40 giorni d'indulgenza da diversi vescovi tra i quali ritroviamo il nome di mons. Antonio Maria Bonito di Cassano (Cfr. *Petitiones de Assumptione corporea Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. II, p. 626).

⁹⁰ Il 25 marzo 1901, il Seminario Diocesano di Cassano, con a capo il rettore, canonico cantore Francesco Marino, «unito al vescovo Antonio Maria Bonito, al Capitolo Cattedrale, al corpo dei professori, a 8 sacerdoti e a 47 chierici», inviarono un voto al papa Leone XIII (In *ivi*, p. 509).

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 512-514.

⁹² Cfr. *Atti del VII Congresso eucaristico nazionale. Genova, 5-9 settembre 1923*, Tipografia Marsano, Genova 1925.

⁹³ Cfr. *Petitiones de Assumptione corporea Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. II, p. 515-520.

⁹⁴ *Ivi*, p. 1017.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 522-524. L'insieme dei postulati raccolti in tutto il mondo, tra il 1880 e il 1942, fu di 8.086.396 voti (Cfr. *ivi*, p. 611), tra i quali 9084 furono sacerdoti italiani (Cfr. *ivi*, p. 566); 69 gli Istituti religiosi (Cfr. *ivi*, p. 572) e 44 le Congregazioni laicali italiani (Cfr. *ivi*, p. 599) per un totale, insieme ai laici, di 1.378.497 voti giunti dalla sola Italia (Cfr. *ivi*, p. 612).

I vescovi di Oppido sostenitori del dogma

Anche i vescovi dell'antica Diocesi di Oppido furono tra i sostenitori del dogma dell'Assunta e i loro nomi si annoverarono tra coloro i quali aderirono al Movimento assunzionistico: Giuseppe Teta [1817-1875]⁹⁶; Domenico Scopelliti [1841-1921]⁹⁷; Antonio Galati (Poi arcivescovo di *Santa Severina* e vescovo di *Crotone*) [1869-1946]⁹⁸; Giovanni Battista Peruzzo CP (Poi arcivescovo di *Agrigento*) [1878-1963]⁹⁹ e, infine, fu presente in piazza San Pietro, il 1 novembre 1950, mentre Pio XII definiva il dogma, mons. Nicola Canino [1896-1962] insieme ai vescovi calabresi Raffaele Barbieri (*Cassano*) [1898-1968]; Aniello Calcara (*Cosenza*) [1881-1961]; Giovanni Battista Chiappe (*Gerace*) [1873-1951]; Felice Cribbellati FDP (*Nicotera e Tropea*) [1885-1952]; Armando Fares (*Catanzaro*) [1904-1980]; Giovanni Ferro CRS (*Reggio Calabria*) [1901-1992]; Giovanni Fiorentini (*Emerito di Catanzaro*) [1867-1956]; Giovanni Mele (*Lungro*) [1885-1979]; Demetrio Moscato (*Reggino, arcivescovo di Salerno*) [1888-1968]; Enrico Nicodemo (*Mileto*) [1906-1973]; Giovanni Battista Peruzzo CP (*Agrigento già Oppido*) [1878-1963]; Pietro Raimondi (*Crotone*) [1896-1987]; Giovanni Rizzo (*Rossano*) [1890-1980]; Andrea Taccone (*Cittanovese, già vescovo di Bova, poi di Ruvo e Bitonto e, in quel momento, arcivescovo titolare di Pompeiopolis di Paflagonia*) [1884-1956]¹⁰⁰.

Il culto dell'Assunta nella Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi

Nella Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi sono oggi dedicate all'Assunta cinque Parrocchie (Castellace, Caridà, Delianuova, Terranova e San Giorgio) e quattro chiese (la Cattedrale di Oppido e le chiese di Anoaia, Santa Cristina e Taureana).

Prima del terremoto del 5 febbraio 1783, esistevano chiese dedicate all'Assunta a Cosoleto, Melicuccà, Sitizano, Zurgonadio e la chiesa parrocchiale del distrutto paese di Cozzapodine. Nell'antica Città di Oppido portava il titolo dell'Assunta la chiesa del convento dei Cappuccini, fondato sul finire del XVI secolo¹⁰¹.

⁹⁶ Cfr. in *Petitiones de Assumptione corporea Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, vol. I, p. 718.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 1025.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 518, 808, 1025.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 294, 718.

¹⁰⁰ Cfr. *Presuli di tutto il mondo cattolico intorno al vicario di Gesù Cristo nella memorabile giornata di Maria*, in «L'Osservatore Romano», 3 novembre 1950, p. 4-5.

¹⁰¹ ARCHIVIO STORICO DELLA DIOCESI DI OPPIDO MAMERTINA-PALMI (ASDOP), fondo Curia Vescovile, serie Cassa Sacra, sottoserie Piano delle Parrocchie, busta 296, fascicolo 2, *Piano formato dall'ex visitatore della Calabria, sig. Marchese di Fuscaldo, per le Diocesi della Provincia di Calabria Ultra, esistente nella Direzione della Registratura e de' Demani della Provincia suddetta*.

Presenze del culto sono attestate in diverse altre località della Piana (Cinquefrondi, Cittanova, Galatro, Melicuccà, Palmi, Sant'Eufemia, San Pietro di Caridà, Seminara, Tritanti e Tresilico).

Il Sinodo diocesano celebrato dal vescovo Paolo Diano Parisi nel 1671¹⁰² e quello indetto da mons. Bisanzio Fili nel 1699¹⁰³, indicavano la solennità del 15 agosto tra i giorni festivi di precetto, preceduti dal digiuno.

Le Confraternite dell'Assunta

Poche, rispetto agli altri titoli, furono le Confraternite dedicate all'Assunta nella nostra Diocesi, 21 in tutta la Calabria, ne troviamo, infatti, a Anoia Superiore; Anoia Inferiore, Castellace; Melicuccà; Laureana di Borrello e Santa Cristina¹⁰⁴.

I congregati della Confraternita di **Anoia Superiore** ricevettero l'approvazione del loro Statuto il 21 ottobre 1802 e il regio assenso il 27 dello stesso mese¹⁰⁵. Essi indossavano «il sacco di tela bianca colla mozzetta di color celeste, coll'orlo rosso e la fascia anche rossa»¹⁰⁶ e procedevano all'elezione annuale del priore e degli ufficiali del Sodalizio nel giorno della festa della titolare, il 15 agosto¹⁰⁷. Lo stesso testo, per limitare gli eccessi che potevano verificarsi in occasione di questa festività e nella Novena che la precedeva, precisava che «il priore non possa spendere più di docati quindici, per la qual somma se le accorda la facoltà ed occorrendo spesa maggiore debba attendersi il necessario consenso e permesso de' confratelli, precedente chiamata di essi e per bussola segreta»¹⁰⁸. Inoltre, i sodali avevano l'obbligo, nelle festività liturgiche di precetto e in ogni terza domenica del mese, di riunirsi per recitare in comune l'Ufficio, il Mattutino e le Lodi di Maria SS. Assunta¹⁰⁹.

¹⁰² Cfr. *Constitutiones Synodales illustrissimi et reverendissimi Domini Don Pauli Diano Parisio, Patritii reginii, Episcopi oppiden. in prima diaeces. Synodo promulgatae die 20 mensis maii anni 1670*, Typis Pauli Monetae, Romae 1671, p. 17-19.

¹⁰³ Cfr. *Acta Synodi Diaecesanae ab illustrissimo et reverendissimo Domino D. Bisantio Fili, Patritio altamurano, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo oppidensi celebrata die vigesima aprilis anni 1699*, Typis Cameral. Vincentii De Amico, Messanae 1701, p. 30-34.

¹⁰⁴ Cfr. ROCCO LIBERTI, *Le Confraternite nell'area della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, Quaderni Mamertini, Litografia Diaco, Bovalino 2001.

¹⁰⁵ Cfr. in GIOVANNI QUARANTA, *Il culto e la chiesa di San Sebastiano ad Anoia Superiore*, Associazione Culturale "L'Alba", Maropati 2014, p. 228-236.

¹⁰⁶ In *ivi*, p. 231.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁸ In *ivi*, p. 232.

¹⁰⁹ Cfr. in *ivi*, p. 233.

Alcuni studiosi, inoltre, segnalano la presenza di una Confraternita dell'Assunta ad **Anoia Inferiore** la quale ebbe il regio assenso il 27 ottobre 1802¹¹⁰.

La Confraternita di **Castellace** fu fondata, il 1 maggio 1888, dal vescovo Antonio Maria Curcio e aveva «per iscopo l'adempimento, sull'esempio vicendevole, degli atti di religione ed esercizi di pietà per meglio osservarsi i doveri di cristiano»¹¹¹. Gli appartenenti a questo Sodalizio, indossavano «un camice di tela bianca con cappuccio consimile e un mozzetto di color celeste con cordone di color bianco»¹¹² e, tra gli altri impegni, avevano l'obbligo di confessarsi almeno il Giovedì santo e nel giorno della festa della Titolare¹¹³. Nelle Domeniche e nelle Solennità, la Confraternita aveva l'obbligo di recitare il Rosario, assistere alla Messa e cantare l'Ufficio breve della Vergine Maria¹¹⁴. La Congrega, poi, aveva un proprio sepolcro al Camposanto e la festa della Titolare si svolgeva, ogni anno, «in ogni prima domenica d'ottobre, a spese della Confraternita, con quella pompa che le circostanze della cassa permetteranno, portandosi la Vergine processionalmente mentre le consorelle divotamente canteranno il Rosario, come pure i fratelli»¹¹⁵. Per provvedere alle spese necessarie per questa festività, si effettuava, durante l'anno, da parte di un'apposita Commissione scelta tra i congregati, una questua di olio, mosto, grano e granturco¹¹⁶.

Una Confraternita dell'Assunta è segnalata dagli storiografi anche a **Laureana di Borrello**, la quale ottenne l'erezione ecclesiastica il 14 agosto 1728¹¹⁷.

Secondo l'illustre Alfonso Frangipane, l'Arciconfraternita di **Melicuccà** avrebbe avuto degli Statuti di fondazione e l'erezione ecclesiastica risalenti addirittura al 1516, per cui sarebbe la più antica Confraternita in Calabria con questo

¹¹⁰ Cfr. ENZO MISEFARI, *Storia sociale della Calabria. Popolo, classi dominanti, forme di resistenza dagli inizi dell'età moderna al XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1976, p. 362; ANTONIO TRIPODI, «Sulle fonti per la storia delle Confraternite della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi», in *Calabria Cristiana. Società Religione Cultura nel Territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi. 2. Età moderna e contemporanea. Atti del Convegno di studi, Palmi-Cittanova 21/25 novembre 1994*, A cura di PIETRO BORZOMATI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 405.

¹¹¹ ASDOP, fondo delle Confraternite, serie Confraternita di Maria SS. Assunta in Castellace, busta 1, fascicolo 1, *Regolamento dell'anno 1888*, f. 1r.

¹¹² *Ivi*, f. 2v. «Il priore, gli assistenti e gli ufficiali minori porteranno appesa una medaglia d'argento. Il priore, nelle pubbliche funzioni, farà uso di un bastone nero» (*Ibidem*).

¹¹³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, ff. 1v-2r. Cfr. *Officium parvum Beatae Mariae Virginis cum cantu ex Antiphonario Romano quem curavit Sacrorum Rituum Congregatio*, Typis Friderici Pustet, Ratisbonae, Neo Eboraci & Cincinnati MDCCCLXXXIX.

¹¹⁵ *Ivi*, f. 4r.

¹¹⁶ *Ivi*, f. 8v.

¹¹⁷ Cfr. TRIPODI, «Sulle fonti per la storia delle Confraternite della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi», p. 410.

titolo¹¹⁸. Essa era definita “la Confraternita dei Nobili” ed ebbe la sua prima sede nella chiesa di Santa Maria dell’Assunzione o *della Motta fuori le mura*, per poi essere trasferita nella chiesa di Maria Santissima delle grazie o Santa Maria di Loreto o *Chiesicella*¹¹⁹. È significativo notare che presso l’oratorio di questo Sodalizio era ubicato il Sedile del Tocco, ovvero il luogo dove si svolgeva il Parlamento di quella Università¹²⁰. I confratelli indossavano il solito camice bianco con cappuccio e la mozzetta rossa mentre altri Statuti risalgono al 1698, 1752, 1754 e 1777 e da tempo immemorabile essa era aggregata all’Arciconfraternita romana di Santa Maria del Suffragio¹²¹.

Nel 1606, il papa Paolo V concedeva l’indulgenza plenaria ai confratelli della Congrega dell’Assunta di **Santa Cristina**, in occasione della festa della Titolare e in quelle di Pentecoste, Natale e Ascensione¹²², confermata da Urbano VIII, il 15 agosto 1624¹²³. Lo Statuto di questa Confraternita che aveva il suo oratorio nella chiesa omonima, fu approvato il 18 aprile 1780 ed ebbe il suo regio assenso il 27 ottobre successivo¹²⁴. A questo Sodalizio era annesso un Monte di 50 Messe e un Monte frumentario¹²⁵. I confratelli avevano l’obbligo di «recitare ogni giorno cinque *Pater et Ave Maria* in onore della Beata Vergine»¹²⁶, confessarsi una volta al mese e comunicarsi nelle festività mariane. I congregati indossavano «una cappa bianca di lino, colla mozzetta senza cappuccio di color acquamarina e col cappuccio bianco di lino medesimo»¹²⁷. Ulteriori precisazioni e modifiche circa i diritti e i doveri dei congregati furono stabilite negli Statuti del 1881¹²⁸ e del 1916¹²⁹.

Un legame particolare con il culto dell’Assunta aveva, infine, anche la Confraternita di Santa Maria della Valle di **Galatro**, annessa all’omonima chiesa

¹¹⁸ Cfr. In MINISTERO DELL’EDUCAZIONE NAZIONALE. DIREZIONE GENERALE ANTICHITÀ E BELLE ARTI, *Inventario degli oggetti d’Arte d’Italia. Calabria. Province di Catanzaro, Cosenza e Reggio Calabria*, Libreria dello Stato, Roma 1933, p. 292; TRIPODI, «Sulle fonti per la storia delle Confraternite della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi», p. 410.

¹¹⁹ Cfr. PAOLO MARTINO, *Storia di Melicuccà*, Cittacalabria Edizioni, Soveria Mannelli 2011, p. 131.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 132.

¹²¹ Cfr. LIBERTI, *Le Confraternite nell’area della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, p. 59.

¹²² Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1979, vol. 5, p. 352.

¹²³ Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1982, vol. 6, p. 107.

¹²⁴ Cfr. ASDOP, fondo delle Confraternite, serie Confraternita di Maria SS. Assunta in Cielo in Santa Cristina, busta 1, fascicolo 1, *Statuto del 1780*.

¹²⁵ Cfr. *ivi*.

¹²⁶ *Ivi*, f. 1v.

¹²⁷ *Ivi*, f. 2r.

¹²⁸ Cfr. ASDOP, fondo delle Confraternite, serie Confraternita di Maria SS. Assunta in Cielo in Santa Cristina, busta 1, fascicolo 2, *Statuto del 1881*.

¹²⁹ Cfr. ASDOP, fondo delle Confraternite, serie Confraternita di Maria SS. Assunta in Cielo in Santa Cristina, busta 1, fascicolo 3, *Statuto del 1916*.

legata *ad instar* alla Patriarcale Basilica Lateranense e documentata fin dal 1586¹³⁰. In particolare, il Sodalizio aveva ottenuto dal papa Gregorio XIII, l'8 gennaio 1580, le indulgenze unite al Santissimo Rosario e, il 1 dicembre 1626, l'affiliazione con l'Arciconfraternita romana di Santa Maria sopra Minerva¹³¹. In precedenza, Clemente VIII, il 13 novembre 1603, aveva concesso a favore dei confratelli della stessa, l'indulgenza plenaria, proprio nel giorno della festività annuale dell'Assunzione. Inoltre, nello Statuto approvato nel 1777, si dice che i congregati indossavano «un lungo saio bianco con cappuccio e mozzetta di color ceruleo sulla quale c'era l'immagine dell'Assunta» e che, nel giorno festivo a lei dedicato, questi avevano l'obbligo di «fare una processione con la statua dell'Assunta per tutta la terra coll'accompagnamento del clero e, mancando taluno senza legittima causa e senza licenza del priore, dovrà pagare per pena grana cinque, applicandosi per Messe per l'anima de' fratelli defunti»¹³². Questo uso era già consolidato da molti anni, infatti, in un atto notarile datato 11 maggio 1706, i confratelli attestavano che «ritrovandosi chi da 20, chi da 30, 40, 50 e 60 anni a questa parte fratelli della venerabile chiesa di Santa Maria della Valle, ricordano benissimo che, dovendosi da essi ed altri confrati di detta chiesa fare solenne processione, come ogni anno, al suono di campana, si sono congregati nel 15 agosto, giorno dell'Assunzione della Beata Vergine»¹³³.

I carri trionfali in onore dell'Assunta

Nei trascorsi secoli, erano caratteristici del culto dell'Assunta i Carri trionfali, costruiti, in diversi centri della Piana, in occasione della solennità del 15 agosto.

La più celebre e l'unica che ancora si rinnova periodicamente è la *Varia* di Palmi.

È questa una macchina formata da poderose travi intrecciate, di cui alcune sporgenti per una lunghezza considerabile e destinate agli *Mbuttaturi*, gli uomini che eseguiranno, nel giorno della festa, il trasporto a spalla. L'altezza della base, il *cippu*, è di metri 2, 25 con una larghezza pressoché uguale. Superiormente, una piattaforma circolare poggia sulle travi. Sopra il *cippu* e assicurati saldamente alla sua base, sorgono vari tronchi di cono, alti poco più di 2 metri ciascuno, poggianti l'uno sulla piattaforma dell'altro e che vanno sempre di più restringendosi verso l'alto.

Questi tronchi di cono in grosse spranghe di ferro battuto, saldamente connesse tra loro, formano la struttura interna della *Varia*, terminante, in alto, in un grosso

¹³⁰ Cfr. UMBERTO DI STILO, *Galatro: la chiesa parrocchiale San Nicola e i suoi beni artistici*, Edidsum, Galatro 2023, p. 319-332.

¹³¹ Cfr. MISEFARI, *Storia sociale della Calabria*, p. 39.

¹³² In DI STILO, *Galatro: la chiesa parrocchiale San Nicola e i suoi beni artistici*, p. 329.

¹³³ In *ivi*, p. 322.

palo di ferro che ha le sue origini al centro della piattaforma. È a questo palo, proprio in cima, che viene innestata la sedia, anch'essa di ferro, che porterà l'*Ani-meddha*, ovvero la bambina scelta fra le più belle e coraggiose fanciulle della Città con un lungo processo di selezione che rappresenta la Madonna assunta in cielo. La costruzione è rivestita all'esterno prima in cartapesta e poi in carta argentata tempestata di stelle di vario colore. Nella mente dell'ideatore, tutta la parte dal *cippu* in su rappresenterebbe delle nuvole, al centro delle quali stanno il Sole e la Luna, enormi e girevoli; l'uno dorato, l'altra argentata; il Sole sul davanti, la Luna dalla parte opposta. Al di sopra delle nuvole, anch'esso girevole, sta il Mondo in azzurro e, ancora più in alto, il posto per un uomo, il *Padre Eterno* che, durante il trasporto, getta a piene mani coriandoli che porta in grembo e incoraggia l'*Ani-meddha* con scherzi e parole d'occasione, nel caso che ella dovesse, in un certo modo, perdersi d'animo, sia per l'altezza vertiginosa, sia per il movimento oscillante del palo di ferro, dovuto alla trazione.

Intorno alle nuvole, bambini vestiti da angioletti, su apposite sedioline, girano belli ed ingenui e sorridono alla folla, sventolando le loro bandierine multicolori; rappresentano le Gerarchie degli angeli che accompagnano il trionfo della Vergine. Sulla piattaforma del *cippu*, un prete benedice mentre un chierichetto suona a distesa un campanello argentino; intorno a loro, i 12 Apostoli, raffigurati da 12 giovanetti, stanno a custodia del corpo della Vergine, composto nel cataletto.¹³⁴

La *Varia*, di cui si ha notizia a partire dal XVII secolo, negli ultimi decenni ha avuto importanti riconoscimenti, quali la copertina di un numero de "La Domenica del Corriere" nel 1938, l'emissione un francobollo nel 1997 e l'abbinamento alla lotteria nazionale nel 1999. Infine, nel 2013, è stata inserita dall'UNESCO nel Patrimonio orale e immateriale dell'umanità¹³⁵.

¹³⁴ ELISABETTA GRILLEA, «Feste caratteristiche calabresi: la Varia di Palmi», in *Folklore della Calabria*, II (1957) 3-4, p. 7-8.

¹³⁵ Cfr. FRANCESCO GIUSEPPE ANTONIO BARONA, *La Vergine della Sacra Lettera Protettrice di Messina e di Palme*, Tipografia degli Artigianelli, Napoli 1896; ANTONIO DE SALVO, *Ricerche e studi storici intorno a Palmi, Seminara e Gioia Tauro*, Tipografia Giuseppe Lopresti, Palmi 1899; LUIGI LACQUANITI, *Caratteristiche feste calabresi: la Varia con notizie storiche sul culto e la festa della Madonna della Sacra Lettera che si venera in Palmi*, Tipografia Giuseppe Palermo, Palmi 1938; ID., *La Varia di Palmi: origine e significato di una caratteristica festa religiosa*, Tipografia Zappone, Palmi 1948; FILIPPO MARINO, *Le feste patronali palmesi e il culto della Sacra Lettera Mariana*, La Litografica editrice, Gioia Tauro 1977; LUIGI LACQUANITI, «La Varia di Palmi», in *Calabria sconosciuta*, II (1979) 7-8, p. 16-20; DOMENICO FERRARO, *La Varia di Palmi*, Tipografia Metauro, Palmi 1987; Lovecchio, TERESA GALLUCCIO-FRANCESCO LOVECCHIO, *La festa della Madonna della Sacra Lettera e della Varia a Palmi*, Tipografia Pugliese, Palmi 1987; RENATA MELISSARI, «Carro sacro ed allegoria della Varia di Palmi», in *Calabria sconosciuta*, XIII (1991) 51, p. 9-11; DOMENICO FERRARO, «La Madonna della Lettera e la Varia di Palmi», in *Calabria letteraria*, XLIV (1996) 4-6, p. 62-63; ID., «Le origini bizantine della festa della Madonna della Lettera e della Varia di Palmi», in *Calabria sconosciuta*, XVIII (1996) 70, p. 71-72; ID., «La Varia nel Circondario di Palmi», in *Calabria letteraria*, XLV (1997) 4-6, p. 68-79; FILIPPO MARINO, «La Varia di Palmi tra fede e folklore», in *Calabria: mensile di notizie e commenti del Consiglio regionale*, XXII (2000) 162, p. 39-40; DOMENICO MARAFIOTI, «Festa nel

Una macchina simile esisteva anche in **Seminara** e a parlarne è il già citato padre Fiore da Cropani:

In Seminara si cava fuori un arco trionfale, machina maestosa, con in cima la Vergine volante al cielo, con all'intorno una moltitudine di figlioletti musici in abito di angioli, variamente disposti per tutto l'arco trionfale, quale si porta processionalmente per le strade maestre della Città, concorrendovi numerosità di popoli, per i quali si fa bellissima fiera.¹³⁶

A causa, probabilmente, della vicinanza geografica, le due *Vare* di Palmi e Seminara dovettero, per un certo periodo di tempo, confrontarsi tra loro, al punto che il poeta dialettale palmese Pietro Milone ne volle fare cenno nei suoi versi:

*Viditi chi paccia
nci vinni a Siminara!
Mi voli fari ancora
la festa di la Vara!*¹³⁷

E, sempre a proposito di Seminara, lo storico Rocco Liberti ha pubblicato un atto notarile che ci informa su quanto avveniva “dietro le quinte” di simili rappresentazioni sacre:

Quel 25 di maggio dell'anno 1798, si costituirono presso il tabellone i maestri falegnami Francesco Antonio e Gaetano Chirchiglia, rispettivamente padre e figlio e Bruno Buggè e Michele Di Pietro, i quali vennero ad obbligarsi “di formare di tutta perfezione il Trionfo detto la Vara solesi fare in onore di Maria SS. de' poveri a' 15 agosto corrente”. Sarebbero stati essi ricompensati con 16 ducati, che avrebbe loro consegnato il procuratore della festa, magnifico don Rosario Arena, al quale toccava intanto devolverne 13 “in tanta moneta di oro e d'argento”. Al procuratore sarebbe spettato ancora, ove il “pedamento” si fosse rivelato “fracido”, offrire il legname occorrente nonché le funi necessarie a legare le travi stesse¹³⁸.

Sud: la Varia a Palmi», in *Calabria sconosciuta*, XXVII (2005) 107, p. 51-52; FILIPPO MARINO-PASQUALE ARBITRIO, *Varia Machina Mundi*, Arbitrio, Scilla 2005; CATERINA SORBARA, «La Varia di Palmi», in *Calabria letteraria*, LIII (2005) 10-12, p. 81-82; PATRIZIA NARDI, *Percorsi culturali e identità ritrovate: la Varia di Palmi e le grandi macchine da festa a spalla italiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; MIMMO PETULLÀ, *La Varia di Palmi: una prospettiva socio-antropologica tra archetipo del femminile e religiosità popolare*, Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova 2007; SILVIO MESITI, *Il culto della Madonna della Lettera a Palmi*, Laruffa Editore, Reggio Calabria 2013.

¹³⁶ *Della Calabria illustrata*, vol. 2, p. 700.

¹³⁷ In BRUNO ZAPPONE, *Seminara. Storia, personaggi, aspetti*, Barbaro Editore, Oppido Mamertina 1988, p. 16.

¹³⁸ ROCCO LIBERTI, *Seminara*, Litografia Diaco, Bovalino 2002, p. 8-9.

Un altro carro processionale era quello eretto in onore dei Santi Cosma e Damiano a Sant'Eufemia d'Aspromonte:

L'intera costruzione, alta 12-13 metri circa, era costituita da diverse parti.

La parte inferiore era formata da una base in legno che poggiava su quattro grosse ruote di legno pieno. Le due anteriori, trainate da due paia di buoi, erano dotate di un timone che aveva la funzione che oggi ha lo sterzo in una macchina.

Un altro paio di buoi nella parte posteriore aveva la funzione di frenare la costruzione in caso di eccessiva velocità.

Su questa base quadrata di legno erano disposte in cerchio una ventina di ragazze vestite di bianco.

Altri storiografi ci parlano della *Bara* di **Rosarno** che si portava in processione la seconda domenica d'agosto e che presentava alcune specifiche caratteristiche, rispetto a quelli dei paesi vicini:

Alle ore 21¹³⁹ della seconda domenica d'agosto, aveva luogo la processione della famosissima *Bara*.

Consisteva questa in una grande macchina, alta circa 40 palmi (metri 10, 50), formata da una larga base quadrata, dal cui centro s'innalzava una lunga antenna, detta *fuso*, intorno alla quale giravano, mediante apposito meccanismo, tre grandissime ruote. A due palmi di altezza dal piano superiore della base s'imperniava la prima ruota, sulla quale, dentro piccole nicchie, sopra animali di cartapesta, raffiguranti leoni, oche ed altro ed anche sopra sedie, si adagiavano piccoli e belli fanciulli, vestiti a forma di angioli che di grande ornamento erano all'insieme della macchina. A questa prima ruota, ne seguiva una seconda, anche girante intorno al medesimo asse, però in senso opposto alla prima; su di essa poggiava una grossa palla, in mente degli artefici e dei devoti raffigurante il Mondo che sorreggeva lateralmente due grandi dischi denotanti il Sole e la Luna, anch'essi giranti, in senso verticale, però, alla maniera stessa delle ruote dei mulini a vento.

Sopra questo voluto mondo eravi una terza ruota, sulla quale poggiava un mucchio di nuvole, alla cui sommità era sita una grandissima raggiera, alla quale si legavano, mediante solide gaffe di ferro, una bellissima giovinetta, bianco vestita, portante ricca corona in testa ed un giovine vestito di camice, pur esso

¹³⁹ Ci si riferisce al tempo in cui le ore si contavano "all'italiana" e cioè non dalla mezzanotte ma a partire dal tramonto del sole o, più precisamente, dall'*Ave Maria*, che veniva annunciata dal suono delle campane delle chiese dopo il tramonto e secondo regole fisse ben precise. Ad esempio, se in un determinato giorno dell'anno l'*Ave Maria* veniva suonata alle ore sei pomeridiane, le otto della sera erano indicate con la dizione "due ore di notte" e, dopo l'alba, il conto delle ore proseguiva nello stesso modo togliendo soltanto le parole "di notte". Nel nostro caso, essendo estate, le "ventuno ore" corrispondevano sostanzialmente alle cinque pomeridiane.

bianco, con ricca tracolla a colori; quelli del paese solevano chiamare *Animella* la giovinetta e *Padre Eterno* il giovine.

Anche ai raggi del Sole e della Luna, con opportuni congegni, si legavano quattro giovinetti per parte.

Detto *Trionfo* solevasi portare mediante lunghi travi che si adattavano entro appositi buchi, fatti a metà altezza della base, sulla spalle di gran numero di uomini detti *forzati*, i quali, dal largo ove era sita la baracca ducale ed il palazzo Fazzalari, lo portavano, preceduti da suonatori e da gran copia di gente danzante innanzi la statua della Vergine, in vicinanza della chiesa della SS. Trinità.

Quivi, dopo essersi riposati alquanto e ristorati con copiose libazioni di vino che in grandi recipienti i devoti spontaneamente offrivano, facevan ritorno, collo stesso ordine e per la medesima strada, al luogo primitivo, dove, dopo essersi liberati del non lieve ma per loro amato fardello, riportavano tra danze, spari di mortaretti e grida: *Viva Maria!*, la di lei immagine nella sua particolare chiesetta»¹⁴⁰.

Ed anche l'illustre mons. Domenico Valensise, nella sua opera storiografica su Polistena parla di un «singolare *Trionfo* che s'appresta alla Vergine detto la *Bara*, il quale, tuttochè pesantissimo, viene portato con meraviglia grandissima dei riguardanti sulle spalle di devoti e nerboruti popolani per tutto il corso della strada maggiore»¹⁴¹. Maggiori ragguagli sullo stesso carro trionfale sono stati forniti dallo storiografo Giovanni Musolino:

Nel tardo pomeriggio viene portata in processione la statua della Madonna dell'Itria, eretta sopra una cassa e sostenuta da due monaci basiliani. Un tempo la processione assumeva un carattere di straordinaria imponenza poiché veniva fatta con una grandiosa *Vara*, la cui altezza raggiungeva i tetti delle case. Nel giorno di San Pietro, il *fuso* o antenna centrale, veniva trasportato da tutti i ragazzi nella piazza, dove cominciava il lungo lavoro per innalzare la grande macchina. La processione partiva allora dall'attuale piazza della Repubblica, detta ancora popolarmente *piazza Vara*, percorreva l'odierno corso Mazzini e raggiungeva la chiesa del Rosario. Di lì si faceva ritorno a piazza Vara. Sulla imponente macchina accuratamente preparata era posta una grande statua. La Vara scivolava su travi di legno, unte con sego ed era trattenuta anteriormente e posteriormente da funi

¹⁴⁰ FRANCESCO PAGANI, *Brevi ricerche storiche intorno alla origine del culto, alle cause del rinvenimento nei lidi rosarnesi della Vergine SS. di Patmos e narrazione dei principali miracoli da essa operati*, Tipografia Colombo, Polistena 1897, p. 19-20. Cfr. ANTONINO BASILE, «La Vara di Rosarno. Contributo allo studio dei Carri popolari», in *Folklore della Calabria*, IV (1959) 4, p. 13-16; GIUSEPPE LACQUANITI, *Storia di Rosarno da Medma ai giorni nostri con pagine di folklore*, Romano edizioni, Tropea 2019, p. 562-563.

¹⁴¹ DOMENICO VALENSISE, *Monografia di Polistena*, Tipografia Vincenzo Marchese, Napoli 1862, p. 147.

che avevano la funzione di equilibrare il movimento e di evitare scosse pericolose.¹⁴²

Scritti sull'Assunta di mons. Giuseppe Maria Perrimezzi e di sacerdoti della Piana

Alcuni vescovi e sacerdoti vissuti, nel corso dei secoli, nei paesi della Piana, trattarono del tema dell'Assunzione nelle loro opere teologiche e pastorali.

A titolo d'esempio ricordiamo l'illustre mons. Giuseppe Maria Perrimezzi, dell'Ordine dei Minimi, vescovo di Oppido dal 1714 al 1734, finissimo teologo e prolifico scrittore di oltre settanta grossi volumi. Egli, riconoscendo «la gran divozione teneramente e profondamente professata in tutta la Città e Diocesi», volle fondare, come «specialità di ossequio», un'Accademia Mariana che si riuniva ogni mese in Cattedrale e nella quale venivano recitati componimenti poetici, «tutti spiranti pietà e modestia»; si cantavano «divote canzoni da' migliori musici del Seminario, tutte alludenti al mistero che si celebrava», senza dimenticare di concludere con «copiosi rinfreschi dispensati a tutti i concorrenti»¹⁴³. Per quanto riguarda l'Assunta, gli accademici settecenteschi discussero il problema, occasionata dalla «nobil festa» del 15 agosto, se, «nell'Assunzion di Maria, fosse stata maggiore l'allegrezza o degli angeli, che la ricevertero Reina nel cielo, o degli uomini, che l'acquistarono Protettrice sopra la terra»¹⁴⁴. Fin dall'inizio, però, il buon vescovo, che era anche il principe dell'Accademia, tiene a precisare che «nulla potrà dirsi di quel che sentì Maria in se stessa», poiché non c'erano riusciti «ne la dotta mitria del vescovo sant'Ildefonso»; «ne la laureata penna del grande Anselmo» e «ne l'elevato ingegno del grande abate di Chiaravalle», per cui gli accademici si sarebbero limitati ad «accennar soltanto ciò che ne provarono gli altri, i quali furono partecipi delle sue gioie», ovvero:

Gli angeli nel cielo, gli uomini nella terra; gli angeli che nel cielo l'accolsero qual lor Reina, gli uomini che l'acquistarono lor Protettrice sopra la terra; gli angeli che nel paradiso le formarono il trono; gli uomini che nel mondo le costituirono il vassallaggio; gli angeli a lei vicini per luogo, gli uomini a lei prossimi per natura.¹⁴⁵

In conclusione, dopo una serie di dotte e alquanto prolisse riflessioni, gli accademici oppidesi concludevano che, essendo, per definizione, incostante la gioia

¹⁴² GIOVANNI MUSOLINO, *Calabria bizantina. Iconi e tradizioni religiose*, Tipografia Ongania, Venezia 1966, p. 247-248. Cfr. GIOVANNI RUSSO, *Itria, Odigitria, Costantinopoli. Il culto della Madonna dell'Itria a Polistena ed in Calabria*, Centro Studi Polistenesi, Polistena 2007.

¹⁴³ *Delle dicisioni accademiche fatte nell'Accademia Mariana eretta nell'Episcopio di Oppido da monsignor Giuseppe Maria Perrimezzi, dell'Ordine de' Minimi di San Francesco di Paola, vescovo della Città e principe dell'Accademia*, Stamperia Michele Luigi Muzio, Napoli 1719, p. 2-5.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 255-256.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 257-259.

degli uomini, è, indubbiamente, inferiore a quella degli angeli che, invece, in virtù della loro natura immortale, è eterna.

Quindi è giusto citare il celebre abate Giovanni Conia, poeta galatrese e canonico della Cattedrale di Oppido, nel suo *Saggio*, pubblicato a Napoli nel 1834, dedicò un incantevole ed efficace sonetto

Per l'Assunzione della Beata Vergine

*Undi vai, Mamma mia? Ntra tanti guai
dassi li figghi toi supra sta terra!
Ndi dassi ntra la mbugghia e ntra la guerra!
Ed hai cori sta pìzza mu ndi fai?*

*Crudili chissu cori non fu mai;
chiju lupu lu vidi? Mo ndi afferra:
vi chi vranca pilusa! Cui nci sferra?
Cui lu currija, si tu ti ndi vai?*

*Ma tu mi guardi e mi fai l'arrisata!
Misteriu nc'è: dî, cara Maria,
tu parti prima, mu mi fai la strata?*

*Venimu a patti: mi porti cu Tia?
Chi dici? Ca la viju sta iornata?
Va, abbuscamì nu jazzu, Mamma mia¹⁴⁶.*

Nel 1905, don Antonino Piromalli, arciprete di Cittannova, in un suggestivo libretto di meditazioni sui Misteri del Rosario, scriveva a proposito dell'Assunzione:

Disse l'eterno Padre: «Che cosa faremo alla nostra sorella? (Cfr. Ct 8, 8) Appressiamoci a Lei e dimori con Noi: abbassiamo il soglio della nostra grandezza ed ascenda i gradini del nostro trono.

La dolce fragranza delle sue vesti è come il profumo di un fertile campo (Cfr. Gen 27, 27); il sorriso di Lei come il bacio dell'amore: modesto lo sguardo e imporporato il viso.

Le intesseremo una ghirlanda di oro punteggiata di argento (Cfr. Ct 1, 10); porremo il nostro sigillo sul suo braccio (Ct 8, 6)».

Ed inchinò l'Altissimo lo sgabello del suo trono (Cfr. 2 Re 22, 10) e lo posò innanzi ai piedi della diva Giardiniera.

E le disse: «O Colomba, ascendi sicura (Cfr. Ct 2, 10): non è inaccessibile all'Immacolata l'immenso fulgore del soglio di Dio».

¹⁴⁶ *Saggio dell'energia, semplicità ed espressione della lingua calabra nelle poesie di Giovanni Conia, canonico protonotario della Cattedrale di Oppido, con l'aggiunta di alcune poesie italiane dello stesso, dedicato a Sua Eccellenza il signor don Nicola Santangelo, segretario di Stato e ministro degli Affari interni nel Regno delle Due Sicilie, Tipografi arcivescovili Faustino e Fratelli De Bonis, Napoli 1834, p. 13.*

Ed Ella ubbidì alla voce onnipossente e, come ascendeva, ondeggiavan le chiome e le fimbrie dorate della candida veste e lasciavasi dietro un profumo soave, come l'odore di mille timiami.

E si scosse dall'estasi in cui era rapita, dicendo: «Son serva del mio Signore: si faccia di me secondo la sua Parola» (Cfr. Lc 1, 38).¹⁴⁷

L'arciprete di Polistena, don Domenico Rodinò Toscano, in una sua opera in versi sul Giudizio Universale, così descrive l'Assunta, assisa in cielo, alla destra del Figlio:

Accanto a Lui sedea dal destro lato
la Vergine che avea Lui, suo Figlio,
nel castissimo seno un dì portato.

Era bella, era soave ma sul ciglio
non le spuntava il riso consueto,
ché ora chiudea altro consiglio.

La ingenita pietate, onde fè lieto
spesso ogni cuor, che a Lei si aprì nel pianto,
or le tornava qual senso indiscreto.

Stella pareva, del cui raggio l'incanto
non è perduto, no, ma a chi vi mira
per vel che passa è attenuato alquanto.¹⁴⁸

Degni di particolare attenzione sono, inoltre, gli argomenti portati dallo stesso autore in favore della dottrina classica dell'Assunzione in un'altra sua opera, dove, con non minore lirismo e grande efficacia teologica, scriveva:

Si noti che la carne di Cristo, divenuta nella resurrezione impassibile e gloriosa, era sempre una continuazione della carne di Maria e vi sarebbe stata una certa contraddizione se, mentre in Cristo esultava nella pienezza della vita, soggiaceva nella Madre al gelido impero della morte. Vero è che la carne di Cristo soggiacque per un poco all'impero della morte, mentre non soggiacque quella della Madre, ma il martirio di Lei ai piedi della Croce, sebbene incruento, valse la morte.

O altissima Regina, sebbene la fede non ci obblighi ancora a confessare questa vostra singolare gloria, la pietà filiale, però, non sa concepire il vostro transito altrimenti che come ora fu considerato.

O Maria, la terra non era più degna della vostra venerabile persona, La terra l'avete pur troppo onorata con la vostra presenza e santificata con gli esempi delle

¹⁴⁷ ANTONINO PIROMALLI, *Il mistico Roseto mariano o Fantasie sui Misteri del SS. Rosario*, Tipografia Giuseppe La Badessa, Monteleone 1905, p. 16-17.

¹⁴⁸ DOMENICO RODINÒ TOSCANO, *L'ultimo Dramma*, Tipografia Andrea e Salvatore Festa, Napoli 1901, p. 242.

vostre virtù. Il Cielo, solo il Cielo è la vostra degna dimora adesso e i figli che avete sulla terra, contemplandovi così esaltata, ne godono, sperando pure che il beato Regno, mercè la vostra grazia, sia per essere ancora la loro eredità.¹⁴⁹

¹⁴⁹ DOMENICO RODINÒ TOSCANO, *Trilogia mariana ossia Maria Santissima negli ordini di Natura, di Grazia e di Gloria*, Stabilimento tipografico “Il Progresso”, Laureana di Borrello 1925, p. 249-252.

CLEMENTE SPARACO*

Dal “suicidio della rivoluzione” alla “società opulenta”

La riflessione di Augusto Del Noce sulla storia contemporanea italiana

«*Il suicidio della Rivoluzione* – ha scritto R. De Mattei – non è solo il titolo di un libro di Del Noce, ma è forse il tema centrale di tutta la sua opera»¹.

L'autore avverte sin dall'inizio che «non si vuole alludere con questa frase a una sua sconfitta da parte delle forze tradizionaliste, o a una sua impotenza rispetto all'eversione delle strutture esistenti; si vuole dire che il compimento della rivoluzione coincide con il suo suicidio». Il marxismo, in sostanza, non sarebbe stato abbattuto dall'esterno, ma sarebbe semplicemente imploso su se stesso.

Ciò è divenuto palese nel momento in cui la *rivoluzione* si è involuta in un esercizio meramente distruttivo dell'esistente senza prospettiva di cambiamento reale. Prevalendo il momento dialettico negativo, ossia la “devalorizzazione dell'ordine tradizionale”, su quello finale, risolutivo, ossia sull'ordine nuovo da instaurare, si è ricaduti nel vecchio ordine con l'unica significativa differenza della completa secolarizzazione della società e della politica². Cosicché si può dire che la rivoluzione si è compiuta nel momento in cui si è dissolta.

Il suicidio della rivoluzione descrive, quindi, il dileguarsi del sogno comunista di fronte al capitalismo consumista e alla sua “sazia disperazione”³. Racconta come il totalitarismo rivoluzionario si è *convertito* nel “nichilismo al potere”, per cui «in conseguenza della distruzione di ogni unità ideale» si è realizzata non la libertà, ma la massima oppressività. Una nuova forma di totalitarismo *morbido*, mellifluo

* Docente, autore e ricercatore indipendente. Socio dell'Associazione per la filosofia della persona “Persona al Centro”.

¹ R. DE MATTEI, *La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, Le Lettere, Firenze 2019, p. 63.

² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 6.

³ Vedi L. Negri, *Augusto Del Noce: la sua testimonianza e la sua profezia illuminano il nostro cammino quotidiano*, *Atti dell'incontro di studio su Augusto Del Noce*, Hotel Nh – Torino, 18 gennaio 2018, MarcoValerio edizioni, Cencenasco (To) 2020, p. 25.

quasi, ha assorbito infine il consenso nella coercizione veicolata dal *politically correct*⁴.

Ma, se a livello morale ha prevalso il relativismo dei valori, a livello teoretico è stata la ragione strumentale ad imporsi «in un mondo unificato dall'impero tecnologico»⁵. Cosicché il destino del marxismo è stato «di far da transizione al positivismo e allo scientismo»⁶.

In definitiva, il saggio delnociano offre una chiave di lettura per comprendere la storia contemporanea italiana, la quale viene vista «come il microcosmo in cui leggere in vitro la forma che il possibile tramonto mondiale della civiltà, come suicidio della rivoluzione, dovrebbe assumere»⁷. Il *suicidio della rivoluzione* vi coincide infatti con il suicidio di una civiltà che alla rivoluzione aveva affidato le sue speranze di redenzione e, latamente, con quella che J. F. Lyotard, nel suo *La condizione postmoderna*, pubblicato nel '79, un anno dopo il saggio di Del Noce, definiva “la fine delle metanarrazioni”.

Al passo con la secolarizzazione fino alla desacralizzazione

La chiave interpretativa per comprendere la storia italiana del XX secolo è, per Del Noce, nell'idea che la modernità coincida in gran parte con la *secolarizzazione*. Egli è quindi convinto che occorre rimodularne i diversi periodi storici quali momenti di un unico processo di desacralizzazione. Ne individua coerentemente due:

un primo corrispondente al periodo “sacrale”, ossia al periodo storico intercorrente fra le due guerre;

un secondo corrispondente a quello che definisce periodo “profano”, ossia al periodo successivo al 1945.

Nel primo, che può essere contrassegnato col termine *totalitarismo*, «si cerca un surrogato politico alla religione» nelle ideologie (liberalismo ottocentesco, positivismo scienista, socialismo, fascismo, il nazismo). Cosicché queste assumono i tratti della religione, intesa tuttavia in senso gnostico, perché la salvezza è opera dell'azione dell'uomo, della politica *in primis*, piuttosto che della Grazia.

Nel secondo, che può essere contrassegnato col termine *demitizzazione*, si cerca invece «la liberazione non da questa o da quella religione ma dalla

⁴ «E in conseguenza dell'arresto della devalorizzazione nichilistica che il totalitarismo rivoluzionario si converte nel nichilismo al potere, nell'oppressività massima in conseguenza della distruzione di ogni unità ideale; nell'assorbimento del consenso nella coercizione» (A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 6-7).

⁵ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p. 247.

⁶ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 333.

⁷ Ivi, p. 7.

religione»⁸. In tal caso, il processo erosivo interessa anche quanto di sacrale ancora sopravviveva nelle ideologie. Contestualmente, l'epoca fra le due guerre è vista «come la catastrofe cosmica che segna il passaggio a un altro *eone*», marcando l'avvio di un'ulteriore *profanizzazione*, che ora investe lo stesso marxismo, l'unica ideologia uscita moralmente indenne dalle devastazioni della seconda guerra mondiale. Essa si riscontra specificamente nel progressivo dissolversi dell'elemento religioso presente nel comunismo, ossia nella sua crisi come prospettiva di palingenesi cosmica⁹.

La *modernizzazione*, data come equivalente della *demitizzazione*, s'impone, quindi, a partire dall'idea che la storia sia caratterizzata da un processo unitario e irreversibile di cui i totalitarismi costituirebbero solo una parentesi irrazionale. Fascismo, Nazismo e Stalinismo non sarebbero, pertanto, che forme arcaiche e fantastiche adatte a paesi *premoderni*¹⁰, come l'Italia, mentre nei paesi sviluppati l'idea di rivoluzione sarebbe stata già prima sostituita da quella di *modernizzazione*¹¹.

Quindi, nel periodo “profano” non abbiamo la ricerca di un surrogato della religione, ma la liberazione dalla religione con l'affermarsi di un edonismo che per la prima volta nella storia delle civiltà non si nasconde, ma si gloria di se stesso.

Ciò corrisponde effettivamente al tempo dell'avanzata trionfale del neoilluminismo, fra la fine degli anni '50 e gli anni '60, quand'esso inizia a improntare «le valutazioni correnti e il costume», avvincendo le moltitudini e sostituendo al vecchio sentire «un nuovo “artificiale” senso comune», quando il progresso è apparentato *sic et simpliciter* alla pura distruzione del vecchio. Cosicché abbiamo non più la rivoluzione come prospettiva, ma «la soppressione, attraverso la scienza, dell'ascesi morale» nella convinzione che «la conciliazione, mediatrice la scienza, tra l'uomo e la natura avrebbe abolito gli aspetti “repressivi” o “imperativi” della morale, sicché, al limite, si sarebbe trovata cancellata l'idea stessa di “morale”».

⁸ Ivi, p. 272. Sul tema si veda: V. Messori, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, ed. Paoline, Milano 1992, p. 661-671.

⁹ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 197.

¹⁰ «Questo processo di decomposizione può anche venir detto fascismo. (...) fascismo sarebbe il processo di decomposizione della rivoluzione nel senso della storia» attraverso la perdita del carattere di mondialità; decomposizione in cui una parte conserva il titolo (comunismo), un'altra si pone come alternativa (fascismo), e un'altra ancora come contrapposto (nazismo)» (Ivi, p. 216).

¹¹ A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 199.

«La pretesa novità e irresistibilità di una rivoluzione che si presentava ulteriore a quella marxista sembra invece risolversi in un processo, portato sino alle conseguenze estreme, di dissoluzione», ne conclude Del Noce¹².

Il neoilluminismo «ha eroso quelli che tradizionalmente venivano detti i *preambula fidei*». Quindi, ha costruito «il sistema di difese perché le verità della Grazia non possano penetrare nell'uomo»¹³. “Sade conciliato con Marx” mediante un’interpretazione spuria della psicanalisi, realizzando «un’opposizione alla tradizione assai maggiore che nel comunismo», in quanto nettata di quell’aspetto di *religione secolare* che questo ancora manteneva¹⁴.

Ma soprattutto ha imposto la propria narrazione quale unica capace di poter «render conto del processo storico»: la storia come diretta «irreversibilmente verso l'immanenza, la secolarizzazione, la demitizzazione, ecc.». Ed è parte essenziale di questa narrazione l'idea che la liberazione debba concludersi nel libertinismo, nella liberazione dei costumi, nell'emancipazione dalla morale tradizionale. Cosicché Croce scriveva che esso (il libertinismo) era «la contraffazione satanica del liberalismo»¹⁵.

La rivoluzione fallita

Tuttavia, prima dell'affermazione di questa forma radical-borghese e permissiva, i paesi occidentali hanno conosciuto un ultimo rigurgito rivoluzionario. Esso è coinciso con gli anni del terrorismo, gli *anni di piombo* in Italia, nei quali si sarebbe avuta una nobilitazione della violenza in nome della rivoluzione. L'aspirazione ad una massima libertà e ad un massimo soddisfacimento dei bisogni contro le ipocrisie, i pregiudizi e gli interessi di classe mascherati da valori, si è rovesciata allora in un sentimento contestativo, distruttivo e violento¹⁶.

In alcune correnti del rivoluzionarismo del '68 si è affermato, in particolare, l'idea della liberazione quale risultato della dissoluzione di ogni ordine, secondo un disegno che ricorda le correnti libertine gnostiche. La libertà vi era infatti concepita come negazione dialettica del dato, rifiuto dell'ordine costituito, insieme con la valorizzazione della sola azione umana quale apportatrice di salvezza¹⁷. C'è infine da sottolineare che questo immanentismo credeva di trovare la propria verifica nella prassi, ossia in una “cultura militante” schierata nella decostruzione di quel che sopravviveva della *societas christiana*¹⁸.

¹² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 25-26.

¹³ Ivi, p. 26.

¹⁴ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 244.

¹⁵ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 41, 37.

¹⁶ A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, cit., p. 207.

¹⁷ Ivi, p. 210-212.

¹⁸ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 43.

Era un movimento tanto schietto quanto velleitario che già agli inizi degli anni '70 finì per essere «imbrigliato all'interno di un gioco politico»¹⁹. Cosicché molti dei sessantottini sono rifluiti nel privato, mentre altri hanno pensato bene di iscriversi ai partiti, DC, PSI e PCI, per far carriera, magari nell'Università o nella Magistratura. Solo una minoranza ha creduto che l'unico rimedio fosse la P38 e ha insanguinato col terrorismo gli *anni di piombo*.

Così, finito il periodo mistico, la rivoluzione si è tramutata in sistema di potere, per cui alcuni di quelli che erano stati le guide della lotta si sono pragmaticamente associati «a quelli che si sono schierati dalla parte dei vincitori dopo il successo», costituendosi in una nuova classe. I rivoluzionari puri, duri, sono stati invece stigmatizzati come anarchici e relegati nel ruolo di nostalgici o utopisti. Ad essi non sarebbe restato che continuare «sino alla morte a parlare di una rivoluzione tradita, incompiuta, sconosciuta»²⁰: una sorta di minoranza tenuta in riserva, fuori dalla storia e dalla politica giocata.

Alla fine, del '68 politico non sono rimaste che *le ceneri*: teorie e slogan, miti, figure e tendenze, accomunati da una sorta di “*cupio dissolvi*”, puro e duro amore della distruzione. Della rivoluzione non è rimasto che l'involucro esterno, mitico, imbalsamato nella pura teoria, ma svuotato di ogni effettiva resa e presa reale. Nulla da realizzare quale prospettiva effettiva di cambiamento, se non nel senso eversivo di ogni ordine: una rivoluzione della fantasia, non più della dialettica, che superava le contraddizioni della storia e del socialismo reale sfinendole in una contestazione perenne, quasi rituale. «La rivoluzione, per non giungere mai alla fine, rimarrà un continuo preludio che evita di entrare in argomento...», ne scriveva V. Mathieu²¹.

La contestazione sessantottina corrisponde, in sostanza, alla rivoluzione rovesciata nel nichilismo radicale²², nell'esaltazione della libertà senza verità, nell'irresponsabilità leggera di una giovinezza protratta oltre i suoi limiti naturali. I divieti da diretti sono divenuti indiretti e le coazioni si sono mimetizzate con le vacuità della società opulenta, del consumo facile, del benessere che ha obliato l'essere²³. La domanda del mercato ha lasciato cadere la domanda metafisica. Si può anche dire che la rivoluzione è stata tradita, ma avvertendo che questa è una mezza verità, perché la rivoluzione è stata tradita nella sua prospettiva metafisica, palinogenetica, ma si è realizzata nella sua veicolazione immanentistica,

¹⁹ F. CARDINI, *Conoscete il '68*, Il grillo 11-6-98.

²⁰ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 91.

²¹ V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, p. 102-103.

²² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 17.

²³ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 213.

secolarizzante, atea. Essa, quindi, ha messo capo non ad una società di uguali, ma ad una “società dissociata”²⁴.

Del Noce ha avuto, quindi, il merito di capire che il *suicidio della rivoluzione* è una destinazione nella misura in cui l’ideologia rivoluzionaria origina da un equivoco di fondo consistente nell’anteporre l’idea alla realtà. Pertanto, è portata a forzare fino a deformare e mistificare la storia. Ma più ancora ingenera una falsa antropologia, in cui non c’è più traccia del peccato d’origine e del limite umano. Si costruisce e progetta, quindi, sulla base della presunzione che basterà eliminare gli elementi corruttivi della società e dell’economia per dare forma a un *uomo nuovo*, disconoscendo la conversione del cuore come unica e autentica possibilità di rinnovamento.

Il suo esito inevitabile è che essa è sempre un obbiettivo mancato, un’occasione perduta, una perfezione sfuggita, che si può realizzare solo a costo di suicidarsi.

Ora, alla luce dell’evoluzione dei fatti, queste prefigurazioni si sono dimostrate fondate nella misura in cui hanno anticipato quanto sarebbe effettivamente avvenuto 11 anni dopo, nel 1989, quando «il crollo del mito di un’umanità redenta dalla rivoluzione comunista» avrebbe corrisposto «all’instaurazione di una società totalmente dissacrata», alla “devalorizzazione radicale” di quanto nel passato era ritenuto sacro²⁵.

Filosofia e politica

La riflessione di Augusto Del Noce è guidata dalla convinzione che siano le idee a generare gli stati di fatto politici²⁶. Potremmo anche dire che sia la storia del pensiero ad influenzare la storia dei fatti, cosicché nella sua prospettiva «oggetto della storia [...] diviene la filosofia e oggetto della filosofia la storia di essa, ovvero i rapporti tra i pensatori studiati nei loro rapporti dialettici»²⁷.

Il filosofo torinese (di adozione) mostra qui la sua formazione idealista esponendosi al rischio di non uscirne, di restarne, per così dire, intrappolato. Ma fa parte del suo bagaglio intellettuale anche il giovanile incontro con il marxismo, da cui riceve un’altra idea di fondo, che farà in qualche modo da correttivo o da

²⁴ R. DE MATTEI, *La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, cit., p. 72, nota 40.

²⁵ M. CROCE, *La concezione della rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, in *Atti dell’incontro di studio su Augusto Del Noce*, cit., p. 39.

²⁶ M. RONCO, *Giambattista Vico: punto di riferimento nella modernità per una filosofia teistica nel pensiero di Augusto Del Noce*, in *Atti dell’incontro di studio su Augusto DEL NOCE*, cit., p. 66.

²⁷ R. DE MATTEI, *La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, cit., p. 70. «La storia contemporanea è perciò storia filosofica. Tale novità importa che la questione prima della ricerca filosofica debba essere ravvisata oggi nel pensiero dell’attualità storica...» (A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 128).

lenitivo al suo primitivo idealismo: il nesso fra filosofia e prassi, ossia la convinzione che le idee siano saggiate dalla storia, verificate dai fatti, i quali possono avvalorarle oppure confutarle.

È, quindi, il «capovolgimento marxista della filosofia speculativa in filosofia della prassi» a portarlo ad assumere la “politica a linguaggio della filosofia”, a espressione e manifestazione della filosofia²⁸.

Ma, seppure è la storia a certificare la verità di un’idea, non è la storia a redimere o, almeno, non è la storia fatalisticamente intesa. Né, tantomeno, può esserlo la storia pensata come risultante delle sole azioni umane. Perché Del Noce è convinto, a differenza di Marx, che nessuna autoliberazione dell’umanità attraverso la storia sia possibile e verifica questa sua convinzione nella storia stessa, proprio in ragione del nesso filosofia-prassi.

La tesi centrale del *Suicidio della rivoluzione*, ossia il fallimento storico del marxismo, poggia su questa convinzione e troverà nei fatti, che accadranno nel corso di poco più di un decennio, una conferma drammatica.

Più specificamente, Del Noce istituisce una sorta di circolo ermeneutico per cui «sono le idee – e, prima ancora, le tendenze – che generano gli stati di fatto politici», ma sono i fatti politici a “dar voce alle culture”, diffondendo e conferendo “pubblico credito alle filosofie”, oppure censurando e discreditando la stessa verità. Cosicché «il discorso cruciale è filosofico; ma il padrone del discorso è politico».

Pertanto, «l’esperienza politica è un punto di partenza indispensabile per l’elaborazione di una filosofia politica»²⁹.

Il nesso filosofia-politica delnociano, in realtà, riproduce il nesso *verum-factum* (filosofia-filologia) vichiano. Le idee filosofiche (il vero) sono certificate dai fatti politici (il fatto) e la politica, a sua volta, è verificata dalle idee filosofiche, in cui trova spiegazione (*inveramento*).

Le idee scendono dall’iperuranio e si calano nei fatti. I fatti si scoprono illuminati dalle idee, per cui dismettono la loro brutalità e si mostrano rivelativi, significanti, implicanti nel loro accadere una logica, un disegno.

È un’impostazione alternativa a quella di Cartesio e di tutta la filosofia che ne è scaturita. Alla centralità del soggetto e ad un discorso che diventa quasi privatistico si oppone un occhio aperto sugli accadimenti, sul lento procedere della civilizzazione fin dal sorgere delle istituzioni fondanti della religione, della sepoltura e del matrimonio. La storia «non è un mondo astratto e ideale, bensì effettivo

²⁸ R. DE MATTEI, *La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, cit., p. 62.

²⁹ M. RONCO, *Giambattista Vico: punto di riferimento nella modernità per una filosofia teistica nel pensiero di Augusto Del Noce*, cit., p. 66-67.

e reale» e l'uomo conosce la verità attraverso il suo progredire, per cui il vero coincide con il fatto³⁰.

Alla fine, «l'immedesimazione di fatto e vero coincide con l'idea più alta» che si possa avere della conoscenza, perché «il fatto conosce una sua evoluzione dinamica»³¹ e diventa storia. Quanto a questa, essa è il palcoscenico su cui si svolge la vicenda vera ed umana delle *nazioni*, vicenda mai scontata o necessaria, ma sempre *nuova*, per quanto possa ritornare sui propri limiti e sulla propria *finitezza*.

Crisi marxismo

Sotto un profilo teorico, la crisi del marxismo ha seguito, secondo Del Noce, due strade parallele: quella del prevalere del materialismo storico sul materialismo dialettico, che ha avuto un impatto mondiale e quella conseguente allo svolgimento contraddittorio del marxismo gramsciano, che ha interessato specificamente il contesto italiano. C'è, per altro, una differenza cronologica, in quanto la prima crisi matura nei primi anni '70, mentre la seconda si rende visibile nelle sue conseguenze alla fine del decennio successivo.

a) Il prevalere del materialismo storico e il riflusso nichilistico

Il prevalere del materialismo storico sul materialismo dialettico importa il prevalere di un relativismo che vede sfumare ogni ascetismo e messianismo rivoluzionario. Ha per esito il *sociologismo*, «quella forma di pensiero che oggi è la giustificazione ideale della più areligiosa e insieme più conservatrice delle società che mai siano esistite, quella che è detta società opulenta, o dei consumi, o del benessere»³².

Il relativismo sociologista, coerentemente alla critica marxista delle forme sovrastrutturali, lascia cadere il residuo metafisico ancora presente nel materialismo dialettico sciogliendo l'equivoco di fondo che ne era alla base. In merito così si esprime Del Noce:

...il materialismo è necessario per dissacrare le forme precedenti e per mostrare la relatività storica; il termine di dialettica è parimenti necessario per mostrare la necessità storica del rovesciamento. Ma tra il momento della negazione di ogni principio eterno e la ricerca pratica dell'assoluto c'è un'evidente

³⁰ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit. 76-77. A fronte di Cartesio che «ha preteso di fondare la conoscenza fuori dalla storia, nel recinto chiuso della coscienza, privandosi della ricchezza che proviene dall'aprirsi dell'uomo alle cose del mondo e alla complessità della vicenda umana nei secoli (...), Vico ha individuato nel farsi dell'uomo nella storia - che procede dalla barbarie alla costruzione di un ordine civile - la rivelazione della verità» (Ivi, p. 72-73).

³¹ M. D'ALBERTI, *Vico, il metodo giuridico il diritto dell'età globale*, in E. M. Marenghi (a cura di), *Ritorno ai principi. Il fatto, il farsi, il diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2014, p. 48.

³² A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 52.

contraddizione.³³ Nei fatti, la rivoluzione non potendosi attuare senza negarsi, senza cioè lasciar cadere il residuo metafisico che la proietta verso l'assoluto (seppure nella forma pratica e politica), si realizzerebbe contro l'intenzione dei suoi teorizzatori in un moto affatto dissolutorio e nichilista³⁴.

Che cosa sopravvive? Sopravvive il materialismo, ma aggiornato nei termini del positivismo della scienza che «libererebbe la storia da ogni traccia di filosofia della storia»³⁵. Quindi, Del Noce rileva «una regressione del marxismo teorico nei riguardi [...] dello scientismo». «Lo scientismo – cioè l'interpretazione della scienza in termini di nuova gnosi porta a un grado di disumanizzazione maggiore di quello del marxismo diventato prassi politica», perché «la scienza [...], del tutto svincolata dall'idea di rivelatività dell'ordine dell'essere, non può dare valori»³⁶. Lo scientismo apre, in assenza di etica e di estetica, la strada alla realizzazione dell'io, intesa nel senso del più volgare egoismo per cui gli altri compaiono come strumenti di cui si può disporre. Il collettivismo rivoluzionario precipita allora in pragmatismo individualistico e le istanze ideali sono esibite come gadget da esibire nelle parate commemorative.

Del Noce fotografa questo passaggio nel momento del trionfo della *società opulenta*, nell'Italia a cavallo tra gli anni '60 e i '70, fra la fine della società tradizionale e il boom economico. La *società opulenta* si dimostra come alternativa borghese vincente. Essa, infatti, si appropria di tutte le negazioni marxiste in merito ai valori trascendenti, ma affida alla scienza ed alle leggi del libero mercato, piuttosto che alla rivoluzione, la conquista del benessere materiale. Corrisponde a livello sociale al momento in cui il marxismo si rovescia in assoluto individualismo, il che serve a conferire al sistema l'apparenza di democrazia e di liberalismo³⁷.

Coglie anche qui una contraddizione: quella di una società che si professa progressista e democratica, ma che di fatto realizza un totalitarismo ancora più insidioso perché mascherante la sua intolleranza col rispetto formale della democrazia e delle sue istituzioni. Si profila un nuovo totalitarismo che egli definisce “*morbido*”³⁸.

«Il processo del comunismo – aveva scritto anni prima – è orientato verso l'accettazione dei valori della società opulenta, misurata dal sociologismo. [...]. Dunque, alla realizzazione della pienezza e della libertà umana si è sostituito il

³³ Ivi, p. 92.

³⁴ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 17.

³⁵ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 92.

³⁶ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, saggio introduttivo a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 31-32.

³⁷ Ivi, p. 91.

³⁸ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 306.

processo di involuzione dell'uomo nell'animalità, cioè il nichilismo radicale». Ne viene «una società ridotta ai puri rapporti economici», che differisce dal totalitarismo quanto «la “perdita del sacro” differisce dall'ateismo, e soltanto in essi», di cui espressione politica è una democrazia fondata sulla quantità dei voti, ma senza “autorità di altri valori”³⁹.

Questa democrazia non è, per Del Noce, che il riflesso di una società in cui «alla posizione ideologica di negazione subentra quella di caduta, di vuoto valoriale, di assenza della domanda»⁴⁰. E la perdita del sacro che le è esiziale è una posizione ulteriore e peggiore rispetto all'ateismo, in quanto deprivata anche dell'aspetto mistico sopravvivente in quello che prometteva una sorta di redenzione immanente, confacendosi ad un mero becero edonismo.

Le analisi di Del Noce al riguardo sono circostanziate e al tempo stesso disincantate:

Il tempo presente sembra segnare una vittoria sempre più larga della democrazia e un declino del totalitarismo, anche là, dove questo sembrava essersi più saldamente stabilito? In certo senso sì, ma si tratta di una democrazia a cui corrisponde un particolare atteggiamento morale. Non intendo con ciò certamente dire che i termini di democrazia e di irreligione siano correlativi, ma soltanto che c'è anche una democrazia strettamente connessa con la perdita del sacro, e che tale appunto mi pare essere il democratismo di oggi. Paradossalmente quella scomparsa del problema di Dio che, secondo il marxismo, avrebbe dovuto seguire la rivoluzione proletaria, sembra oggi avvenire invece nell'ultimo stadio della società borghese.⁴¹ b) lo svolgimento contraddittorio del gramscismo

Il secondo modo di dissolversi del marxismo è legato, secondo Del Noce, all'evoluzione del pensiero gramsciano. In particolare, sarebbe conseguenza della preminenza data da Gramsci al carattere culturale e morale della rivoluzione, vista come lotta di classe in cui si consuma lo scontro tra una concezione di vita immanentistica, moderna e progressiva, e una trascendentalista, antica e conservatrice. Gramsci conseguentemente persegue l'unità degli intellettuali e delle masse popolari mediante la massima *laicizzazione* del pensiero rivoluzionario⁴².

Le concezioni culturali «hanno rispetto alle istituzioni una funzione primaria», scrive Del Noce interpretando il pensiero di Gramsci. Le concezioni culturali sono «forme creatrici di nuova storia»⁴³, veicolano i processi e gli sviluppi storici, permeano la morale collettiva, selezionano quanto è lecito domandare ed esigere

³⁹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 567. «...ciò che oggi è sconfitto è l'ateismo nel suo aspetto mistico, non la posizione, che gli è ulteriore, della “perdita del sacro”» (Ivi, p. 568).

⁴⁰ Ivi, p. 569.

⁴¹ Ivi, p. 299.

⁴² A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 11–13.

⁴³ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 160.

e quanto non lo è. Quindi, Gramsci ritiene di subordinare la direzione politica alla “direzione culturale”⁴⁴ e di riconfigurare la rivoluzione come “*rimformazione morale e intellettuale*” in vista del «passaggio da una concezione arcaica a una concezione moderna e immanentistica del mondo e della vita»⁴⁵.

Concezione arcaica (conservazione) e concezione moderna sono esemplificati nel fascismo e nell’antifascismo assurti a categorie metastoriche, quasi eoni gnostici di una lotta del bene contro il male⁴⁶. Il fascismo, in particolare, «diventa una sorta di categoria al di là delle classi, principio del male, capace di presentarsi in manifestazioni nuove ed impreviste...»⁴⁷, il cui denotatore starebbe nell’avversione autoritaria all’idea di rivoluzione e all’idea di progresso: un autoritarismo “in nome della tradizione”, in buona sostanza⁴⁸. In tal modo, esso è trasformato in un pericolo permanente che non si tratta di comprendere (il puro negativo non può essere oggetto di comprensione), ma di sterminare.

In effetti, a fondamento di questa narrazione è un’anacronistica quanto semplicistica “mitologia manichea”, per cui «ci sarebbero due atteggiamenti fondamentali: la volontà di limitare l’avvenire con il passato (che troverebbe la sua conclusione nel fascismo) e la volontà opposta di affermare il primato del futuro sul passato». Quindi, le forze progressiste sono cementate dal “contro”, più che dal “pro”, in un contrasto senza fine verso il maligno, con l’aggravante che questo “contro” «è un avversario che non esiste più»⁴⁹. Da qui la costruzione di una narrazione palesemente mistificante e astorica, perché, «trasportato in una situazione in cui il fascismo non sussiste più», l’antifascismo non può «esplicarsi che come fenomeno dissolutivo»⁵⁰.

Cosicché gli scenari della politica prospettata da Gramsci sono irretiti «nelle consuete equazioni di progressismo, filosofia militante, politica della cultura, rinnovamento radicale attraverso la scienza, liberazione dai pregiudizi, demitizzazione, secolarizzazione, eccetera, e sostituendo di fatto come equivalenti moderni ai criteri del vero e del falso, del bene e del male, quelli del progressivo e del reazionario»⁵¹.

⁴⁴ Ivi, p. 162.

⁴⁵ Ivi, p. 164.

⁴⁶ DEL NOCE ricorda come lo stesso Bordiga ritenga che l’errore fondamentale di Gramsci sia stato quello di aver sostituito all’opposizione capitalismo-proletariato quella fascismo-antifascismo, creando il mito del fascismo come male in sé ed elevandolo a categoria metastorica (Ivi, p. 322). DEL NOCE si riferisce a *Una intervista ad Amedeo Bordiga*, in «Storia contemporanea», settembre 1973, p. 582.

⁴⁷ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 193.

⁴⁸ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 191.

⁴⁹ Ivi, p. 209. Vedi anche A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 331.

⁵⁰ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 190.

⁵¹ Ivi, p. 24.

Nondimeno, la strategia gramsciana di creazione di “un nuovo senso comune”, attraverso cui realizzare un controllo morale altrettanto coercitivo e più pervasivo di quello politico, si rivelerà efficace⁵². Essa ruota intorno al concetto di *egemonia culturale* come intorno ad un cardine ed è alternativa alla rivoluzione come presa subitanea e violenta del potere⁵³. Pertanto, mentre «nello stalinismo si procede verso una coercizione sempre maggiore; nel gramscismo, la coercizione provvisoria deve progressivamente cedere rispetto al momento del consenso»⁵⁴, raggiunto tramite la *direzione intellettuale*. Ne viene che la contrapposizione fondamentale è «tra “dittatura con egemonia” e “dittatura senza egemonia”»⁵⁵, tra dittatura col consenso e dittatura di coercizione.

Dominio e “direzione intellettuale e morale” sono, per Gramsci, termini intercambiabili con “dittatura” ed “egemonia”. L’assunto è che «un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo...»⁵⁶ e «raggiungere la direzione intellettuale prima del dominio»⁵⁷.

Questa strategia nella sua effettiva attuazione darà origine, nell’Italia del dopoguerra, ad una lunga e accorta guerra di posizione da parte dell’*intelligenza* di sinistra volta ad acquisire ruoli in ambito universitario, scolastico e dell’informazione. E non meno totalitario sarà il risultato per quanto attiene al controllo della cultura e all’imposizione di un nuovo senso comune laicista. «Non credo infatti – afferma Del Noce – esista testo che meglio dei *Quaderni del carcere* permetta di chiarire i passaggi necessari del processo attraverso cui il pensiero rivoluzionario deve giungere a “suicidarsi” nel totalitarismo». Il pensiero di Gramsci «si fa totalitario, proprio nello sforzo di teorizzare il passaggio a una completa secolarizzazione delle menti», nella conciliazione prospettata fra liberalismo e socialismo, ma fra comunismo e ordine capitalistico-borghese⁵⁸.

⁵² «L’unità del blocco sociale sarebbe raggiunta attraverso la prevalenza della coercizione sul consenso, ottenuto attraverso una discriminazione delle domande, vietando quelle che gli interpreti dell’ideologia, ossia gli intellettuali organici, definiscono «reazionarie». O meglio, attraverso la creazione, a cui si provvede col dominio della cultura e della scuola, di un «nuovo senso comune», in cui non riaffiorino più le domande metafisiche tradizionali» A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, cit., p. 319.

⁵³ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 254 e 289.

⁵⁴ Ivi, p. 285.

⁵⁵ Ivi, p. 286. «Attraverso l’idea della dittatura-egemonia, Gramsci pensa di far propria la verità del liberalismo come anche quella del cattolicesimo; di giungere a un comunismo in cui trovi soddisfazione l’esigenza del consenso». (ibidem)

⁵⁶ Ivi, p. 297.

⁵⁷ Ivi, p. 257.

⁵⁸ Ivi, p. 336.

Alla fine, questo comunismo *moderno*, adatto all'Occidente avanzato, è di fatto coinciso, secondo Del Noce, con l'affermazione di una borghesia, che, accettate le negazioni dialettiche del marxismo, ha promosso un nuovo illuminismo dissacratore e permissivo⁵⁹. Cosicché «la riforma gramsciana ha avuto la funzione di “*produttrice di miscredenza*” in un processo che, se ha messo in crisi le fedi religiose avverse, ha finito col far lo stesso anche con la propria». Infatti, la «*inclinazione a veder tutto in termini di strumento d'azione (di potere); come preclusione a qualsiasi fede*» ha portato alla dissoluzione anche della stessa fede rivoluzionaria⁶⁰.

La *cultura* gramsciana, che «è riuscita a corrodere in maniera mai vista nella storia italiana le vecchie fedi, dal cattolicesimo alla religione della libertà, non è valsa però a sostituirle con la nuova fede rivoluzionaria», osservava Del Noce⁶¹.

La società opulenta: progresso e secolarizzazione

a) analisi

Del Noce non è stato solo bravo a indagare le cause e i motivi della crisi del marxismo, perché ha avuto ragione anche nel prevedere il dopo, catastrofico anch'esso a suo modo: «la parabola del comunismo verso il consumismo e la liberazione sessuale»⁶². Ha, quindi, previsto che col venir meno della prospettiva di un *mondo nuovo*⁶³, per la mancata crisi del sistema capitalistico, il marxismo avrebbe preso forme più prosaiche, come quelle della rincorsa al benessere materiale, abbandonando ogni idealità e accomodandosi agli agi borghesi⁶⁴.

Scriveva in *Il problema dell'ateismo* nel 1963:

È opportuno quindi vedere un nesso tra l'assolutizzazione del tecnicismo e la società che si suol dire “opulenta”; per domandarsi se essa non sia spiegabile a partire dal processo di formazione di questa, come realtà nuova del secondo dopoguerra, il cui rapido sviluppo ha portato a un cambiamento di modi di essere, di sentire, di esprimersi, assolutamente inconcepibili e imprevedibili venti anni fa...⁶⁵.

⁵⁹ Ivi, p. 318-319.

⁶⁰ Ivi, p. 333.

⁶¹ Ivi, p. 331.

⁶² S. COMMODO, *Apertura dei lavori*, in *Atti dell'incontro di studio su Augusto Del Noce*, cit., p. 6.

⁶³ L. DEL POZZO, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, ilibridelBorghese, Roma 2019, p. 80.

⁶⁴ «L'esito dell'eurocomunismo non può essere che quello di trasformare il comunismo in una componente della società borghese ormai completamente sconsacrata» (A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 334).

⁶⁵ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 314.

Constatava poi che la *società opulenta* disinnescava la “molla dialettica” della rivoluzione sgretolando l’identità di classe e portando “al massimo l’alienazione”, ossia «la *disumanizzazione* reciproca del rapporto di alterità». «Da ognuno dei soggetti l’altro è sentito come alienus, estraneo, separato, cioè come non unificato nella devozione a un comune (...) valore», sosteneva. L’individualismo borghese aveva, quindi, la meglio sul collettivismo socialista, il consumismo sul comunismo, il benessere con le sue comodità sulla lotta rivoluzionaria con le sue asprezze. Ma l’altro era percepito sempre più come strumento o, nel caso negativo, come ostacolo da rimuovere. «La società – scriveva ancora – a rigore non è più tale perché la molteplicità non è unificata: si ha una società senza senso e senza valore, perché è scomparsa l’idea normativa, e la prospettiva utopica, della città di Dio»⁶⁶.

Ne originava una società libertaria, permissiva e gaudente, che sollevava con la sua insostenibile leggerezza l’individuo da ogni responsabilità e sacrificio. Gli suscitava mille bisogni artificiali per blandirlo con le sue ammiccanti pubblicità e i suoi facili consumi. Quindi, ispirandosi a Reich più che a Marcuse, liberalizzava il commercio come il sesso.

Suo esito finale era non tanto il nichilismo che, nascendo dalla crisi delle ideologie (comunismo, come liberalismo), dichiarava nullo ogni valore, quanto il consumismo che annientava ogni valore nel consumo, con la trasformazione di tutto in merce con un prezzo, la brutta società del *benessere*. Il *benessere* è ciò che resta del materialismo marxista, una volta che questo sia rimasto orfano di ogni prospettiva palinogenetica.

La dimensione economicista era elevata, coerentemente con la visione materialistica della storia, a struttura fondante. Ma l’unico valore che residuava era l’efficienza. In questa si realizzava non solo la coincidenza di reificazione e mistificazione⁶⁷, ma anche il massimo rafforzamento dello spirito borghese utilitarista e pragmatista, sotto il manto dell’ideologia progressista.

Con l’ideologia progressista si raggiungeva «il punto estremo della modernizzazione e della secolarizzazione»⁶⁸, dando il bando alla domanda metafisica e alla trascendenza. Il progresso non sarebbe passato per una rivoluzione (l’aspetto mistico o religioso del marxismo), ma si sarebbe realizzato positivamente col progredire della scienza e della tecnica. Talché il discrimine tra cultura progressista e cultura reazionaria si poteva rinvenire nella «sostituzione dei criteri del progressivo e del reazionario a quelli del vero e del falso»⁶⁹.

⁶⁶ Ivi, p. 314-315.

⁶⁷ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 231.

⁶⁸ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 339.

⁶⁹ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 191.

La società tecnocratica avrebbe quindi accolto l'ateismo marxista nella consacrazione alla scienza moderna e al mito del progresso⁷⁰. Ma la sua irreligiosità si sarebbe evidenziata non solo, e tanto, nel dichiarare inesistente ed inconsistente il problema di Dio, quanto nel declinare le aspirazioni verso un mondo più giusto ed equo.

b) la critica

La critica fondamentale che Del Noce muove alla *società opulenta* è di essere latrice di un *totalitarismo mascherato*, caratterizzato dalla "lotta contro l'etica repressiva, in nome della libertà istintuale", dall'affermazione della caduta di ogni valore assoluto, dall'intolleranza in nome della tolleranza, dalla negazione della differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale, e correlativamente dall'immoralismo⁷¹.

È qui che confluisce anche la *transizione* gramsciana, finendo, «nel passaggio dalla vecchia alla nuova forma di capitalismo», per essere assorbita «nel conservatorismo presente caratterizzato dalla ricerca dell'eliminazione della possibilità che la mentalità strumentalistica (...) venga rimessa in discussione»⁷². Quindi, con chiarezza Del Noce notava che il *neouilluminismo* si esprimeva:

nelle consuete equazioni di progressismo, filosofia militante, politica della cultura, rinnovamento radicale attraverso la scienza, liberazione dai pregiudizi, demitizzazione, secolarizzazione, eccetera, e sostituendo di fatto come equivalenti moderni ai criteri del vero e del falso, del bene e del male, quelli del progressivo e del reazionario..⁷³

Il *conservatorismo presente* coincide precisamente con l'apparenza del massimo del mutamento, nonostante che l'evoluzione dello strumento tecnico-scientifico sembri portare ad una trasformazione «incessante dei modi di sentire e di pensare»⁷⁴. La pretesa novità di una rivoluzione «che si presentava ulteriore a quella marxista» si risolveva infatti «in un processo, portato sino alle conseguenze estreme, di dissoluzione». L'utopia del nuovo illuminismo si concludeva nella «soppressione, attraverso la scienza, dell'ascesi morale», nella convinzione che solo dall'abolizione degli aspetti "repressivi" della morale, sino alla cancellazione dell'idea stessa di morale, sarebbe venuta la conciliazione dell'uomo con la natura⁷⁵.

⁷⁰ Ivi, p. 249.

⁷¹ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 53-54.

⁷² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 325.

⁷³ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 24.

⁷⁴ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 325.

⁷⁵ Ivi, p. 25-26.

Ma la scomparsa del problema della verità, della bontà e di qualsiasi ideale o valore soprasensibile porta, alla fine, alla degradazione delle relazioni sociali, laddove prioritario diviene il soddisfacimento dei bisogni sensibili individuali. Quindi, il libertarismo individualista che ne derivava era altra cosa anche dal liberalismo classico, in cui l'istanza libertaria era eticamente accomunante e marcatamente ideale.

Né, tantomeno, ne risultava sconfitto il totalitarismo nel suo nocciolo duro. Del Noce notava infatti che la contestazione estesa alla morale aveva finito per ingenerare «un nuovo totalitarismo, del tutto diverso dallo stalinismo e dall'hitlerismo, e tuttavia ancora più grave: all'insegna dello scientismo, dell'erotismo, e della teologia della secolarizzazione, come aspetti di una stessa realtà, caratterizzata dalla negazione più assoluta della tradizione»⁷⁶.

E qui tornano preziose alcune analisi di Pellicani, il quale così scriveva:

Totalitaria è quella politica che rivendica una giurisdizione potestativa e normativa senza limiti. E può legittimamente farlo in quanto essa percepisce se stessa come prassi finalizzata al conseguimento della “salvezza collettiva”. Il che la pone automaticamente nella posizione di erede e di antagonista storica delle religioni positive.⁷⁷ Senza “pretesa soteriologica”, non c'è totalitarismo, perché esso ha di mira la coscienza, non tanto il mero consenso ad una politica. Totalitaria è, quindi, quella politica che vuole prendersi l'anima per togliere a Dio ciò che è di Dio, quella pretesa che attenta alla libertà più preziosa: quella interiore. Del che si trova riscontro in alcune riflessioni dei *Quaderni dal carcere* di Gramsci:

Una politica totalitaria tende: 1) a ottenere che i membri di un determinato partito trovino in quel solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni culturali estranee; 2) a distruggere tutte le organizzazioni o a incorporarle in un sistema in cui il partito sia il solo regolatore.⁷⁸ Il partito è come un “moderno Principe”. «Il Principe – scriveva ancora Gramsci – prende il posto, nelle coscienze, della divinità e dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume»⁷⁹.

Quindi, il totalitarismo può anche mimetizzarsi nelle forme della “società aperta”, democratica, inclusiva, ma resta tanto più pericoloso nel momento in

⁷⁶ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 242.

⁷⁷ L. PELLICANI, *Rivoluzione e totalitarismo*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2004, p. 28-29. «Da ciò deriva che il totalitarismo non va confuso con il dispotismo, né con la dittatura militare o monopartitica. Queste forme di dominio si contentano di ottenere l'obbedienza passiva dei sudditi, mentre il totalitarismo esige la loro partecipazione entusiastica alla edificazione dell'Ordine Nuovo. Inoltre, il totalitarismo, proprio perché è animato da un progetto soteriologico, aspira a trasformare le coscienze e a sconvolgere l'esistente per riportarlo a vita nuova» (*ibidem*).

⁷⁸ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 800.

⁷⁹ *Ivi*, p. 1561.

cui vuole prendersi le persone nella loro libertà e nella loro dignità. E Del Noce avvertiva tanto più urgente tale pericolo nel passaggio dal totalitarismo aperto e duro del comunismo a quello sinuoso e quasi mellifluido della società opulenta. «Il momento storico attuale è quello in cui le eresie e le utopie si sono date convegno, chiamando la scienza alla funzione di legittimarle», affermava⁸⁰.

La società opulenta e relativista si rivelava tutt'altro che libera e aperta, per quanto si proclamasse ostentatamente tale. Anzi, prospettava un nuovo totalitarismo *morbido*, tecnocratico, pansessualista e relativista, che si travestiva di permissivismo ed era tanto più insidioso e pervasivo, in quanto mascherava l'intolleranza col rispetto formale della democrazia⁸¹. In presa diretta osservava:

«Vi è nella società del benessere una contraddizione palese tra l'umanitarismo teoricamente professato e lo spirito di disumanizzazione praticamente attuato, nella misura in cui diminuiscono [...] le riserve dei valori tradizionali. Un'altra contraddizione, poi, è dato ritrovare nel contrasto stridente tra una tolleranza apparente ed un totalitarismo reale, in quanto una società così configurata non può più ammettere autonomia di sovrastrutture culturali, religiose e politiche»⁸².

Sviluppi

a) Nel saggio *Il suicidio della rivoluzione* Del Noce ha presagito la fine del *comunismo* indicando che sarebbe stata la prassi, su cui esso aveva rimesso l'onere della prova della sua verità, a sbugiardarlo. La caduta del Muro di Berlino e la fine dell'URSS hanno confermato la sua previsione⁸³.

Ma è stata al tempo stesso la rivincita di Vico e, in particolare, della sua teoria della "eterogenesi dei fini", in quanto si è verificato il rovesciamento delle intenzioni umane. La proposta della libertà per tutti si è infatti rovesciata nel regime della massima oppressione⁸⁴.

Tuttavia, la dissoluzione del marxismo non ha comportato la sconfitta di tutte le sue tesi, sopravvivendo la sua dialettica negativa, seppure deprivata di ogni promessa di liberazione finale. Si sono conservate le sue riduzioni nei riguardi dell'uomo, della metafisica e della religione⁸⁵. Così pure è sopravvissuta la limitazione del pensiero a pura attività materiale e del problema della verità a problema

⁸⁰ A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, in *La crisi della società permissiva*, Edizioni Ares, Milano 1972, p. 113.

⁸¹ «...il pericolo totalitario si possa ripresentare oggi sotto una forma nuova, più pericolosa perché non si dà come tale?» (A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 273, 306).

⁸² A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 16-17.

⁸³ R. DE MATTEI, *La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, cit., p. 70.

⁸⁴ S. COMMODO, *Apertura dei lavori*, in *Atti sull'incontro di studio su Augusto Del Noce*, cit., p. 10.

⁸⁵ Cfr. O. MADUELL CREUSS, *La crítica de la sociedad opulenta en Augusto Del Noce*, Thesis ad Doctoratum in Philosophia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000, p. 56-83.

pratico legato al risultato. Pertanto, continuano ad essere dichiarati superati verità metafisiche e i valori morali, comprese le istanze sovraindividuali e collettive.

È sopravvissuta ancora l'antropologia marxista «al punto che la società contemporanea è allo stesso tempo capitalista a livello economico [...] e marxista a livello culturale»⁸⁶.

Nel frattempo, gli intellettuali post-marxisti si sono trasformati, come aveva previsto Del Noce, in funzionari dell'industria culturale, dipendenti «da una classe di potere che ha bisogno così dell'intellettuale dissacratore [...] come dell'esperto aziendale». Tuttavia, a loro, non potendo parlare né «in nome di un socialismo utopistico» né di un socialismo scientifico («dato l'abbandono dell'aspetto materialistico-economicistico, oggettivistico, del marxismo»), non è rimasto che parlare «semplicemente in nome della storia come processo di auto-trascendimento»⁸⁷. Quindi, sono finiti per essere meri liquidatori fallimentari di civiltà, funzionari del nichilismo che, dopo aver corrosa «le vecchie fedi, dal cattolicesimo alla religione della libertà», non possono sostituirle con niente⁸⁸.

In questo vuoto è accaduto, proprio come prevedeva Del Noce, che «la totale reificazione a cui porta il carattere mercantile» è finita per coincidere «con l'avidità di possesso degli oggetti (e degli altri ridotti a oggetto), portato al limite estremo; dunque con l'assoluto dominio della violenza»⁸⁹. Talché si è realizzata la «conciliazione del massimo dell'oppressività con l'aumento del benessere»⁹⁰.

Inesorabile è proceduta anche la degradazione delle relazioni intersoggettive, le quali ormai rispondono (culturalmente parlando) prioritariamente al soddisfacimento di bisogni materiali. Talché l'esito del processo che ha portato dal *suicidio della rivoluzione* alla *società opulenta* si è rivelato il nichilismo, non solo e tanto quello intellettuale implicante la caduta di tutti i valori, ma quello *volgare* di cui è espressione il consumismo con la sua riduzione di tutto a merce acquistabile.

Del Noce ha intravisto pure nell'ideologia progressista, che andava soppiantando quella marxista, un totalitarismo ancora più insidioso, perché camuffante la disumanizzazione con l'umanitarismo. Il progressismo assumeva il marxismo interpretandolo in una maniera in largo senso scienziata, tale cioè «da permettere l'alleanza con psicanalisi, strutturalismo, ecc. (...)». Quindi, lo nettava di ogni attesa ideale e ne faceva al contempo «la linea divisoria tra la cultura *entro cui* un dibattito ideale è possibile, e quella che deve esser totalmente abbandonata»⁹¹.

⁸⁶ L. DEL POZZO, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, cit., p. 11.

⁸⁷ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 189-190.

⁸⁸ Ivi, p. 331.

⁸⁹ A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, cit., p. 213.

⁹⁰ Ivi, p. 246.

⁹¹ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 242.

Parallelamente, a livello morale e politico, “la scomparsa dell’idea di autorità” rimane a tutt’oggi il «carattere precipuo della crisi presente»⁹². Si è prescritta all’opposto la «illuministica emancipazione dalle autorità e dalle tradizioni», che prescrive la «lotta contro l’etica repressiva, in nome della libertà istintuale» fino ad arrivare alla negazione della differenza qualitativa tra l’uomo e l’animale e, correlativamente, all’immoralismo⁹³. Conseguentemente è andato imponendosi un libertinismo di massa in cui all’ascesa a Dio si è sostituita «l’idea della conquista del mondo, ovvero l’affermazione del diritto che il singolo soggetto ha sul mondo. Diritto che non ha limiti...»⁹⁴.

Cosicché, nella vittoria del materialismo adialettico del consumismo, e sulle macerie del pensiero rivoluzionario, l’unica autorità che è sembrata sopravvivere è stata quella della tecnologia con il suo efficientismo e il suo avvenirismo. «L’Occidente ha trovato un’altra forma di risposta alla sfida comunista, la società tecnologica» – scriveva Del Noce in *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*⁹⁵.

b) Ma c’è una criticità più profonda legata alla visione della storia come “processo irreversibile”, che fa da sfondo tanto al marxismo quanto al progressismo post-marxista. Circa questa Del Noce intuiva che una critica efficace non poteva essere mossa se non a partire dal «significato assiologico conferito all’idea di “modernità”»⁹⁶.

Tale visione che aveva prodotto l’illusione del progresso necessario, tragicamente smentita sul piano etico-politico dalle tragedie delle guerre mondiali, dalle violenze dei totalitarismi e dai genocidi di interi popoli, ora si riversava in un processo autodistruttivo. In nome della storia come processo di auto-trascendimento ora si addiveniva ad un illuminismo senza diritto naturale, ad una “rivoluzione per erosione” fino alla dissoluzione, alla «negazione più radicale di ogni traccia di valori assoluti, permanenti, metastorici»⁹⁷.

S’imponeva, quindi, al posto del messianismo marxista, un *millenarismo negativistico*, che procedeva «di negazione in negazione, in un’attitudine soltanto sconsacrante per accomodarsi poi con la realtà esistente», per quel che ne restava⁹⁸. Esso prosaicamente si traduceva nella riduzione di ogni idea a strumento di

⁹² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 276.

⁹³ A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, cit., p. 53-54.

⁹⁴ A. DEL NOCE, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in idem, *I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, Leonardo, Milano 1994, p. 129. Confronta R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, cit., p. 212-213.

⁹⁵ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 209-210.

⁹⁶ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 48.

⁹⁷ Ivi, p. 189-190.

⁹⁸ Ivi, p. 219.

potere⁹⁹ fino a trasformare il comunismo stesso «in una componente della società borghese ormai completamente sconsacrata...»¹⁰⁰.

Ma Del Noce aveva capito che, se il progresso è l'architrave su cui poggia l'intera narrazione, «l'unico criterio di valore, per qualsiasi affermazione, è rappresentato dalla forza con cui viene negato qualsiasi principio che appartenga alla tradizione». Anzi, il segno stesso della civiltà «viene visto nell'assenza di "scandalo morale"» per la negazione della tradizione¹⁰¹. Cosicché il mito del progresso, che su quel pregiudizio si erige, portava a pensare che «l'uomo separato dalla dimensione del passato e insieme dalla tensione verso il futuro dovrebbe adeguarsi, per essere "nuovo", a un mondo che è in continuo acceleratissimo movimento, senza tuttavia interiore cambiamento»¹⁰².

Ora, il *postmoderno* che come categoria storica è stato elaborato alla fine degli anni '70 indica proprio la crisi di quella proiezione per il venir meno della meta. Al mondo ideologico che ha fanaticamente chiaro l'obiettivo subentra infatti un mondo senza destinazione finale, in cui il movimento è puramente per inerzia, ma non più valoriale. Quindi, non solo la tradizione, ma anche l'illusione viene meno e con essa quel millenarismo che aveva permeato in profondità le attese rivoluzionarie nella convinzione che alla fine l'alienazione sarebbe stata vinta e si sarebbe realizzata la giustizia per tutti.

Tuttavia, oggi, a distanza di mezzo secolo, appare evidente che, lungi dall'emanciparsi dai vincoli di autorità, l'uomo del *post-* resta asservito all'universale senza volto nella forma del digitale e, in prospettiva, dell'intelligenza artificiale. Cosicché, oggi come allora, «resta solo l'impersonale, anonimo sviluppo»¹⁰³, un combinato disposto di relativismo, edonismo pratico, materialismo spicciolo e disperato immanentismo. E l'unico valore che regge nel rifiuto espresso dei valori tradizionali è l'economico nelle sue varie diramazioni e manifestazioni. Il *politicamente corretto*, che su questa nuova indigenza si costituisce, diventa una nuova inquisizione, laicista ed intollerante.

⁹⁹ Ivi, p. 191.

¹⁰⁰ Ivi, p. 333-334.

¹⁰¹ A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 207.

¹⁰² Ivi, p. 207-208. DEL NOCE individua una contraddizione fra il realismo del potere e la rivoluzione sulla base della predilezione del presente o del culto dell'avvenire: «Quando in seno alla classe dirigente si verifica il fenomeno – inevitabile in un periodo di forzato e necessario arresto della tensione rivoluzionaria – per cui soltanto le volpi sono chiamate a farne parte, mentre i leoni sono respinti (la vittoria di Stalin su Trotzki), diventa inevitabile il predominio dell'istinto delle combinazioni, per cui la classe governante guarda al presente e si cura meno dell'avvenire: il cosiddetto realismo staliniano e poststaliniano» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 174).

¹⁰³ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 328.

Si delinea conseguentemente un'*incredulità* verso l'uomo e verso i suoi progetti teorici e pratici di mutare il corso degli eventi, redimendo la storia dalla sua pena, che si sparge nella morale, nella politica, nelle istituzioni, nella storiografia.

Ne viene una società che, prendendo a prestito le parole di F. Rodano, possiamo definire degli "uomini vuoti", una sorta di zombies sociali:

esseri senza più fini, senza più valori, senza nemmeno il richiamo, la spinta alla salvezza, della sofferenza materiale; esseri che possono sentirsi vivi solo nelle furie astratte del sesso o nei sussulti subitanei e imprevedibili, negli sfoghi, di una sporadica e fatua anarchia.¹⁰⁴

Ma l'*incredulità* investe anche *l'altro uomo*, ossia la capacità di relazione con gli altri, perché, come Del Noce aveva presagito, nell'agonismo e nell'attivismo della *società opulenta*, «l'altro si riduce a un fascio di bisogni che devono essere soddisfatti, o meglio che devono essere artificialmente moltiplicati, perché il soggetto possa affermarsi; e questa assenza di una comunicazione in valori universali fa sì che il soggetto non possa sentirsi tale che nell'esasperata ricerca individuale del superfluo»¹⁰⁵.

Pertanto, oggi che prende corpo «il progetto di totale decostruzione della natura umana e delle sue leggi» e che si profila «il passaggio dalla società permissiva a quella *post-umana*»¹⁰⁶ è davvero «il momento della possibilità della scomparsa morale dell'uomo, della sua involuzione nell'animalità»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ F. RODANO, *Il processo di formazione della "società opulenta"*, in Rivista trimestrale n. 2/1962, p. 324.

¹⁰⁵ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 319.

¹⁰⁶ R. DE MATTEI, *La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, cit., p. 82.

¹⁰⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 177.

DANIEL JOSÉ GALLEGO MORALES¹MIGUEL ÁNGEL ALONSO NEIRA²ALBERTO ROMERO ANIA³

The Rate of Interest in Knut Wicksell

An Intermediate Position between Classical and Keynesian Thought

1. Introduction

For much of the late nineteenth and early twentieth centuries, Knut Wicksell (1851-1926) distinguished himself by articulating how interest rates, shaped by both real and monetary factors, influence price-level dynamics. Born in Sweden and initially trained in mathematics and astronomy, Wicksell transitioned to economics to address pressing social and political issues. His background in quantitative reasoning guided the precision of his economic writings, making him a key figure whose influence resonates with both classical and Keynesian strands of thought.

This article focuses on Wicksell's theory of the rate of interest, emphasising three central constructs:

1. The natural rate of interest, anchored in real variables (capital productivity, time, and preferences).
2. The market rate, determined by financial institutions and monetary policies, and often called the bank rate.
3. The neutral rate, attained when the market and natural rates converge, leading to price-level stability.

Wicksell argued that persistent misalignment between the natural and market rates leads to a cumulative process, whereby prices either rise or fall continuously. This represents a departure from one-off price shocks proposed in simpler versions of the quantity theory of money. In so doing, he laid groundwork for later

¹ Professor and predoctoral researcher at the Department of Applied Economics I. Universidad Rey Juan Carlos. danieljose.gallego@urjc.es ORCID: 0000-0001-8043-2513

² PhD. in Economics and Associate Professor in the Department of Applied Economics I. Universidad Rey Juan Carlos. miguelangel.alonso@urjc.es. ORCID: 0000-0002-6778-3594

³ PhD. in Economics and Associate Professor in the Department of Applied Economics I. Universidad Rey Juan Carlos. alberto.romero@urjc.es ORCID: 0000-0001-7865-9372

macroeconomic theories that highlighted the endogeneity of money, the importance of credit creation, and the role of central banks in guiding interest rates.

The subsequent sections present a systematic analysis of Wicksell's position. Section 2 surveys Wicksell's life trajectory and intellectual influences, especially noting how authors like Böhm-Bawerk informed his understanding of capital. Section 3 considers Wicksell's broader body of work, including his forays into public finance and the significance of a progressive tax system, which shaped his overall approach to economic policy. Section 4 provides a detailed examination of Wicksell's monetary theory and how he defined the natural, market, and neutral rates of interest. Section 5 probes how these concepts influenced, and were in turn influenced by, classical, Austrian, and Keynesian lines of thought. Finally, Section 6 draws conclusions on Wicksell's lasting relevance for contemporary economic debates, especially regarding the role of central banks and interest-rate targeting.

2. Literature review

Following the outline proposed by Professor José Ramón Álvarez-Rendueles in Wicksell (2015), one can divide the study of Wicksell's work into value theory, public finance, money, prices, and monetary theory. Although Knut Wicksell published four books, the medium through which he most actively participated in academic economics and addressed the social issues that concerned him comprised the approximately nine hundred articles he authored in Swedish, German, and English.

It is essential to recognise, when examining Wicksell's work, that his initial focus centred on the model that classical authors had been constructing. In this regard, Adam Smith, David Ricardo, and John Stuart Mill were the primary references for the Swedish economist at the start of his career; thus, he already possessed the theoretical arsenal needed to witness first-hand the marginalist revolution ushered in by Jevons, Menger, and Walras (Blaug, 1997). It was at this juncture that Wicksell began to embrace the idea that the evolution of economic theory in this direction was correct. Consequently, he delivered four lectures in Swedish—*Värde, Kapital och Inkomst enligt den moderna ekonomiska teorin* (Stockholm)—which were later translated and became part of the opening of his 1893 work, *Über Wert, Kapital und Rent*. In this book, one finds some of the earliest evidence of Böhm-Bawerk's influence on Wicksell, since the latter draws on the Austrian's capital theory, as well as on Walras's general-equilibrium theory, incorporating a mathematical dimension and offering an initial formulation of value theory. Ultimately, this formulation of value would serve as a central axis in his *Lectures on Political Economy* (1934), occupying the first section of the first volume.

Wicksell's treatment of these issues is notably thorough. He puts forward a starting hypothesis that goods exist in given quantities for a specific consumption period, and his objective is to "describe the origin of market prices" (Wicksell, 2015). While he does indeed draw partially on Smith's contribution—where the distinction arises between a market price and a natural price (Laidler, 1981)—he adds that, in the long run, and provided these assumptions hold, there would exist an equilibrium price at which what is produced precisely matches what is consumed.

We also observe that Wicksell incorporates Böhm-Bawerk's capital theory to develop a theory of distribution in marginal-productivity terms. The Swedish economist notes, "It was only when Böhm-Bawerk published his major work that we finally had a theory of the nature and functions of capital, of the origin and the determination of interest, which, in clarity and exhaustive presentation, satisfies even the most demanding taste" (Wicksell, 2015, p. 157-158). From there, he examines Böhm-Bawerk's contributions and offers additional observations, starting with the concept of the marginal productivity of capital and culminating in a fascinating section entitled "Note on Böhm-Bawerk's Theory of Interest."

Turning to public finance, one finds Wicksell's most significant interventions in this field in his *Finanztheoretischen Untersuchungen nebst Darstellung und Kritik des Steuerwesens Schwedens* (1896), composed at a time when public finance was beginning to gain recognition as a discrete branch of economic studies. The first part of this work deals with tax incidence, and, as mentioned earlier, forms part of a publication for which Wicksell employed a pseudonym to forestall potential legal repercussions (Gårdlund, 1996). Here, he advocates progressive taxation to counteract inequalities in income distribution, minimising the burden on labour income by instituting a minimum tax-exempt threshold.

Furthermore, this initial focus led to his 1895 piece, "Zur Lehre von der Steuer Incidenz," which would constitute the first part of the same treatise. Building upon it, he delivered a series of lectures designed to elaborate his theory of tax incidence. In this research, Wicksell sets out to resolve the issue—largely unexplored within public-finance theory—of tax progressivity, highlighting how various authors overlooked what he viewed as Marshall's crucial contribution in chapters IX to XV of *Principles of Economics* (1890), where Marshall places the study of fiscal incidence under the broader framework of price theory.

On the other hand, the second component of Wicksell's contributions to public-finance theory is reflected in his text "A New Principle of Just Taxation," wherein he challenges what had thus far been an exclusively classical approach. He calls for a methodological shift that would guarantee a form of taxation consistent with the principles he began to develop in his previous work. Although

this text attracted attention rather late—given that it was not translated into English until 1958—it has become the most studied element of his writings on taxation. In line with the marginalist ideas spreading in academic circles in the late nineteenth century, Wicksell advocates incorporating these principles into fiscal policy. Specifically, he emphasises that the State should oversee taxation in accordance with the principle of marginal utility, ensuring that tax burdens mirror the marginal benefit received by citizens. Moreover, he stresses how important it is for taxpayers to be fully aware that their tax contributions fund specific public goods and services, fostering greater transparency and acceptance of the fiscal system.

It is likewise crucial to note that Wicksell was among the first to point out a fundamental methodological flaw in the orthodox perspective of his era, by effectively merging positive and normative approaches. This allowed him to formulate critiques rooted in empirical data alongside tangible proposals for reform. In his analyses, Wicksell criticised contemporary economists for failing to realise that collective decisions—particularly those pertaining to the public sector—did not originate with a “benevolent despot,” but rather emerged from a complex and negotiated political process (Wicksell, 2015).

Wicksell’s institutional reform proposals centred on enhancing the structures charged with fiscal decision-making, notably institutions linked to public choice. One of his most unorthodox ideas was the suggestion to adopt a unanimity rule as a core normative principle to guarantee both efficiency and equity in the public sector’s decisions. Although much of his writing had a normative, reform-oriented bent, he also laid foundations for further empirical investigation of political dynamics and collective decision-making frameworks, which later contributed to the rise of public choice theory, as evidenced in the references he cites.

Lastly, the Swedish economist’s insights on inheritance taxes are pertinent. In subsequent publications—some of which appear in the chapter titled “The Inheritance Tax” in Bo Sandelin’s volume on Wicksell (Sandelin, 1997)—he sets out the grounds for levying duties on inheritances and donations, including the possibility that such taxation might be confiscatory for major beneficiaries of inheritances (as well as for significant “monopoly” or “speculative” gains). In his view, the State could use those funds to finance public expenditure aimed at supporting youth development nationwide—for instance, public projects, investment in education, or entrepreneurship aid—on the condition that such assistance would be repaid at the end of recipients’ lives.

Having completed this overview of public finance in Wicksell’s work, the following section addresses his monetary theory in general terms and his interest-rate theory in particular.

Although Wicksell achieved lasting fame for his interest-rate and monetary theories, his early writings illustrate a gradual progression towards these areas:

- *Über Wert, Kapital und Rent* (1893): In this text, Wicksell examines value and capital from a marginalist perspective, taking inspiration from Jevons and Menger. He studies how capital, once it is integrated into time-based decision-making, can shed light on both rent and interest. These early insights foreshadowed his later prominence in interest-rate theory.
- *Finanztheoretischen Untersuchungen* (1896): Moving from value theory to public finance, Wicksell endorses progressive taxation to combat social inequality and advocates educating taxpayers on the public goods that their contributions fund. While this work does not focus directly on interest rates, it demonstrates the weight of institutions and policy in shaping economic results.
- *Interest and Prices* (1898): Frequently deemed his crowning achievement in monetary economics, it is here that Wicksell introduces the distinction between the natural rate of interest (determined by real factors) and the market rate (governed by credit conditions). His emphasis on cumulative price fluctuations brought about by rate mismatches was especially pivotal, pointing to the importance of endogenously driven inflation or deflation when the market rate diverges from the natural rate.
- *Lectures on Political Economy* (1901-1906): Published in several volumes, these lectures unify Wicksell's earlier discussions of value, capital, and money into a coherent theoretical framework. They feature more mathematically rigorous analyses of interest and distribution, enriched by the insights of Eugen von Böhm-Bawerk on capital productivity and its valuation over time.

In 1895, Wicksell began attributing a more prominent role to the quantity theory of money, which he had not previously explored in such depth. Owing to the theory's central status in the history of economic thought—and to its impact on most of the authors under review here—it seems appropriate to offer a brief introduction in the paragraphs that follow.

The quantity theory of money is a quintessentially classical approach that posits a direct relationship between the money supply in circulation and the price level in an economy (Fillieule, 2019). In its most rudimentary form, it asserts that an increase in the money supply leads to a proportional rise in prices, assuming all other factors remain constant. Consequently, it presupposes that money is neutral, irrespective of the time horizon, and it has remained a cornerstone of monetary analysis since the sixteenth century.

However, the most significant division is arguably the one presented by Axel Leijonhufvud in “The Wicksell Connection: Variations on a Theme” (Leijonhufvud, 1979). According to Leijonhufvud, Wicksell’s legacy gave rise to three distinct “macroeconomic” currents—namely the Swedish school (represented by Cassel and Lindahl), Keynes (particularly in his *Treatise*), and the Austrian school. Meanwhile, alongside these developments stemming from Wicksell, there remained the monetary branch, typified by Fisher’s analyses (Blanchard, 2006; Blanchard, 2000).

Once this literature review has been completed, we may turn to the results section regarding the various interest-rate concepts that emerge from Wicksell’s work.

Results

From this point onwards, Wicksell’s theory centres on the concepts of the natural interest rate, the market (bank) interest rate, and the cumulative process. Before proceeding to examine and define these terms, it is helpful to clarify how Wicksell differs from an economist such as Fisher, and how he attempts to re-frame the quantity theory of money. Wicksell argues that there is a sort of void in that theory that he intends to address (Lindahl, 1956). Accordingly, banks hold the power to manipulate the market rate of interest, taking into account the money they can lend—though not tied to an interest rate that they cannot accurately pinpoint, namely the natural rate of interest. Thus, given some natural interest rate, banks may set different levels for the market rate, depending on their solvency.

From there, the key question is to determine why banks would wish to approximate, as closely as possible, an interest rate they do know to one they do not—and indeed cannot—know precisely. This factor, according to Wicksell, is the general price level. Consequently, his theory of the “natural interest” or “natural rate of interest” (Wicksell, 2000) emerged as one of his most prominent contributions.

Essentially derived from Böhm-Bawerk, this natural-interest theory evolved into two principal variants: one more fragile, and another more robust, which Wicksell developed with the assistance of his Swedish School colleagues. On one hand, the natural rate of interest is found under “given technology and factor endowments,” meaning it does not depend on monetary factors but rather on real conditions, such as the supply of real capital. Through this definition, Wicksell introduces the notion of a cumulative process, indicating that there would be a continuous price movement whenever a discrepancy exists between the two interest rates he defines. Prices rise if the bank (market) rate is lower than the

natural rate, and fall if the bank rate is higher than the natural rate. In Wicksell's own words, before examining *Interest and Prices*, one can read in his later work:

“[...] the fact that, for one reason or another, the interest on borrowed funds is above or below the level that would normally prevail at that moment for the real rate must, for its entire duration, give rise to a progressive increase or decrease in prices. During this process, the means of circulation adapts to modified demand, not by an increase or reduction in the volume of money (gold), but through an increase or decrease in the (physical or virtual) velocity of money via credit.” (Wicksell, 2015, p. 481)

Yet, even Wicksell's colleague Lindahl (1956) notes that this theory has a limited scope for the same reason that the quantity theory of money was criticised—namely, its static nature. This shortcoming arises because it can lead to a circular reasoning in which the “equilibrium” of matching the natural and bank rates might be disrupted by a shift in the cumulative price process if that equality does not hold. Nevertheless, Wicksell's model does exhibit a dynamic element in that it highlights a divergence between the interest rates.

To resolve that limitation, Wicksell later presents a more specific definition of the natural interest rate, referring to it as the rate born of the coincidence between capital demand for loans and the supply of saving. He labels the lending rate that coincides with this natural rate the “normal” rate, which exerts a neutral effect on the general price level and does not produce an upward or downward cumulative process. “The rate of interest that perfectly matches the demand for capital and the supply of saving—which roughly corresponds to the return expected from newly created capital—will therefore be the real, normal or natural rate of interest” (Wicksell, 2015, p. 463).

Hence, the natural rate is consistent with a profitable production process and the real saving in an economy, as well as with conditions of price-level stability (P). As José Antonio de Aguirre notes in his commentary on *Interest and Prices*, certain intellectual precedents for this concept may have existed that Wicksell himself did not know.

Nevertheless, in his foundational work *Interest and Prices* (1898)—as hinted in the introduction—Wicksell fully develops the notion of a natural rate of interest. According to the Swedish economist himself:

“There is a certain rate of interest on loans which is neutral in relation to the price of goods and which tends neither to raise nor to lower them. It is the same rate of interest that would be determined by supply and demand if no use were made of money and if all loans were made in the form of real capital goods. It can be regarded as the current value of the natural rate of interest on capital.” (Wicksell, 2000, p. 153)

Another, less formal definition appears at the start of his work, where he writes:

“This natural rate is practically the same as the real business rate of interest. A more precise—though somewhat abstract—understanding of this criterion can be formed by envisaging it as the rate that would be determined if the supply and demand of real capital were transacted in kind, without the intervention of money.” (Wicksell, 2000, p. 11)

Thus, the economy features a non-monetary interest rate that would exist in a market devoid of monetary intervention. Alongside the general price level and the market rate, this serves as the hypothesis of his study: namely, whether, in a fractional-reserve system, if the natural rate and the market rate become equal, the general price level remains constant at zero inflation. Such a monetary rule—one to be adopted by the authorities charged with issuing money and setting interest rates—faces a significant difficulty, since economic agents cannot directly observe the natural rate of interest. Wicksell himself remarks:

“This does not mean that banks must genuinely ascertain the natural rate of interest before fixing their own rates. Such a task would, of course, be utterly impracticable and also entirely unnecessary, because the general price level offers conclusive evidence of whether the two rates coincide or diverge. The procedure would be as simple as this:” (Wicksell, 2000, p. 267)

He then states his monetary rule for price stability:

“While prices remain unchanged, banks should leave their interest rates as they are. If prices rise, they should raise their interest rates; if prices fall, they should lower them, and in this way the rate on money would remain from then on at its new level, until another price movement called for a further adjustment in one direction or the other.”

(Wicksell, 2000, p. 267)

For Wicksell’s monetary principle to carry the weight he accorded it, one must accept, first, the existence of the natural rate and, second, demonstrate that a gap between the two rates triggers a cumulative effect on prices, thus conferring a monetary-policy mechanism through which to stabilise the currency. In this text, Wicksell concentrates on substantiating the second part, while for the first, he relies heavily on Böhm-Bawerk. Although the concept of a natural rate is sometimes credited to Wicksell, he himself acknowledges that its origins can be traced back to the Austrian economist:

“Only after the real theory of capital was advanced by the genius of Jevons in his Theory of Political Economy and by Böhm-Bawerk in his celebrated Positive Theory of Capital did it become possible to analyse the phenomenon of capital and interest under the purely hypothetical assumption that these processes might

transpire without the intervention of money and credit, while clarifying the modifications necessitated by the advent of money.” (Wicksell, 2000, p. 12)

Although Wicksell also cites Jevons in this section, his work as a whole, and especially his *Lectures*, reveals that Böhm-Bawerk exerts the greater influence on him.

Before analysing Wicksell’s *Lectures* and precisely how the Austrian fundamentally and decisively shaped his work, one may follow the suggestion of José Antonio de Aguirre (in Wicksell, 2000) by examining how Wicksell “mathematised” Böhm-Bawerk’s relationship between wage rate, interest rate, and production duration, as presented in the chapter “Capital-Interest and Wages in the Stationary Economy” (Wicksell, 1954). De Aguirre labels this “the Böhm-Bawerk/Wicksell approach,” which helps illustrate the link between the two economists and clarifies that without Böhm-Bawerk, one cannot fully understand Wicksell.

The first assumption in the model is that a group of workers intends to carry out a production process which, after a certain period, yields a consumer good. Additionally, these workers must borrow at a predetermined rate of interest, and any capital goods they have employed become obsolete by the close of the production process. The proceeds from the sale of the final consumer good enable them to clear their debt for the borrowed capital plus interest. Finally, this model rests on the premise of a stationary economy, in which capital appears in the form of consumer goods renewed at the end of each production cycle, thereby launching a new production process.

The decision-making problem for the individual in the model is to maximise outcomes based on how long the production process lasts, recognising that a constant flow of borrowed capital in monetary form is available to purchase the consumer goods sustaining the workforce.

Wicksell points out that total production value and the average annual output per worker are known functions of the wage and the length of the production process (Wicksell, 1954, p. 121).

The Swedish economist’s mathematical explanation proceeds as follows:

$$s = t * l(1 + t * \frac{z}{2})$$

[1]

Where:

s is the value of the consumer good produced at the end of a production period.

t is the duration in years of the production process.

l is the annual wage per worker.

z is the given annual interest rate.

Thus, by dividing equation [1] by the duration of the production process in years (t), one obtains the average annual output per worker (p).

$$p = l \left(1 + t * \frac{z}{2} \right)$$

[2]

In this way, to determine the value of t that maximises the wage l , given the interest rate, we take the partial derivative of p with respect to t , so that:

$$\frac{dp}{dt} = l * \frac{z}{2}$$

[3]

These equations allow us to determine the average production period that maximises the wage, given a specific interest rate. Now, by incorporating the constant capital of the assumed stationary economy and a fixed number of workers to be employed, we arrive at the following equality:

$$K = A * l * \frac{t}{2}$$

[4]

Where:

K is the constant capital in the stationary economy.

A is the fixed number of workers to be employed.

Finally, by combining this equation with those previously introduced, one can express l , t , and z in terms of K and A :

$$p = l + t * \frac{dp}{dt}$$

[5]

Upon substituting into equation [5], we obtain:

$$K = \frac{A}{2} \left(tp - t^2 \frac{dp}{dt} \right)$$

[6]

Hence, wages, the interest rate, and the production period can be expressed in terms of capital and the number of workers to be employed—precisely what Böhm-Bawerk does in Böhm-Bawerk (1998). At this stage, before completing the analysis, we pause to emphasise two particularly significant remarks concerning this formulation and its implications.

First, as De Aguirre notes in the cited introduction, this represents the earliest aggregated formulation that would fit seamlessly into modern macroeconomics under the neoclassical model—specifically, the neoclassical theory of employment, interest, and wages. In a stationary economy, for each wage level there is a particular production period that is most advantageous, accompanied by a maximum interest rate.

Accordingly, there emerges a stationary equilibrium scenario in which all labour and capital are fully employed at that wage level, unless the conditions leading to that situation undergo change. Thus, if unemployment were to appear in this economy, it would indicate that wages are too high, triggering a downward adjustment, a shortening of the production period, and an increase in the rate of interest on capital, thereby restoring equilibrium. In contrast, if there is unused capital, the wage level is insufficiently high, which would prompt rising wages, a lengthening of the production period, and a lower interest rate. Consequently, wage flexibility occupies a pivotal position in this model for the full employment of labour and capital.

Second, the interest rate that balances the capital rate with the productivity of the furthest possible extension of roundabout production in equilibrium is Knut Wicksell's natural rate of interest, indicating that this concept is grounded in Böhm-Bawerk's capital theory. It also shows that the former cannot be understood independently of the latter. Moreover, at this juncture we find essential support in Schumpeter, who notes in a footnote:

“The real or natural rate of interest in Wicksell is the marginal productivity of (physical) capital (or, more precisely, the marginal productivity of Böhm-Bawerk's roundabout process). It therefore does not coincide with Keynes's marginal efficiency, which is identical to the marginal rate of return over cost (FISHER, *Theory of Interest*, p. 169) and denotes the marginal productivity of current investment.” (Schumpeter, 2015, p. 1213)

Here, we see the Böhm-Bawerk relationship that Wicksell translated into mathematical form—linking the real wage rate (l), the interest rate (z), and capital intensity expressed through the production period (t). This representation assumes a stationary economy operating under a neutral, constant money supply, meaning that it does not interfere with the real economy.

Thus, given an accumulated capital stock K and defining the variables as previously described, what appears on the right side of the diagram is a combination of wage rate and capital intensity for the production methods employed. For each point, the following holds:

$$l * t = \varepsilon \frac{K}{A}$$

[7]

- ε takes on a value between 0 and 1 for Wicksell, and 1/2 for Böhm-Bawerk.

To the right of the plotted hyperbola, K is not sufficiently large to cover the combinations of real wages and capital intensity; to the left, the opposite is true. Meanwhile, in the left-hand quadrant, one observes the relationship between the interest rate (z) and capital intensity, indicating that as the latter increases, so does the former—a pattern consistent with diminishing marginal productivity.

Hence, once the system has been outlined, we find that there is only one equilibrium **point** that simultaneously coordinates the real wage rate ($\bar{w}$), the interest rate ($\bar{r}$), and the capital intensity measured by the production period ($\bar{\lambda}$). Under the assumptions made at the outset, the interest rate ensuring these three factors align is the natural rate of interest.

This rate of interest is not immutable, as has been suggested throughout this section; rather, it is subject to three determinants that, according to Böhm-Bawerk, influence it in the following manner:

From this point on, the central focus of Wicksell's theory revolves around the concept of the natural rate of interest, the market rate of interest, and the cumulative process. Before examining and defining these elements, one must first identify how Wicksell differs from a figure like Fisher, and how the Swedish economist attempts to reframe the quantity theory of money.

Wicksell maintains that there is a gap in that theory which he intends to fill (Lindahl, 1956). Banks, he explains, hold the power to manipulate the market rate of interest, factoring in the money available for lending—rather than relying on an interest rate they cannot precisely know, namely the natural rate. Consequently, given a certain natural rate, banks can choose different levels for the market rate, depending on their own solvency. The question, then, is why banks should wish to align, as closely as possible, the rate they do know with one that, in truth, remains unobservable. Wicksell's answer lies in the general price level. In turn, his so-called “natural interest” or “natural rate of interest” (Wicksell, 2000) became one of his most notable contributions.

Drawing essentially on Böhm-Bawerk, Wicksell's natural-rate theory presents two general versions—one more fragile, the other more robust. He arrived at the latter with significant input from his colleagues in the Swedish School. On the one hand, the natural rate of interest emerges when “technology and factor endowment are given”—that is, a rate unaffected by monetary elements and founded on real circumstances, including the supply of real capital. By this definition, one can introduce the idea of a cumulative process, in which prices keep moving so long as there is a mismatch between the two interest rates he defines, rising if the bank rate is below the natural rate, and falling if it is above. As Wicksell notes, before proceeding with his analysis in *Interest and Prices*, one can see in his later writings:

“[...] the fact that, for one reason or another, the interest on borrowed funds remains above or below the level that would normally prevail at that moment for the real rate must, for as long as it persists, give rise to a progressive rise or fall in prices. During this period, the medium of exchange adapts to the altered demand, not through any expansion or contraction of the volume of money (gold),

but rather by increasing or decreasing the (physical or virtual) velocity of circulation of money through credit.” (Wicksell, 2015, p. 481)

Nonetheless, his colleague Lindahl (1956) observes that this theory has a limited scope for the same reason the quantity theory of money was criticised—its static nature. In such a framework, the supposed equilibrium between the natural and bank rates can be broken by price movements in the cumulative process when that equality does not hold. Still, the theory incorporates a dynamic strand insofar as it flags the divergence between rates.

To address this limitation, Wicksell offers a more specific definition of the natural rate, referring to it as the rate derived from matching the demand for loanable capital with the supply of savings. Furthermore, he labels the loan rate coinciding with this natural rate the normal interest rate, one that is neutral in its effect on the general price level, thus avoiding an upward or downward cumulative process:

“The rate of interest that ensures a perfect coincidence between capital demand and saving supply—corresponding roughly to the expected yield on newly created capital—will then be the real, normal, or natural rate. By its nature, it is variable. If the prospects of employing capital are more promising, demand will rise and, initially, outstrip supply; the interest rate then goes up, stimulating saving formation and, at the same time, discouraging businesses from borrowing further, until a new equilibrium point is reached with a slightly higher interest rate. In parallel, all else being equal (that is, absent other disturbances), an *ipso facto* equilibrium is achieved in the goods and services market, leaving wages and prices unchanged. At that point, total monetary revenues exceed the monetary value of the consumer goods produced during the year, but the income surplus—namely, what is saved and invested annually—does not prompt any demand for present goods; instead, it merely demands labour and land to put them into future production.” (Wicksell, 2015, p. 463-464)

Having traced in this work the main features of the natural rate in a non-stationary economy, one can see that there are distinctions between the natural rate in a stationary economy and the rate described by Wicksell for a non-stationary setting. As illustrated by the “Böhm-Bawerk/Wicksell model,” the natural rate arises from equating capital’s return with the productivity of the final possible extension of the roundabout production process, all within a stationary economy. Yet, as just outlined, Wicksell envisages a natural interest concept no longer confined to a stationary system—subject to expectations and possible elements that disturb monetary stability, especially given the volatility of that first factor.

Accordingly, we may label the natural rate in a stationary model the static natural rate, and the second, which incorporates expectations, the dynamic natural rate. We posit that Wicksell would have been more precise to integrate time preference as a key determinant of the dynamic natural rate—thus making it the factor differentiating the dynamic from the static framework—especially as this consideration might converge with his perspective on short-term fluctuations in expectations, which, in his view, do not vary wildly in the short run.

Conclusions

We have examined Knut Wicksell, his life, his corpus of work, and, most importantly, his principal contribution in relation to our research questions. Initially, we focused on his biography, observing that he was trained in mathematics and astronomy, a background that informed the analytical rigour of his subsequent economic work. His interest in social and political problems led him to delve into political economy, enabling him to become a forceful critic of nineteenth-century orthodox theories. This disposition, combined with his engagement with thinkers such as John Stuart Mill, Jevons, and Böhm-Bawerk, allowed him to establish a comprehensive theoretical framework, one marked by mathematical applications to economic analysis and a persistent concern for social justice.

Among the most significant facets of Wicksell's legacy is his approach to value theory and the introduction of marginal utility. Wicksell blends the classical ideas of Smith and Ricardo with the marginalist innovations of Walras, Jevons, and Menger. In his principal writings—such as *Über Wert, Kapital und Rent* (1893)—he crafted a theoretical synthesis that would form the bedrock of his later explorations into interest and prices, eventually cementing his scholarly renown.

In the sphere of public finance, we have found that Wicksell made contributions which later evolved further. He was a pioneering advocate for progressive taxation as a mechanism to tackle social inequality, grounding his arguments in the principle of marginal utility. This perspective marked a departure from classical views on taxation, as it insisted that tax burdens must correlate to the marginal benefit individuals obtain from public goods and services. In addition, he underscored the need for citizens to see the link between the taxes they pay and the services provided, thereby promoting greater transparency and acceptance of the tax regime.

Another of Wicksell's prominent contributions emerges from his critique of the orthodox stance on price formation and income distribution. By probing market equilibrium and exploring the public sector's effect on social optimisation, Wicksell pre-empted ideas that Keynesian economists would elaborate more fully. Notably, his proposal for state intervention to remedy market failures

was among the earliest attempts to show that Pareto efficiency did not necessarily ensure equity among the parties involved.

At the close of this section, we note Wicksell's critique of inheritance structures, calling for a vigorous inheritance tax to thwart wealth concentration and invest in public ventures fostering economic development, education, and entrepreneurship. On the one hand, this demonstrates his conviction in social justice; on the other, it reveals his trust in the active role of the State in redistributing wealth.

His influence on monetary and interest-rate theory forms a core part of this research's aim. We have noted that in *Interest and Prices* (1898), Wicksell advanced a natural rate theory of interest—an idea that would eventually underlie later theories of economic cycles and monetary policy. It was among his greatest contributions to economics, forging the link between interest rates and the price level, thereby setting the stage for Keynes's initial monetary theses.

Before arriving at this focal point, however, we placed the author in the context of quantity theory, recognising the need to assess this dimension given its significance in the history of economic thought. In doing so, we offered remarks and critiques of that theory—fundamental components in the economic debate with the monetarist school. We then framed Knut Wicksell at the dawn of macroeconomics as a subdiscipline, pointing out the complexities this entailed.

Having concluded this section, we examined the natural rate of interest as a fundamental concept in this research, especially in his two major works—*Interest and Prices* (1898) and *Lectures on Political Economy* (1906). This aspect is crucial for answering one of our main research questions: “Does Wicksell's work play a decisive role in shaping the interest-rate theories of Keynes and the Austrian School?” Although we cannot yet give a definitive answer, we have begun to observe that, while the natural rate is indeed a cornerstone in Austrian theory (as we shall see), one cannot comprehend Knut Wicksell without also acknowledging Böhm-Bawerk.

We have demonstrated that the Austrian is a critical pillar in Wicksell's oeuvre, as the entire edifice of Wicksell's capital theory is derived from Böhm-Bawerk. This emerges from *Interest and Prices* (1898) and *Lectures on Political Economy* (1906). In the former, we introduced the “Böhm-Bawerk/Wicksell” model, wherein a stationary economy's interest rate—balancing capital and productivity at the most extended feasible roundabout production approach—corresponds to Wicksell's natural rate of interest. Since this model relies heavily on Böhm-Bawerk's capital theory, the former is incomprehensible without the latter.

We then turned, throughout the entire chapter, to a deeper examination of the natural rate concept, first from the perspective of a stationary model, and

subsequently extending it to a real-world economy. This step, bringing the stationary theory into reality, is what we observed in his *Lectures* (1906).

Hence, while the initial concept of the natural interest rate is a purely static construct typical of a modern equilibrium-based macro model, the dynamic interest-rate concept features expectations of the future along with the risk of monetary disturbances. At this juncture, we asked whether Wicksell might be alluding to time preference, an essential element of human action that underlies praxeology. We concluded that he mixes the terminology, being certain only that short-run expectations do not vary drastically. This point, too, would carry weight in Keynes's work, since, whether deliberately or not, Keynes would draw an interpretation that is effectively the opposite of Wicksell's.

Therefore, despite the natural rate of interest being one of the defining hallmarks of Wicksell's legacy in the history of economic thought—and despite its importance in his system—it is his linkage of the concept to the cumulative process and the general price level that confers its distinctive prominence. However, as referenced via Hayek, Wicksell likely owed much of his celebrity to the single portion of his argument where he was demonstrably in error—namely, establishing a correlation between the interest rate and overall price-level changes on the basis of aggregated data.

Bibliography

- Andrews, D. (2014). Los precios naturales de Adam Smith, la metáfora de la gravitación y los propósitos de la naturaleza. *Debate Económico*(9), 145-168.
- Bettelheim-Gabillon, L. (1936). Böhm-Bawerk und die Brüsseler Zuckerkonvention. *Zeitschrift für Nationalökonomie / Journal of Economics*, 596-636.
- Bettelheim-Gabillon, L. (1937). Eugen von Böhm-Bawerk und die Konvertierung von Obligationen der einheitlichen. *Zeitschrift für Nationalökonomie / Journal of Economics*, 537-583.
- Blanchard, O. (2000). What do we know about macroeconomics that Fisher and Wicksell did not? *De Economist*, 571-601.
- Blanchard, O. (2006). *Macroeconomía*. Prentice-hall.
- Blaug, M. (1997). *Economic theory in retrospect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boettke, P. J. (1997). Where did economics go wrong? Modern economics as a flight from reality. *Critical Review*, 11-64.
- Böhm-Bawerk, E. v. (1892). Unsere Aufgabe. *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, 1-11.
- Böhm-Bawerk, E. v. (1896). *Zum Abschluss des Marxschen Systems*. Jena: Gustav Fischer.
- Buchanan, J. (1952). Wicksell on Fiscal Reform: Comment. *The American Economic Review*, 599-602.

- De Aguirre Rodríguez, J. A. (2009). *El capitalismo y la riqueza de las naciones. Las vicisitudes de la teoría económica moderna*. Madrid: Unión Editorial.
- Gallego Morales, D. J., Alonso Neira, M. Á., & Romero Ania, A. (2024). La tasa de interés en Keynes, o cómo caer en un error fatal. Parte I. *Procesos de Mercado. Revista europea de economía política*, XXI(2), 75-102.
- Gårdlund, T. (1996). *The Life of Knut Wicksell*. Lund: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Hayek, F. A. (1929). *Monetary Theory and the Trade Cycle*. Nueva York: Sentry Press.
- Hayek, F. A. (1939). *Profits, Interest, and Investment*. Londres: A. M. Kelley.
- Hayek, F. A. (1984). *Money, Capital and Fluctuations: Early Essays*. Chicago: Roy McCloughry.
- Hennings, K. H. (2001). *La Teoría Austriaca del Valor, el Capital y el Interés. Vida y obra de Eugen von Böhm-Bawerk*. Madrid: Aosta.
- Jevons, W. S. (1871). *Theory of Political Economy*. Londres: Macmillan and co.
- Kates, S. (2016). *What's Wrong with Keynesian Economic Theory?* Cheltenham: Edward Elgar.
- Keynes, J. M. (1937). Alternative theories of the rate of interest. *The Economic Journal*, 47(186), 241-252.
- Kirzner, I. (2010). *Essays on Capital and Interest*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Leijonhufvud, A. (1979). The Wicksell connection: Variationis on a Theme. *University of California, Los Angeles. Department of Economics*, working paper #165.
- Lindahl, E. (1956). La teoría monetaria de Knut Wicksell. *Anales de Economía*, 3-52.
- Marshall, A. (2005). *Principios de economía*. Madrid: Síntesis.
- Mishkin, F. (2015). *Macroeconomics. Policy and Practice*. Harlow: Pearson Education.
- Niehans, J. (1994). *A History of Economic Theory. Classic Contributions, 1720-1980*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Schumpeter, J. A. (1914). Das wissenschaftliche Lebenswerk Eugen von Böhm-Bawerks. *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, 454-528.
- Schumpeter, J. A. (2015). *Historia del Análisis Económico*. Barcelona: Ariel.
- Skousen, M. (2010). *La formación de la teoría económica moderna. La vida e ideas de los grandes pensadores*. Madrid: Unión Editorial.
- Stuart Mill, J. (1848). *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*. UNIVERSITY OF TORONTO PRESS ROUTLEDGE & KEGAN PAUL.
- Wicksell, K. (1896). *Finanztheoretischen Untersuchungen nebst Darstellung und kritik des Steuerwesens Schwedens*. Berlín: Legare Street Press.
- Wicksell, K. (1907). The Influence of the Rate of Interest on Prices. *The Economic Journal*, 17(66), 213-220.
- Wicksell, K. (1911). Böhm-Bawerks kapitalteori och kritiken däraf. *Ekonomisk Tidskrift*, 39-49.
- Wicksell, K. (1954). *Value, capital and rent*. New York: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD.

Wicksell, K. (2015). *Lecciones de economía política*. (ICO, Ed.) Pamplona: Aranzadi S.A.

BENIAMINO DI MARTINO*

Augusto Del Noce e l'interpretazione transpolitica della storia

Dal cattolicesimo politico (in prevalenza progressista e democratico) si è distinto il filosofo italiano Augusto Del Noce¹ che ha proposto un'interpretazione del fascismo (e indirettamente del nazional-socialismo) strettamente congiunta all'interpretazione della modernità politica e filosofica². È lui stesso che ha inteso distinguere la sua prospettiva rispetto alle altre letture correnti. Sul finire della sua vita, infatti, scriveva: «le mie tesi nei riguardi di un'interpretazione filosofica della storia contemporanea mi separano da gran parte degli studiosi, così di Destra come di Sinistra, così dai marxisti come dai laici, come pure dalla cultura cattolica prevalente e dalle forme di progressismo, ora temperate ora estremiste, che generalmente essa professa»³. La prospettiva storiografica di Del Noce parte da lontano ed ha radici tanto filosofiche quanto esistenziali⁴.

* Sacerdote e Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali».

¹ Augusto Del Noce (1910-1989) è stato tra i pensatori più profondi della seconda metà del Novecento nel campo della filosofia politica. Il suo itinerario di ricerca prese avvio dallo studio del Seicento filosofico, secolo in cui Cartesio metteva le basi per l'opzione moderna mediante la quale l'uomo si convince di poter escludere la trascendenza dal proprio orizzonte. Questa opzione si contrappone a quella in cui l'uomo si apre alla rivelazione di Dio e pone a tema il male presente nella storia come rifiuto della finitezza umana (cfr. Adriano BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma - Bari 1985, p. 300-309). Invisibile ai circoli dell'*intelligenza* a causa delle sue posizioni controcorrente, la sua opera è stata spesso accantonata (e il suo stile letterario tutt'altro che lineare ha reso questo oscuramento ancor più facile da realizzare).

² Cfr. Massimo TRINGALI, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, postfazione di Norberto Bobbio, Le Chateau, Aosta 1997.

³ Augusto DEL NOCE, *L'inevitabile decomposizione del marxismo* (1989), a cura di Guido Vignelli, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 151.

⁴ Queste le principali opere di Augusto Del Noce: *Il problema dell'ateismo*, introduzione di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990 (1964); *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, Bottega d'Erasmo, Torino 1964; *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965; *Il problema politico dei cattolici*, Unione italiana per il progresso della cultura, Roma 1967; con Ugo Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1968; *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; con Thomas Molnar e Jean-Marie Domenach, *Il vicolo cieco della*

Relativamente a queste ultime, va detto che il giovane Del Noce — nella Torino che era stata la città di Gobetti, di Martinetti, di Gramsci, di Togliatti, di Juvalta e di Mazzantini, come lo era di figure emergenti quali Bobbio, Pavese, Pajetta, Mila, Balbo — rigettò precocemente la violenza del totalitarismo fascista, ma si interrogava anche sui metodi della Resistenza e dell'anti-fascismo. Il suo rifiuto del fascismo — un rifiuto risoluto e solitario⁵ — lo avvicinò, benché per poco tempo, al marxismo mentre le sue critiche all'anti-fascismo lo esclusero dai circoli culturali che contavano. La denuncia della “religione dell'anti-fascismo”⁶ non poteva che isolarlo ancor più e le reazioni ai suoi primi articoli sul tema lo indussero a non tornare sull'argomento. Nella consapevolezza dell'importanza del problema dell'interpretazione filosofica della storia contemporanea, il giovane studioso, però, non abbandonò la ricerca che sarebbe poi riemersa nei decenni successivi e neanche avrebbe potuto trascurarla «per quell'unità dell'esigenza intellettuale e dell'esigenza etica»⁷ così da lui fortemente avvertita.

In questo modo, le domande esistenziali si fondono con la ricerca intellettuale e quest'ultima diviene linfa per alimentare le stesse esigenze etiche⁸. Ecco, quindi, che dal piano filosofico si traggono risposte utili per orientarsi solidamente nel cammino della storia⁹. L'interpretazione della storia che Del Noce, allora, proponeva è quella che attinge dall'indagine delle grandi svolte filosofiche moderne

sinistra, Rusconi, Milano 1970; *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Giuffrè, Milano 1972; *L'eurocomunismo e l'Italia*, Editrice Europa Informazioni, Roma 1976; *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978; *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981; *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990 (postumo).

⁵ Annotava il filosofo: «negli anni Venti sono stato l'antifascista assolutamente risoluto, e perciò condannato all'autodistruzione, che non aveva aderito a nessuno dei movimenti che allora esistevano (Giustizia e Libertà, comunisti, gruppo di Ginzburg o anche quello di Capitini); e l'autodistruzione aumentò quando mi separai dall'antifascismo» (Augusto DEL NOCE, *Spunti dal diario*, in IDEM, *Cristianità e laicità*, a cura di Francesco Mercadante e Paolo Armellini, Giuffrè, Milano 1998, p. 305).

⁶ Cfr. Gianni DESSI, *Augusto Del Noce: fascismo e antifascismo*, in «Il Nuovo Areopago», anno 13 (1994), n. 49, p. 51-52, 62.

⁷ Augusto DEL NOCE, *Il problema della definizione storica del fascismo* (1976), in IDEM, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 216.

⁸ Su Del Noce e il suo pensiero, cfr. Rocco BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1991; cfr. Massimo BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova - Milano 2011; cfr. Danilo Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992; cfr. Tommaso DELL'ERA, *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000; cfr. Francesco Mercadante - Vincenzo Lattanzi (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storiche*, Edizioni Spes - Fondazione Del Noce, Roma 2000 - 2001, 2 voll.; cfr. Alberto MINA, *Augusto Del Noce. Verità e ragione nella storia*, Rizzoli, Milano 2007.

⁹ Cfr. Paolo BONI, *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea in Del Noce*, in «Il Nuovo Areopago», anno 9 (1990), n. 33, p. 38-54.

in Occidente che, per il pensatore torinese, si riassumono nell'opzione per o contro la trascendenza, nella scelta per o contro il cristianesimo. Sarebbe questa alternativa radicale a dare comprensione alle vicende della storia, soprattutto della storia contemporanea e dei suoi momenti nodali. Tra questi, vi è certamente il fascismo (oltre che il Risorgimento¹⁰, per ciò che attiene la vicenda nazionale, e il marxismo¹¹ per ciò che attiene l'intera dimensione planetaria). Il criterio della scelta per o contro il cristianesimo riassume il pensiero di Del Noce — perciò complicato solo in apparenza — che ripercorreva tutta la parabola della modernità e che, liberandosi dagli schemi più consolidati, interpretava la storia contemporanea a partire dalla categoria della “secolarizzazione”.

A partire dalla carica che Del Noce attribuiva alla secolarizzazione si comprende innanzitutto l'attenzione che il filosofo ha dedicato al problema dell'ateismo (l'ateismo comunista in particolare)¹² e alle ideologie qualificate come “religioni secolari”¹³. Era inevitabile, quindi, attribuire al marxismo un'importanza tutta particolare e Del Noce — che pure ne era stato attratto in gioventù — ha visto in esso non solo lo specchio del mondo contemporaneo, ma anche il punto d'arrivo del razionalismo cartesiano. Nel marxismo, il filosofo identificava l'esito estremo «del carattere secolaristico proprio del pensiero moderno»¹⁴, il punto di arrivo dell'epoca della secolarizzazione, vertice espresso da una “filosofia che si fa mondo”¹⁵. Arriviamo, così, a quella peculiare interpretazione della storia

¹⁰ Cfr. Augusto DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, a cura di Francesco Mercadante, Giuffrè, Milano 1993.

¹¹ Cfr. Augusto DEL NOCE, *Intorno alla filosofia di Marx* (1946), in «Il Nuovo Areopago», anno 9 (1990), n. 34, p. 60-73.

¹² Nel 1964 venne pubblicato lo studio *Il problema dell'ateismo* che è la prima voluminosa opera di Del Noce. L'analisi sull'ateismo, poi, proseguirà con la stesura di altri saggi.

¹³ Cfr., ad esempio, Augusto DEL NOCE, *Gramsci e la religione*, in «Rassegna di teologia», anno 18 (1977), n. 2 (marzo - aprile), p. 106 s. Cfr. anche Tommaso VALENTINI, *I totalitarismi come “religioni secolari”: le proposte storiografiche di Augusto Del Noce*, in Graziano Lingua (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2015, p. 223-234.

¹⁴ Augusto DEL NOCE, *Il problema della definizione storica del fascismo* (1976), in IDEM, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 202.

¹⁵ Scriveva Del Noce: «nel 1964 [...] nel mio libro *Il problema dell'ateismo*, definii la peculiarità della storia contemporanea per il suo carattere di *storia filosofica*. Il mio punto di vista, che mantengo oggi del tutto invariato, era semplice: se si riconosce un carattere genuinamente filosofico all'opera di Marx, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui la sua concezione è quella di una filosofia *che diventa mondo* (che si oltrepassa nella realizzazione politica e cerca in questa la sua verifica) opposta a quella di un mondo che diventa filosofia nell'autocoscienza; se poi la storia contemporanea non può essere compresa che in relazione alla rivoluzione comunista, essa acquisisce un carattere nuovo, diverso da tutta la storia precedente, soprattutto dal Rinascimento in poi. Non è soltanto una storia che può essere compresa dal filosofo; è una storia fatta dal filosofo, perché il valore del pensiero è per Marx quello di realizzare la condizione per un'azione efficace a trasformare la società e il mondo; e per riferimento al carattere precipuo della filosofia

contemporanea definita “transpolitica”¹⁶ che, in Del Noce, nient’altro è che la traduzione in chiave storiografica dell’analisi del processo di secolarizzazione inteso come elemento centrale della modernità filosofica e politica¹⁷. Il nostro tempo — l’intera età contemporanea — andrebbe, quindi, considerato quale epoca della secolarizzazione¹⁸. Anticipando le conclusioni di Del Noce, possiamo già dire che, di conseguenza, per il filosofo, il fascismo come il nazismo — ed entrambi nel più ampio quadro del comunismo — non sono che momenti dell’epoca della secolarizzazione. Scriveva Del Noce: «ora se l’età contemporanea deve, a mio giudizio, venir definita come epoca della secolarizzazione [...] davanti a una rivoluzione che nell’intenzione è mondiale, non mi sembra possibile ritagliare l’idea di un’epoca semplicemente europea e parlare di un “epoca del fascismo”. Bisognerà invece parlare del “momento fascista” dell’epoca della secolarizzazione»¹⁹.

Ben prima di diventare un accademico affermato e rispettato, sul finire degli anni Cinquanta, Del Noce tornò a scrivere sul problema della natura del fascismo riprendendo la riflessione lì dove era stata lasciata in gioventù, una quindicina di anni prima, quando già metteva criticamente in evidenza la continuità ideologica tra fascismo e anti-fascismo²⁰: «il postfascismo — aveva scritto nel 1945 — deve essere non un fascismo in senso contrario (antifascismo), ma il contrario del fascismo (dunque libertà e non violenza)»²¹.

di Marx, mi parve di doverla definire come l’età dell’espansione dell’ateismo. Preferirei oggi, per indicare la stessa cosa, parlare di “epoca della secolarizzazione”, servendomi di un termine che ora è divenuto corrente. Secolarizzazione e ateismo sono certamente le due facce della stessa moneta; ma siccome il termine di secolarizzazione dice ciò che questa età vuol essere — processo verso una situazione in cui si possa dire che Dio è scomparso senza lasciar tracce — e siccome qui si tratta di un’analisi interna di quest’epoca, prima che di un giudizio valutativo, qui è la ragione della mia preferenza» (Augusto DEL NOCE, *Appunti per una definizione storica del fascismo* (1969), in IDEM, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 116).

¹⁶ Cfr. Augusto DEL NOCE, *L’interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida, Napoli 1982; cfr. Augusto DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di Giuseppe Riconda, Morcelliana, Brescia 2007.

¹⁷ Cfr. Paolo ARMELLINI, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2017.

¹⁸ Il volume del 1970, per quanto riporti un titolo impegnativo — *L’epoca della secolarizzazione* —, non è che una raccolta di saggi di varie tematiche e non offre una sistematica dissertazione dell’argomento enunciato nel titolo. Del Noce preferì disseminare nei suoi scritti continui richiami alla categoria della secolarizzazione.

¹⁹ Augusto DEL NOCE, *Appunti per una definizione storica del fascismo* (1969), in IDEM, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 116.

²⁰ Cfr. Augusto DEL NOCE, *Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, a cura di Bernardino Casadei, invito alla lettura di Saverio Vertone, Leonardo, Milano 1995.

²¹ Augusto DEL NOCE, *Non a Destra ma Democrazia* (1945), in «Il Nuovo Arcopago», anno 13 (1994), n. 49, p. 69.

Come potrebbe essere delineata, dunque, la particolare concezione che Del Noce ha contribuito a definire? Innanzitutto va detto che se è stato rilevante l'apporto di Del Noce, tuttavia chi ha dato cornice più definita a questo paradigma ermeneutico è stato lo storico tedesco Ernst Nolte²² sulla cui opera avremo bisogno di soffermarci²³. Allo studioso dobbiamo anche la stessa espressione "interpretazione transpolitica" che pare sia stata da lui coniata apparendo, poi, nel suo lavoro del 1963²⁴. De Felice la adottò nella sua schematizzazione delle differenti letture del fenomeno fascista²⁵ ed anche lo stesso Del Noce, a questa espressione, è rimasto sempre legato.

Ebbene, considerando la storia come un intreccio di accadimenti, un'interpretazione che non voglia commettere l'errore di scadere nella pura registrazione empirica dovrebbe riuscire a cogliere i nessi causali e la concatenazione ideale dei fenomeni²⁶. Per riconoscere queste "catene causali" occorre prima di tutto capire quale filosofia, quale visione, quale metafisica²⁷, sia dietro un fenomeno storico oggetto di esame. Il dato più elementare di questo metodo è così già dichiarato: non si può comprendere lo svolgimento di un evento senza comprenderne la filosofia soggiacente. Ma c'è un livello più interessante dell'interpretazione transpolitica che segna la distanza tra questa e le altre letture propriamente "politiche" della storia contemporanea e del fascismo in particolare. De Felice definì questa impostazione come "transpolitica" esattamente perché la riconobbe animata da un presupposto specifico, quello di trasferire l'indagine storica dal piano meramente politico a quello meta-politico. Non sarebbe, in altri termini, sufficiente un'analisi politica; occorre andare più in profondità: occorre cercare i nessi ideali e i legami filosofici. Ciò significa passare da un'interpretazione prevalentemente politica ad una interpretazione essenzialmente transpolitica²⁸. Esplicitamente, Del Noce ribadiva: «alla priorità della causalità materiale

²² Cfr. Ernst NOLTE, *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano 1971, p. 597-629 (*Der faschismus in seiner Epoche*, 1963).

²³ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 115 s, 393, 409, 422.

²⁴ *Der faschismus in seiner Epoche*, 1963.

²⁵ Cfr. Renzo DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma - Bari 1991 (1969), p. 83, 100, 111-112.

²⁶ Cfr. Paolo ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999.

²⁷ Cfr. Augusto DEL NOCE, *La metafisica latente nella realtà politica contemporanea*, in *Cultura del fare e cultura dell'essere*, Japadre, L'Aquila - Roma 1988, p. 61-76.

²⁸ «Il metodo usato nella storiografia speculativa di Del Noce può essere identificato nello sforzo di penetrazione concettuale della storia contemporanea attraverso la percezione della sua logica intrinseca, ovvero attraverso il riconoscimento del fatto che vi è una necessità delle essenze filosofiche che rende ragione dello svolgimento dei fatti politici» (Antonio LIONELLO, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea nel pensiero di Augusto Del Noce*, in «Linea Tempo. Itinerari di ricerca storica e letteraria», anno 2 (1998), n. 2 (giugno), p. 39).

succede quella della “causalità ideale”; sta proprio in ciò, a mio giudizio, la legittimazione prima di quell’interpretazione della storia contemporanea che viene detta, per esempio da De Felice, transpolitica, cioè l’interpretazione che attribuisce un posto essenziale al momento filosofico²⁹. Sarebbe, quindi, il “momento filosofico” a differenziare l’interpretazione transpolitica dagli altri canoni interpretativi, insufficienti a causa della manifesta — per Del Noce — inability a collegare i nessi causali e la concatenazione ideale dei fenomeni storici.

Il paradigma storiografico transpolitico ha sicuramente dei grandi pregi. Questi sono rintracciabili innanzitutto in ciò che lo stesso Del Noce volle riconoscere al collega Nolte: «il punto essenziale che il Nolte aveva il gran merito di aver proposto era [...] quello secondo cui soltanto una rigorosa analisi filosofica è in grado di render conto della storia contemporanea; si tratta di una storia che nasce dalla filosofia (si pensi infatti alla “filosofia che si fa mondo” di Marx) come la storia medioevale nasce dalla religione; altrimenti diventa inevitabile il lasciarsi fuorviare, come è avvenuto e avviene, dagli infiniti ed inesauribili aspetti secondari»³⁰. Con lo storico tedesco, Del Noce condivideva la persuasione che solo privilegiando il “momento filosofico” nell’analisi si possa giungere a visioni ampie evitando concezioni partigiane e limitative³¹. Il filosofo italiano, perciò — con lo stesso De Felice³² — riconosceva all’opera di Nolte di rappresentare, almeno a quel momento, «il più autorevole esempio»³³ di quell’interpretazione transpolitica che lo aveva fortemente stimolato³⁴.

Pur tuttavia e pur condividendo il quadro metodologico, Del Noce — non diversamente da De Felice³⁵ — non poteva seguire lo storico tedesco in una serie di valutazioni e di giudizi (molti dei quali saremo indotti a prendere in esame critico nel corso della trattazione)³⁶. Non furono, perciò, poche le occasioni in cui Del Noce si sentì in obbligo di precisare quanto ampie fossero le distanze, come quando affermò che «il momento del disaccordo è maggiore di quello

²⁹ Augusto DEL NOCE, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa - Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989, p. 24.

³⁰ Augusto DEL NOCE, *Filo rosso da Mosca a Berlino. Stalin e Hitler*, in «Il Sabato», 11.4.1987, n. 15.

³¹ Cfr. Francesco PERFETTI, *La concezione transpolitica della storia nel carteggio Nolte - Del Noce*, in «Storia Contemporanea», anno 24 (1993), n. 5, p. 747-783.

³² Cfr. Renzo DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma - Bari 1991 (1969), p. 100-101.102.

³³ DEL NOCE, *Filo rosso da Mosca a Berlino. Stalin e Hitler*, cit.

³⁴ L’opera di Nolte ha suscitato anche l’interesse di George Mosse che non ha mancato di rivolgere al suo connazionale alcune critiche (cfr., ad esempio, George L. MOSSE, *Intervista sul nazismo*, a cura di Michael A. Ledeen, Laterza, Roma - Bari 1977, p. 38, 123).

³⁵ Cfr. Renzo DE FELICE, *Intervista sul fascismo*, a cura di Michael A. Ledeen, Laterza, Roma - Bari 1975, p. 85-87.

³⁶ Cfr. Tito PERLINI, *Nolte e Del Noce di fronte al fascismo*, in «Democrazia e diritto», anno 35 (1994), n. 1 (gennaio - marzo), p. 229-266.

dell'accordo»³⁷ o come quando ribadì: «la mia tesi si oppone radicalmente alla sua [...] pur nell'ambito dell'interpretazione transpolitica»³⁸. Come si diceva, rimandiamo la citazione dei punti controversi man mano che sarà il caso richiamarli nello scorrere degli argomenti.

De Felice, che pure fu molto netto nella critica alle conclusioni di Nolte («a stretto rigore, parlare di un vera e propria interpretazione del fascismo come di un fenomeno transpolitico è, per lo meno, eccessivo»³⁹, sentenziò lo storico italiano riferendosi al collega tedesco), dimostrò molta considerazione nei confronti degli studi di Del Noce e collocò l'interpretazione transpolitica tra le più significative di quelle da lui passate in rassegna, contribuendo, in questo modo, a dare rilievo al contributo di Del Noce⁴⁰.

Accanto all'attitudine alla profondità nella ricerca delle essenze filosofiche delle vicende storiche, un secondo pregio di questa prospettiva storiografica è l'aver contribuito a rafforzare il fronte revisionistico (nel significato già indicato) offrendo vigore di argomenti e fornendo consistenza alle prove per scardinare, almeno sotto l'aspetto scientifico (certamente meno sotto quello pubblicistico), gli schemi più diffusi, tanto arroccati quanto infondati. Ostracizzato con l'accusa di mettere in discussione ciò che, invece, non dovrebbe essere mai oggetto di dubbio, questo revisionismo — attitudine scientificamente insostituibile — deve considerarsi salutare almeno in una duplice direzione.

Una seria analisi delle “catene causali” consente di mettere in luce i legami ideali che collegano il fascismo al nazismo, da un lato, e al social-comunismo, dall'altro. Si tratta di qualcosa di estremamente decisivo, ma che in questo momento non può se non essere che meramente elencato tra gli aspetti positivi dell'interpretazione transpolitica⁴¹.

Collegata alla investigazione degli intimi rapporti ideologici tra nazi-fascismo e socialismo vi è anche la cosiddetta teoria del totalitarismo e cioè la ricerca di una comune matrice totalitaria in fenomeni politici apparentemente opposti⁴².

Ancora: un altro merito di un'interpretazione che voglia concedere priorità al momento filosofico è ravvisabile nella scoperta della consistenza ideologica del fascismo, snobbato, in modo sommario, come fenomeno avventuriero⁴³. Del Noce è stato, probabilmente, il maggiore conoscitore del pensiero di Giovanni

³⁷ Augusto DEL NOCE, *Per una definizione storica del fascismo*, in *Il problema storico del fascismo*, Vallecchi, Firenze 1970, p. 24.

³⁸ Augusto DEL NOCE, *Il problema della definizione storica del fascismo* (1976), in IDEM, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 229(n); cfr. p. 212.

³⁹ Renzo DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma - Bari 1991 (1969), p. 100-101.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 83, 100-112.

⁴¹ Cfr. DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 97 s, 373 s.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 137 s.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 97 s.

Gentile ed ha contribuito come, forse, nessun altro a descrivere in profondità il ruolo che questi ha avuto non solo nell'elaborazione della dottrina fascista, ma anche nel rapporto tra idealismo, marxismo, attualismo e fascismo. Non a caso il sottotitolo del volume (postumo) di Del Noce sul filosofo del fascismo è *Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*⁴⁴.

C'è ancora un altro importante risvolto da riconoscere all'interpretazione transpolitica, un risvolto direttamente riconducibile alla sua rigorosa analisi filosofica. La predilezione per il momento filosofico mette questo paradigma in evidente contrapposizione con il rifiuto marxista della filosofia o, almeno, della filosofia classicamente intesa (Del Noce, sin dai primi saggi, parlò della “non filosofia” di Marx⁴⁵). Un'interpretazione della storia che voglia poggiare sui nessi causali non può che richiamare un fondamento metafisico e tale impostazione non può che configurarsi come antitetica alla filosofia della prassi quale essenza stessa del marxismo⁴⁶. In questo modo, l'interpretazione transpolitica si pone in contrasto con il presupposto marxista per il quale non occorre capire il mondo e le sue leggi, ma unicamente trasformare il primo e le seconde (secondo quanto Marx decretò nell'XI delle *Tesi su Feuerbach*)⁴⁷.

Si potrebbe dire — e questo è un altro punto di forza dell'interpretazione transpolitica — che con quest'ordine di considerazioni, l'esame attraverso il “momento filosofico” mette in luce il marxismo come specchio del mondo contemporaneo e come apice della modernità e, così facendo, pone questa stessa interpretazione storiografica come elemento per interrogare la contemporaneità⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. Augusto DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

⁴⁵ Cfr. Augusto DEL NOCE, *La “non-filosofia” di Marx e il comunismo come realtà politica* (1946), in IDEM, *Il problema dell'ateismo*, introduzione di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990 (1964), p. 213-266.

⁴⁶ Cfr. Augusto DEL NOCE, *La metafisica latente nella realtà politica contemporanea*, in *Cultura del fare e cultura dell'essere*, Japadre, L'Aquila - Roma 1988, p. 61-76.

⁴⁷ «Se la storia contemporanea è caratterizzata da una filosofia che trova nella politica la sua espressione (sicché la storia del pensiero politico, delle idee, delle dottrine politiche deve risolversi nella filosofia politica e nella storia della filosofia politica), e se questo rovesciamento è stato operato da Marx (vedi *Tesi su Feuerbach*), allora il marxismo rappresenta l'unica teorizzazione adeguata, o meglio omologa, alla storia (filosofica) contemporanea. Ma omologa nel senso di funzionale, perché vi sta dentro sia nel senso che è nella “critica dell'ideologia” (marxiano-marxista) che la storia contemporanea trova la sua genesi, sia nel senso che è nella essenza ideologica di quella che si trova l'esito obbligato di questa» (Claudio VASALE, *La politica tra scienza e filosofia. Riflessioni per un contributo epistemologico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 1993, p. 276-277).

⁴⁸ Relativamente al rapporto tra i fenomeni politici in questione e la modernità, cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 15, 40, 127, 140-141; cfr. IDEM, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 140-141, 146-147, 271-272, 422; cfr. IDEM, *La Rivoluzione quale concetto chiave della*

In questo confronto così stringente con la modernità politica e filosofica sono già contenute le critiche che vengono rivolte all'interpretazione storiografica proposta da Nolte e da Del Noce che viene, quindi, accusata di essere imbevuta di metafisica e di essere espressione di integrismo culturale.

Anche per scongiurare qualsiasi scivolamento dal piano metodologico a quello metafisico, è stato detto che l'interpretazione transpolitica rimane ancorata al primo in quanto «non si tratta di una filosofia della storia ma piuttosto di una interpretazione della storia»⁴⁹. Pur tuttavia, a qualsiasi interpretazione che intenda davvero privilegiare il momento filosofico si impone l'accettazione della metafisica classica-tradizionale come superamento della filosofia della *praxi* quale “nuova” filosofia espressa nel suo vertice dal marxismo. Al di fuori della “non filosofia” marxista — rifiuto della conoscenza (mediante l'ontologia) e adesione alla trasformazione (mediante la rivoluzione) —, non può che esservi l'accoglienza della metafisica⁵⁰.

Non sono mancate, poi, le accuse di integrismo, sopraggiunte soprattutto dall'interno della cultura cristiana e dalla predominante area del cosiddetto cattolicesimo democratico (progressista). Per gli storici e gli intellettuali di questa estrazione non era difficile scorgere nella lettura filosofica della storia contemporanea una diretta filiazione dalle filosofie della storia ottocentesche⁵¹ elaborate in contrapposizione alla modernità⁵². Questo tipo di critica muove, però, da un pregiudizio di fondo contenuto nel proposito di superare ogni contrapposizione e nel vedere in ogni posizione identitaria in seno al cattolicesimo il residuo di un passato tradizionalista da abbandonare. Nell'intravedere dietro l'interpretazione transpolitica una ripresa della filosofia cristiana pre-conciliare della storia⁵³ — filosofia a cui, comunque, occorrerebbe riconoscere grande dignità — il

modernità politica, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106.

⁴⁹ Rocco BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1991, p. 169.

⁵⁰ Scrive Rocco Buttiglione (1948-viv.), uno dei più noti discepoli di Del Noce: il «riferimento di Del Noce alla Provvidenza come ultimo soggetto della storia, lungi dall'essere un segno di chiusura metafisica, è invece un gesto di supremo realismo, che preserva il carattere antidogmatico del suo metodo di interpretazione storico. Si potrebbe dire che l'unica cosa che davvero preservi dal pericolo di una metafisicizzazione delle categorie storiche non è l'anatema dato alla metafisica ma l'aver stabilito fin dal principio un corretto rapporto con essa» (*Ibidem*, p. 174).

⁵¹ Cfr. Pietro SCOPPOLA, *La “nuova cristianità” perduta*, Studium, Roma 1986, p. 21 (opera del 1985).

⁵² Cfr. Vittorio POSSENTI, *Cattolicesimo & modernità*. Balbo, Del Noce, Rodano, Ares, Milano 1995.

⁵³ Cfr. Prosper-Louis-Pascal GUÉRANGER, *Il senso cristiano della storia*, Il Falco, Milano 1982 (*Le sens chrétien de l'histoire*, 1858); cfr. Jacques LECLERCQ, *Il senso della storia nel pensiero cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (*Penser chrétiennement notre temps*, 1951); cfr. anche Jean GUITTON, *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1992 (*Histoire et Destinée*, 1970).

“cattolicesimo democratico”⁵⁴ ha voluto sbrigativamente condannare come ideologico ogni riferimento alla Cristianità, nuova o vecchia che sia⁵⁵, misconoscendo, insieme all’ineguagliabile patrimonio da questa proveniente, anche il debito verso di essa in ordine alla difesa delle libertà individuali nei confronti del dispotismo politico.

Al di là delle critiche ingenerose e pregiudiziali della mentalità cattolico-progressista, nell’interpretazione transpolitica si riscontrano effettivamente dei rilevanti limiti⁵⁶.

Il primo rischio da mettere in conto è una sua deriva ideologica. È possibile, cioè, che, nonostante gli intendimenti e nonostante le migliori premesse, la storiografia transpolitica diventi uno schema rigido e preconcelto in cui far rientrare ogni spiegazione e a cui piegare ogni supposizione. Vero è che a questa tentazione ideologica il canone interpretativo è maggiormente esposto proprio in forza del suo presupposto filosofico che fornirebbe una sorta di visuale privilegiata non indenne da arbitrio⁵⁷. Su un piano diverso (molto differente, quindi, dall’obiezione or ora sollevata) si è mossa la critica cattolico-democratica. Questa, risalendo (e non senza motivi) dalla lettura filosofica della storia contemporanea ad una cultura cattolica che esprime un “progetto storico concreto” secondo la terminologia della “nuova Cristianità” cara a Maritain, ha visto in ogni ipotesi che richiamasse un giudizio sulla modernità, l’ombra di riflussi confessionalisti⁵⁸.

⁵⁴ Cfr. Augusto DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981.

⁵⁵ Cfr. Augusto DEL NOCE, *Cristianità e laicità. Scritti*, a cura di Francesco Mercadante e Paolo Armellini, Giuffrè, Milano 1998; cfr. Vittorio POSSENTI, *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.

⁵⁶ Cfr. Tommaso VALENTINI, *La Rivoluzione bolscevica e la dialettica dei totalitarismi: potenzialità e limiti della “storiografia transpolitica” di Ernst Nolte*, in Marco Stefano Birtolo (a cura di), *Rivoluzioni*, Quaderno monografico di «Rivista di Politica.eu», 2019, p. 92-132.

⁵⁷ «Nasce perciò il problema della validità, della giustificazione e quindi della natura di questa interpretazione transpolitica: se, cioè, essa sfugga, superandolo, al sospetto “ideologico” o se finisca per cadervi dentro, soccombendo all’avversario e riproducendo, rovesciato, lo scacco marxiano-marxista (con la... riplotonizzazione del pensiero-prassi e della storia)» (Claudio VASALE, *La politica tra scienza e filosofia. Riflessioni per un contributo epistemologico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 1993, p. 277).

⁵⁸ Così scriveva, negli scorsi anni Ottanta, uno storico spesso in polemica con Del Noce: «possiamo dire, in una parola, che il “progetto storico concreto”, riassunto nella formula della “nuova Cristianità”, ha svolto per i cattolici il ruolo che per altre aree culturali hanno svolto le ideologie. Ideologia e progetto storico sono nozioni analoghe come strumenti per l’azione, ma hanno contenuti e premesse filosofiche diverse. [...] Ma entrambe le nozioni implicano, anche se in misura diversa, l’idea e la pretesa che la storia degli uomini si possa prevedere e dominare nei suoi sviluppi complessivi in un disegno di lungo periodo» (SCOPPOLA, *La “nuova cristianità” perduta*, cit., p. 21-22). Il meno che si può rispondere a queste parole è che non si può certo confondere la

Pur apprezzandone le virtuosità, occorre riconoscere una certa insufficienza alla “causalità ideale”. Utilissima nel proporre il raggiungimento di questo scopo — quello di dare grande rilievo alle cause metapolitiche ed ideali — si trova, poi, nella condizione di non poter realmente assicurare tale obiettivo. A dimostrarlo vi sono anche le divergenze, così profonde nelle conclusioni, tra i maggiori proponenti. D'altra parte, lo stesso Del Noce non mancava di ammettere «che la causalità ideale non è mai sufficiente»⁵⁹. Ed ancora, nel ribadire «che se non ci si richiama a quell'interpretazione “transpolitica” [...] si ricade inevitabilmente nel “mito negativo” del fascismo», cioè in visioni inadeguate, Del Noce pur sosteneva: «non che la persuasione che soltanto questa rigorosa problematica filosofica alla cui luce si leggono gli eventi, sia la sola a permettere quella revisione che coincide col passaggio alla storia; né si può dire che questo sia avvenuto, negli stessi autori che più si sono impegnati nella linea revisionista»⁶⁰.

Un altro rischio è quello relativo ad un improprio declassamento degli elementi propriamente contingenti, occasionali, estemporanei, accidentali di cui si compongono le vicende storiche. Si tratta, invero, solo di un pericolo, un pericolo ben contenuto dai nostri studiosi i quali non hanno ceduto alla tentazione di ridimensionare gli aspetti fortuiti o di squalificare i fattori secondari.

L'importanza di ciascun elemento che costituisce la complessità storica non è stata mai sottovalutata. Pur tuttavia, si ha l'impressione che questo lodevole proposito sia stato prodotto più in linea di principio che nei fatti. Tale critica verso l'interpretazione transpolitica muove da ciò che si avverte come un costante pregiudizio da parte dei suoi interpreti verso i dinamismi economici: con l'intento di superare un certo criterio economicista, l'errore di incorrere in un improprio declassamento del “momento economico” rimane pesantemente incombente.

pretesa (ideologica) di prevedere e dominare la storia degli uomini con la ricerca (faticosa) di una spiegazione esaustiva e, perciò, complessiva di quella terribile idea di dominio.

⁵⁹ Augusto DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 11.

⁶⁰ Augusto DEL NOCE, *Filo rosso da Mosca a Berlino. Stalin e Hitler*, in «Il Sabato», 11.4.1987, n. 15.

JAMES D. VANCE¹

Come mi sono unito alla resistenza

A meno di un anno dalla conversione al cattolicesimo, James D. Vance volle raccontare i motivi della decisione con un articolo dal singolare titolo. La lunga testimonianza (*How I Joined the Resistance*, 1° aprile 2020) è apparsa sul sito cattolico «The Lamp» in occasione della Pasqua di quell'anno (<https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>). All'epoca, l'attuale vice presidente USA non era ancora impegnato in politica. Infatti solo nel 2022 divenne senatore; poi nell'estate del 2024 (esattamente il 15 luglio) fu scelto da Donald J. Trump come suo vice nella vittoriosa corsa per la Casa Bianca.

Mi chiedo spesso cosa mia nonna – “Mamaw”, come io la chiamavo – avrebbe pensato del fatto che suo nipote diventasse cattolico. Discutevamo costantemente di religione. Era una donna di fede profonda, ma una fede completamente de-istituzionalizzata. Amava Billy Graham e Donald Ison, predicatori della sua zona, nel Kentucky sud-orientale. Ma detestava la “religione organizzata”. Spesso si chiedeva ad alta voce come il semplice messaggio di peccato, redenzione e grazia avesse ceduto il passo ai telepredicatori sui nostri schermi televisivi dell'Ohio dei primi anni Novanta. «Queste persone sono tutti truffatori e perversi», mi disse. «Tutto ciò che vogliono è denaro». Ma li guardava comunque, ed erano, per lei, la cosa che più somigliava a un normale appuntamento di culto, almeno quando era in Ohio. Tranne quando tornava a casa nel Kentucky, raramente andava in chiesa. E se lo faceva, di solito era per soddisfare la mia ricerca adolescenziale di un qualche legame con il cristianesimo [...].

Come molte persone povere, Mamaw raramente votava, considerando la politica elettorale fondamentalmente corrotta. Le piacevano Franklin D. Roosevelt, Harry S. Truman, e questo era tutto. Non sorprende che una donna i cui unici eroi politici erano morti da decenni non amasse la politica come una cosa ovvia e si interessasse ancora meno alla deriva politica del protestantesimo moderno. Il mio primo vero contatto con una chiesa istituzionale sarebbe venuto più tardi, attraverso la grande congregazione pentecostale di mio padre, nel sud-ovest dell'Ohio. Ma sapevo alcune cose sul cattolicesimo ben prima di allora. Sapevo

¹ Vice presidente degli Usa.

che i cattolici adoravano Maria. Sapevo che rifiutavano la validità della Scrittura. E sapevo che l'Anticristo, o almeno il consigliere spirituale dell'Anticristo, sarebbe stato cattolico. O, a quel tempo, io avrei detto, "è" un cattolico, poiché ero abbastanza sicuro che l'Anticristo camminasse tra noi.

A Mamaw sembrava non importare molto dei cattolici. La sua figlia più giovane ne aveva sposato uno e lei lo considerava un brav'uomo. Sentiva che il loro modo di adorare era piuttosto formale e singolare, ma ciò che le importava era Gesù. Il capitolo 18 dell'*Apocalisse* poteva riguardare i cattolici, ma poteva riguardare qualcos'altro. Ma il cattolico che conosceva si preoccupava di Gesù, e questo andava bene per lei.

Eppure Mamaw è così tanto presente nella mia mente: è ancora, a più di un decennio dalla sua morte, la persona verso cui mi sento più in debito. Senza di lei, non sarei qui. E il fatto spiacevole è che il Cristo della Chiesa cattolica mi è sempre sembrato un po' diverso dal Gesù con cui ero cresciuto. Un po' troppo pesante, troppo formale. Il famoso ritratto di Cristo di Sallman era appeso al piano di sopra, vicino alla mia camera da letto, ed è così che l'ho incontrato: personale e gentile, ma un po' sconsolato. Il Cristo del cattolicesimo fluttuava alto sopra di te, come un uomo adulto o un bambino, avvolto in fasci di luce e incoronato come un re. Non c'è modo di evitare il disagio che una donna come Mamaw ha provato con quel tipo di Cristo. Il Gesù cattolico era una divinità maestosa, e noi avevamo poco interesse per le divinità maestose perché non eravamo persone maestose.

Questo è stato il problema più significativo che ho incontrato dopo aver iniziato a pensare di diventare cattolico. Potevo pensare di essere estraneo alla maggior parte delle comuni obiezioni. I cattolici, a quanto pare, non adoravano Maria. La loro accettazione dell'autorità sia della Scrittura sia della Tradizione mi apparve lentamente come saggezza, mentre osservavo troppi dei miei amici lottare con ciò che un dato passaggio della Scrittura potesse verosimilmente significare. Cominciai anche ad acquisire la sensazione che il cattolicesimo possedesse una continuità storica con i Padri della Chiesa, anzi, con Cristo stesso, a cui la religione senza Chiesa della mia educazione non poteva adattarsi. Eppure non riuscivo a scrollarmi di dosso la sensazione che se mi fossi convertito non sarei più stato il nipote di mia nonna. Così per molti anni ho occupato lo scomodo territorio tra la curiosità verso il cattolicesimo e la sfiducia.

Ci sono arrivato in un modo piuttosto convenzionale. Mi arruolai nei Marines dopo il liceo, come molti dei miei coetanei, infatti l'unico altro diplomato del 2003 nel mio isolato si è arruolato anche lui nei Marines. Sono partito per l'Iraq nel 2005, un giovane idealista impegnato a diffondere la democrazia e il liberalismo nelle nazioni arretrate del mondo. Sono tornato nel 2006, scettico sulla guerra e sull'ideologia che la sosteneva. Mamaw era morta e, senza una chiesa o

qualcosa che mi ancorasse alla fede della mia giovinezza, sono scivolato dall'essere devoto all'essere cristiano solo di nome, e poi a qualcosa di molto meno. Quando ho lasciato i Marines nel 2007 e ho iniziato il college alla Ohio State University, ho letto Christopher Hitchens e Sam Harris e mi sono definito ateo.

Non mi dilungherò sulla storia di come ci sono arrivato, perché è convenzionale e noiosa. Molto di ciò aveva a che fare con un senso di irrilevanza: sempre più spesso, le guide religiose a cui mi rivolgevo tendevano a sostenere che se pregavi molto e credevi molto, Dio avrebbe ricompensato la tua fede con ricchezze terrene. Ma conoscevo molte persone che credevano e pregavano molto senza alcuna ricchezza da mostrare. Ma ci sono due intuizioni su cui vale la pena riflettere partendo da quella fase della mia vita, poiché entrambe hanno preannunciato un risveglio intellettuale che alla fine mi ha riportato a Cristo. La prima è che, per un povero ragazzo in ascesa sociale proveniente da una famiglia difficile, l'ateismo porta a un'innegabile rottura familiare e culturale. Essere ateo significa non appartenere più alla comunità che ti ha reso ciò che eri. Per così tanto tempo ho nascosto la mia incredulità alla mia famiglia, e non perché a qualcuno di loro sarebbe importato molto. Pochissimi membri della famiglia andavano in chiesa, ma tutti credevano in qualcosa piuttosto che in niente.

C'erano modi per compensare questo, e uno di questi (almeno per me) è stato un breve flirt con il libertarismo. Perdere la mia fede significava perdere il mio conservatorismo culturale, e in un mondo che si stava allineando sempre di più con il partito repubblicano, la mia risposta ideologica ha assunto la forma di una sovracompenrazione: avendo perso il mio conservatorismo culturale, sarei diventato economicamente ancora più conservatore. L'ironia, ovviamente, è che era il programma economico del partito repubblicano a interessare meno la mia famiglia (a nessuno di loro importava quanto l'amministrazione Bush tagliasse le aliquote fiscali per i miliardari). Il Partito Repubblicano divenne una specie di totem: mi ci affezionai sempre di più perché mi dava un terreno comune con la mia famiglia. E il modo più rispettabile per farlo tra i miei nuovi amici del college era attraverso un impegno tenace verso l'ortodossia economica neoliberista. Sgravi fiscali e tagli alla previdenza sociale erano modi socialmente accettabili per essere conservatori tra l'élite americana.

La seconda intuizione è che il mio abbandono della religione fu più culturale che intellettuale. C'erano modi in cui trovavo la mia religione difficile da conciliare con la scienza così come mi si presentava. Non sono mai stato un darwinista classico, ad esempio, per ragioni che David Gelerntner ha delineato nel suo eccellente nuovo libro. Ma la teoria evoluzionistica in qualche forma mi è sembrata plausibile e, sebbene abbia divorato *Tornado in a Junkyard* e ogni altra opera del Young Earth Creationism, alla fine sono arrivato al punto in cui non riuscivo a conciliare la mia comprensione della biologia con ciò che la mia chiesa mi diceva

di dover credere. Non sono mai stato così impegnato nel Young Earth Creationism da sentire di dover scegliere tra biologia e il libro della Genesi. Ma la tensione tra un resoconto scientifico della nostra origine e il resoconto biblico che avevo assorbito ha reso più facile abbandonare la mia fede.

E la verità è che l'abbandonai per la più semplice delle ragioni: la follia delle folle. Gran parte del mio nuovo ateismo si riduceva a un desiderio di essere socialmente accettato tra le élite americane. Ho trascorso così tanto tempo con un tipo di persone con differenti priorità che non ho potuto fare a meno di assorbire alcune delle loro preferenze. Ho iniziato a interessarmi al secolarismo proprio tra la mia separazione dai Marines e il passaggio al college. Sapevo come le persone istruite tendevano a sentire la religione: nella migliore delle ipotesi, provinciale e stupida; nella peggiore, malvagia. Facendo eco a Hitchens, iniziai a pensare e poi alla fine a dire cose come: «il cosmo cristiano è più simile alla Corea del Nord che all'America, e so dove mi piacerebbe vivere». Mi stavo adattando alla mia nuova casta, nei fatti e nelle emozioni. Mi imbarazza ammetterlo, ma la verità spesso non mette in buona luce i comportamenti.

E se posso dire qualcosa in mia difesa: tutto ciò non era esattamente consapevole. Non ho pensato tra me e me: «non sarò cristiano perché i cristiani sono degli ingenui e voglio piantarmi saldamente nella meritocratica classe dirigente». La socializzazione opera in modi più sottili, ma più potenti. Mio figlio ha due anni e negli ultimi sei mesi, proprio mentre la sua intelligenza sociale è balzata, è passato dallo strappare il pelo al nostro pastore tedesco all'abbracciarlo e baciare lo allegramente. Parte di ciò deriva dalla gioia di dare e ricevere affetto dal migliore amico dell'uomo. Ma parte di ciò deriva dal fatto che mia moglie e io facciamo smorfie e ci lamentiamo quando tortura il cane, ma tubiamo e ridiamo quando lo tratta bene. Lui ci risponde come io rispondevo alla casta istruita a cui mi ero lentamente avvicinato. Al college, pochissimi dei miei amici e ancora meno dei miei professori avevano una qualche fede religiosa. Il secolarismo potrebbe non essere stato un prerequisito per entrare a far parte delle élite, ma di sicuro rendeva le cose più facili.

Naturalmente, se me l'avessero detto quando avevo ventiquattro anni, avrei protestato vigorosamente. Avrei citato non solo Hitchens, ma anche Russell e Ayer. Vi avrei raccontato che C.S. Lewis era un idiota i cui argomenti potevano reggere solo contro intelletti di terza categoria. Guardavo Ravi Zacharias solo per notare i problemi nella sua argomentazione, per paura che un cristiano più colto li schierasse contro di me. Ero orgoglioso della mia capacità di sopraffare l'opposizione con la mia logica. C'era un'arroganza al centro della mia visione del mondo, emotivamente e intellettualmente. Ma mi consolai con un richiamo a un filosofo il cui ateismo-e-libertarismo mi diceva tutto quello che volevo

sentire: Ayn Rand. Gli uomini grandi e intelligenti erano arroganti solo se avessero sbagliato, e io ero tutt'altro che tale.

Ma c'erano semi di dubbio, uno piantato nella mente e l'altro nel cuore. Il primo l'ho incontrato durante un corso di filosofia all'università dell'Ohio. Avevamo letto un famoso dibattito scritto tra Antony Flew, R.M. Hare e Basil Mitchell. Flew, un ateo (anche se in seguito ha ritrattato), sostiene che le affermazioni teologiche (come «Dio ama l'uomo») sono fondamentalmente non falsificabili e quindi prive di significato. Poiché i credenti non lasciano che un fatto conti contro la loro fede, le loro opinioni non sono realmente affermazioni sul mondo. Questo certamente parlava alla mia esperienza di ciò che i credenti dicono quando si trovano di fronte a evidenti difficoltà. Di fronte a una tragedia indicibile? «Il Signore opera in modi misteriosi». Di fronte alla solitudine e alla disperazione? «Dio ti ama ancora». Se le sfide reali e ovvie a questi sentimenti sono state elaborate e poi ignorate dai fedeli, allora la loro fede deve essere piuttosto vuota. La nostra classe ha trascorso la maggior parte del tempo a discutere della raffica iniziale di Flew e della risposta di Hare, che, in sostanza, ammette il punto di Flew ma sostiene che i sentimenti religiosi sono significativi e potenzialmente veri comunque.

La risposta di Basil Mitchell ebbe meno attenzione in classe, ma le sue parole rimangono tra le più potenti che abbia mai letto. Da allora ci ho pensato costantemente. Lui inizia con una parabola su un soldato che, in tempo di guerra e in territorio occupato, conosce uno «Straniero». Il soldato è così preso dallo Straniero che crede che sia il leader della resistenza.

«A volte si vede lo Straniero aiutare i membri della resistenza, e il partigiano è grato e dice ai suoi amici: “è dalla nostra parte”. A volte lo si vede in uniforme della polizia consegnare patrioti alla potenza occupante. In queste occasioni i suoi amici mormorano contro di lui; ma il partigiano dice ancora: “è dalla nostra parte”. Crede ancora che, nonostante le apparenze, lo Straniero non lo abbia ingannato. A volte chiede aiuto allo Straniero e lo riceve. Allora è grato. A volte chiede e non lo riceve. Poi dice: “lo Straniero sa meglio”. A volte i suoi amici, esasperati, dicono: “beh, cosa dovrebbe fare perché tu ammetta che hai torto e che non è dalla nostra parte?”. Ma il partigiano si rifiuta di rispondere. Non acconsentirà a mettere alla prova lo Straniero. E a volte i suoi amici si lamentano: “beh, se è questo che intendi quando dici che è dalla nostra parte, prima passa dall'altra parte e meglio è”. Il partigiano della parabola non ammette che nulla conti in modo decisivo contro la proposizione “lo Straniero è dalla nostra parte”. Questo perché si è impegnato a fidarsi dello Straniero. Ma ovviamente riconosce che il comportamento ambiguo dello Straniero conta contro ciò che crede di lui. È proprio questa situazione che costituisce la prova della sua fede».

All'epoca, feci del mio meglio per respingere la risposta di Mitchell. Flew aveva descritto perfettamente la fede che avevo abbandonato. Ma Mitchell ha articolato una fede che non avevo mai personalmente incontrato. Il dubbio era inaccettabile. Avevo pensato che la risposta appropriata a una prova di fede fosse sopprimerla e fingere che non fosse mai accaduta. Ma ecco Mitchell, che ammetteva che la rottura del mondo e le nostre tribolazioni individuali contavano, di fatto, contro l'esistenza di Dio. Ma non in modo definitivo. Alla fine avrei concluso che Mitchell aveva vinto il dibattito filosofico anni prima che mi rendessi conto di quanto la sua umiltà di fronte al dubbio avesse influenzato la mia fede.

Mentre avanzavo nella scala universitaria, passando dall'università dell'Ohio alla Yale Law School, iniziai a preoccuparmi che la mia assimilazione nella cultura d'élite avesse un costo elevato. Una volta mia sorella mi disse che la canzone che le aveva fatto pensare a me era *Simple Man* dei Lynyrd Skynyrd. Sebbene mi fossi innamorato, scoprii che i demoni emotivi della mia infanzia rendevano difficile essere il tipo di partner che avevo sempre desiderato essere. La mia arroganza randiana sulle mie capacità si sciolse quando mi confrontai con la consapevolezza che un'ossessione per il successo non sarebbe riuscita a produrre il risultato che più contava per me per gran parte della mia vita: una famiglia felice e florida.

Mi ero immerso nella logica della meritocrazia e l'avevo trovata profondamente insoddisfacente. E iniziai a chiedermi: tutti questi indicatori mondani di successo mi stavano davvero rendendo una persona migliore? Avevo barattato la virtù per il successo e avevo trovato quest'ultimo carente. Ma alla donna che volevo sposare importava poco se avessi ottenuto un impiego alla Corte Suprema. Voleva solo che fossi una brava persona.

È possibile, naturalmente, esagerare le nostre inadeguatezze. Non ho mai tradito la mia futura sposa. Non sono mai diventato violento con lei. Ma c'era una voce nella mia testa che pretendeva di meglio da me: che mettessi i suoi interessi prima dei miei; che controllassi il mio temperamento per il suo bene tanto quanto per il mio. E ho iniziato a capire che questa voce, da qualunque parte provenisse, non era la stessa che mi spingeva a salire il più in alto possibile sulla nostra scala meritocratica. Proveniva da un luogo più antico e più radicato: richiedeva una riflessione sulle mie origini piuttosto che un divorzio culturale da esse.

Mentre riflettevo su questi desideri gemelli – di successo e di carattere – e su come fossero in conflitto (e non), mi sono imbattuto in una meditazione di sant'Agostino sulla Genesi. Ero un fan di Agostino da quando un teorico politico al college aveva assegnato *La città di Dio*. Ma i suoi pensieri sulla Genesi mi parlavano e vale la pena riprodurli ampiamente.

Riguardo poi a realtà oscure e assai lontane dai nostri occhi, ci potrebbe capitare di leggere anche nella sacra Scrittura passi che, salvando la fede in cui siamo istruiti, possono dar luogo a interpretazioni diverse l'una dall'altra; in tal caso

dobbiamo stare attenti a non precipitarci a sostenere alcuna di esse, per evitare di andare in rovina qualora un esame della verità più attento la demolisse mediante sicuri argomenti. In tal caso combatteremmo per difendere non già il senso delle Scritture divine ma quello nostro personale sì da sostenere come senso delle Scritture quello ch'è nostro, mentre dovremmo piuttosto sostenere come nostro quello ch'è il senso delle Scritture.

Supponiamo per esempio che riguardo all'affermazione della Scrittura: «Dio disse! Vi sia la luce. E la luce vi fu» (*Gn* 1, 3), uno pensi che si tratti della creazione della luce materiale e un altro della luce spirituale. Che nella creatura spirituale vi sia una luce spirituale, non è messo in dubbio dalla nostra fede; d'altra parte pensare che vi sia una luce materiale, celeste o anche supercelestiale o esistente prima del cielo, alla quale poté succedere la notte, non è contrario alla fede fin tanto che ciò non venga confutato da una verità evidente. Qualora ciò si avverasse, non era quello il senso della sacra Scrittura, ma un'opinione dell'umana ignoranza.

Accade infatti assai spesso che, riguardo alla terra, al cielo, agli altri elementi di questo mondo, al moto e alla rivoluzione o anche alla grandezza e distanza degli astri, intorno alle eclissi del sole e della luna, al ciclo degli anni e delle stagioni, alla natura degli animali, delle piante, delle pietre e di tutte le altre cose di tal genere, anche un pagano abbia tali conoscenze da sostenerle con ragionamenti indiscutibili e in base ad esperienza personale. Orbene, sarebbe una cosa assai vergognosa e dannosa e da evitarsi a ogni costo, se quel pagano sentisse quel tale parlare di questi argomenti conforme – a suo parere – al senso delle Scritture cristiane dicendo invece tali assurdità che, vedendolo sbagliarsi – come suol dirsi – per quanto è largo il cielo, non potesse trattenersi dal ridere. Ma è spiacevole non tanto il fatto che venga deriso uno che sbaglia, quanto il fatto che da estranei alla nostra fede si creda che i nostri autori [sacri] abbiano sostenuto tali opinioni e, con gran rovina di coloro, della cui salvezza noi ci preoccupiamo, vengano biasimati come ignoranti e rigettati. Quando infatti, riguardo ad argomenti ben noti ad essi, i pagani sorprendono un cristiano che sbaglia e difende una sua opinione erronea appoggiandola ai nostri Libri sacri, in qual modo potranno prestar fede a quei Libri quando trattano della risurrezione dei morti, della speranza della vita eterna e del regno dei cieli, dal momento che penseranno che questi scritti contengono errori relativi a cose che hanno potuto già conoscere per propria esperienza.

Non riesco a smettere di pensare a come avrei reagito a questo passo quando ero bambino: se qualcuno mi avesse fatto lo stesso identico ragionamento quando avevo 17 anni, l'avrei chiamato eretico. Questa era un adattamento alla scienza del tipo di quella espressa da qualcuno come Bill Maher che prendeva giustamente in giro i cristiani moderati contemporanei accomodanti. Eppure ecco una persona che ci diceva 1600 anni fa che il mio approccio alla Genesi era arrogante, il tipo [di arroganza] che potrebbe allontanare una persona dalla sua fede.

Questo, a quanto pare, era un po' troppo scontato, e la prima crepa nella mia proverbiale armatura. Ho iniziato a far circolare la citazione tra gli amici, credenti e non credenti, e ci pensavo costantemente.

Più o meno nello stesso periodo, assistetti a una conferenza alla nostra facoltà di giurisprudenza con Peter Thiel. Era il 2011 e Thiel era un noto capitalista, ma non un nome familiare. In seguito avrebbe scritto una recensione del mio libro e sarebbe diventato un buon amico, ma all'epoca non avevo idea di cosa aspettarmi. Parlò prima in termini personali: sostenendo che eravamo sempre più coinvolti in competizioni professionali spietate. Avremmo gareggiato per posti di impiegato presso le corti d'appello e poi presso la Corte Suprema. Avremmo gareggiato per lavorare presso studi legali d'élite e poi per collaborazioni in quegli stessi posti. A ogni momento, disse, il nostro lavoro avrebbe offerto orari di lavoro più lunghi, alienazione sociale dai nostri pari e un lavoro il cui prestigio non sarebbe riuscito a compensare la sua mancanza di significato. Sostenne anche che il suo mondo della Silicon Valley dedicava troppo poco tempo alle innovazioni tecnologiche che miglioravano la vita (quelle in biologia, energia e trasporti) e troppo a cose come software e telefoni cellulari. Ora tutti potevano twittare l'un l'altro o postare foto su Facebook, ma ci voleva più tempo per viaggiare in Europa, non avevamo una cura per il declino cognitivo e la demenza e il nostro consumo di energia sporcava sempre di più il pianeta. Vedeva queste due tendenze – i professionisti d'élite intrappolati in lavori ipercompetitivi e la stagnazione tecnologica della società – come collegate. Se l'innovazione tecnologica fosse realmente alla base della vera prosperità, le nostre élite non si sentirebbero sempre più competitive tra loro per un numero sempre più esiguo di risultati prestigiosi.

Il discorso di Peter rimane il momento più significativo del mio periodo alla Yale Law School. Egli espresse un sentimento che fino ad allora era rimasto in-forme: ero ossessionato dal successo in sé, non come fine di qualcosa di significativo, ma per vincere una competizione sociale. La mia preoccupazione di aver dato priorità all'impegno rispetto al carattere assunse un significato più profondo: impegnarsi per cosa? Non sapevo nemmeno perché mi interessassero le cose che mi interessavano. Mi immaginavo istruito, illuminato e soprattutto saggio sui modi del mondo, almeno rispetto alla maggior parte delle persone della mia città natale. Eppure ero ossessionato dall'ottenere referenze professionali, un impiego presso un giudice federale e poi una posizione di associato presso uno studio prestigioso. Odiavo la mia limitata esposizione alla pratica legale. Guardavo al futuro e capii che stavo correndo una gara disperata in cui il primo premio era un lavoro che odiavo.

Ho iniziato subito a programmare una carriera al di fuori della materia del diritto, motivo per cui, dopo la laurea, ho trascorso meno di due anni come

avvocato praticante. Ma Peter mi ha lasciato con un'altra cosa: era probabilmente la persona più intelligente che avessi mai incontrato, ma era anche cristiano. Sfidava il modello sociale che avevo costruito, secondo cui le persone stupide erano cristiane e quelle intelligenti atee. Ho iniziato a chiedermi da dove provenisse la sua fede religiosa, il che mi ha portato a René Girard, il filosofo francese sotto cui [Peter Thiel] aveva studiato a Stanford. Il pensiero di Girard è così ricco che qualsiasi tentativo di riassumerlo non renderebbe giustizia all'uomo. La sua teoria della rivalità mimetica, secondo cui tendiamo a competere per le cose che vogliono gli altri, parlava direttamente ad alcune delle influenze che ho sperimentato a Yale. Ma è stata la sua teoria correlata del capro espiatorio, e ciò che ha rivelato sul cristianesimo, a farmi riconsiderare la mia fede.

Una delle intuizioni centrali di Girard è che le civiltà umane sono spesso, forse sempre, fondate su un "mito del capro espiatorio" – un atto di violenza commesso contro qualcuno che ha offeso la comunità più ampia – raccontato come una sorta di storia delle origini per la comunità.

Girard sottolinea che Romolo e Remo sono, come Cristo, bambini divini e, come Mosè, posti in una cesta nel fiume per essere salvati da un re geloso. C'è stato un tempo in cui mi irritavo per tali paragoni, preoccupato che qualsiasi apparente mancanza di originalità da parte della Scrittura significasse che non potesse essere vera. Questo è un comune espediente retorico dei nuovi atei: indicare una storia della creazione, come la narrazione del diluvio nell'Epoica di Gilgamesh, come prova che gli autori sacri hanno plagiato la loro storia da qualche civiltà precedente. Ne consegue ragionevolmente che se la storia biblica è tratta da qualche altra parte, la versione nella Bibbia potrebbe non essere la Parola di Dio.

Ma Girard rifiuta questa inferenza e si appoggia alle somiglianze tra le storie bibliche e quelle di altre civiltà. Per Girard, la storia cristiana contiene una differenza cruciale, una differenza che rivela qualcosa di «nascosto fin dalla fondazione del mondo». Nella narrazione cristiana, il capro espiatorio definitivo non ha fatto un torto alla civiltà; la civiltà ha fatto un torto a lui. La vittima della follia della folla è, come lo era Cristo, infinitamente potente, in grado di impedire il proprio omicidio, e perfettamente innocente, immeritevole della rabbia e della violenza della folla. In Cristo, vediamo i nostri sforzi per spostare la colpa e le nostre inadeguatezze su una vittima per quello che sono: un fallimento morale, proiettato violentemente su qualcun altro. Cristo è il capro espiatorio che rivela le nostre imperfezioni e ci costringe a guardare ai nostri difetti piuttosto che incolpare le vittime scelte dalla nostra società.

Le persone giungono alla verità in modi diversi e sono sicuro che alcuni troveranno questo racconto insoddisfacente. Ma nel 2013, ha catturato così bene la psicologia della mia generazione, in particolare dei suoi abitanti più privilegiati.

Impantanati nella palude dei social media, abbiamo identificato un capro espiatorio e ci siamo avventati digitalmente. Eravamo guerrieri da tastiera, scaricandoci sulle persone tramite Facebook e Twitter, ciechi ai nostri problemi. Abbiamo lottato per lavori che in realtà non volevamo mentre fingevamo di non lottare affatto per ottenerli. E il risultato finale per me, almeno, è stato che avevo perso il linguaggio della virtù. Mi sono vergognato di più per aver fallito un esame di giurisprudenza che per aver perso la calma con la mia ragazza.

Tutto questo doveva cambiare. Era ora di smetterla di cercare capri espiatori e concentrarmi su cosa potevo fare per migliorare le cose.

Queste riflessioni molto personali su fede, conformismo e virtù coincidevano con un progetto di scrittura che alla fine sarebbe diventato un grande successo pubblico: *Hillbilly Elegy*, il libro ibrido di memorie e commento sociale che ho pubblicato nel 2016. Ripensando alle prime bozze del libro, mi rendo conto di quanto sono cambiato dal 2013 al 2015: ho iniziato il libro arrabbiato, risentito nei confronti di mia madre, in particolare, e fiducioso nelle mie capacità. L'ho finito un po' umiliato e molto incerto su cosa fare per "risolvere" così tanti dei nostri problemi sociali. E la risposta a cui sono arrivato, per quanto insoddisfacente allora come lo è ora, è che non puoi effettivamente "risolvere" i nostri problemi sociali. Il meglio che puoi sperare è di ridurli o smussarne gli effetti.

Ho notato durante la mia ricerca che molti di quei problemi sociali derivavano da comportamenti per i quali gli scienziati sociali e gli esperti di politica avevano un diverso vocabolario. A Destra, la conversazione spesso si spostava su "cultura" e "responsabilità personale", i modi in cui gli individui o le comunità frenavano il proprio progresso. E sebbene mi sembrasse ovvio che ci fosse qualcosa di disfunzionale in alcuni dei luoghi in cui ero cresciuto, il discorso da Destra sembrava un po' crudele. Non riusciva a tenere conto del fatto che i comportamenti distruttivi erano quasi sempre tragedie con conseguenze terribili. Una cosa è puntare il dito contro un'altra persona perché non si comporta in un certo modo, ma un'altra è sentire il peso della miseria che deriva da quelle azioni.

Gli intellettuali di Sinistra si concentravano molto di più sui problemi strutturali ed esterni che affrontavano famiglie come la mia: la difficoltà nel trovare lavoro e la mancanza di fondi per certi tipi di risorse. E sebbene fossi d'accordo sul fatto che spesso fossero necessarie più risorse, mi sembrava che i nostri comportamenti più distruttivi persistessero, persino prosperassero, in tempi di benessere materiale. La Sinistra economica era spesso più compassionevole, ma la loro era una specie di compassione, priva di qualsiasi aspettativa, che puzzava di rinuncia. Una compassione che presuppone che una persona sia svantaggiata al punto di perdere la speranza è come la simpatia per un animale dello zoo. E io non ne avevo bisogno.

E mentre riflettevo su queste visioni contrastanti del mondo, e sulla saggezza e sui difetti di ciascuna, mi sentivo disperatamente alla ricerca di una visione del mondo che comprendesse il nostro cattivo comportamento simultaneamente come sociale e individuale, strutturale e morale; che riconoscesse che siamo prodotti del nostro ambiente; che abbiamo la responsabilità di cambiare quell'ambiente, ma che siamo comunque esseri morali con doveri personali; uno che potesse parlare contro i crescenti tassi di divorzio e di tossicodipendenza, non come conclusioni edulcorate sulle loro esternalità sociali negative, ma con indignazione morale. E alla fine mi resi conto che ero già stato esposto a quella visione del mondo: era il cristianesimo di mia nonna. E il nome che dava ai comportamenti che avevo visto distruggere vite e comunità era "peccato". Ricordai uno dei miei passaggi meno preferiti della Scrittura (*Numeri* 14:18) sotto una nuova luce: «il SIGNORE è lento all'ira, ricco di amore e perdona il peccato e la ribellione. Tuttavia non lascia impuniti i colpevoli; punisce i figli per il peccato dei genitori fino alla terza e alla quarta generazione».

Dieci anni fa, ho preso questo come prova di un Dio vendicativo e irrazionale. Eppure, chi potrebbe guardare le statistiche su ciò che la nostra cultura e politica di inizio XXI secolo hanno provocato, la miseria, i crescenti tassi di suicidio, le "morti per disperazione" nel paese più ricco della terra, e dubitare che i peccati dei genitori abbiano avuto qualche effetto sui loro figli?

E qui, di nuovo, le parole di sant'Agostino riecheggiano da un millennio e mezzo prima, esprimendo una verità che avevo sentito per molto tempo ma di cui non avevo mai parlato. Questo è un passaggio de *La Città di Dio*, dove Agostino riassume la dissolutezza della classe dirigente di Roma.

... ci riguarda se aumentano sempre le ricchezze che sopperiscono agli sperperi continui e per cui il potente può asservirsi i deboli. I poveri si inchinano ai ricchi per avere un pane e per godere della loro protezione in una supina inoperosità; i ricchi si approfittano dei poveri per le clientele e in ossequio al proprio orgoglio. I cittadini acclamano non coloro che curano i loro interessi ma coloro che favoriscono i piaceri. Non si comandano cose difficili, non sia proibita la disonestà. I governanti non badano se i sudditi sono buoni ma se sono soggetti. Le province obbediscano ai governanti non come a difensori della moralità ma come a dominatori e garanti dei godimenti e non li onorino con sincerità, ma li temano da servi sleali. Si noti nelle leggi piuttosto il danno che si apporta alla vigna altrui che alla propria vita morale. Sia condotto in giudizio soltanto chi ha infastidito o danneggiato la roba d'altri, la casa, la salute o un terzo non consenziente, ma per il resto si faccia pure dei suoi, con i suoi o con altri consenzienti ciò che piace. Ci siano in abbondanza pubbliche prostitute o per tutti coloro che ne vogliono usare ma principalmente per quelli che non si possono permettere di averne delle proprie. Si costruiscano case spaziose e sontuose, si tengano spesso splendidi banchetti, in cui, secondo il piacere e le possibilità di ciascuno, di giorno e di notte si

scherzi, si beva, si vomiti, si marcisca. Strepitino da ogni parte i danzatori, i teatri ribollino di grida di gioia malsana e di ogni tipo di piacere crudele e depravante. Sia considerato pubblico nemico colui al quale questo benessere non va a genio. La massa sia libera di non far parlare, di esiliare, di ammazzare l'individuo che tenti di riformare o abolire questo benessere. Siano considerati veri dèi coloro che hanno concesso ai cittadini di raggiungerlo e una volta raggiunto di conservarlo.

Era la migliore critica della nostra epoca moderna che avevo mai letto. Una società interamente orientata al consumo e al piacere, che disdegna il dovere e la virtù. Non molto tempo dopo aver letto queste parole per la prima volta, il mio amico Oren Cass ha pubblicato un libro in cui sosteneva che i decisori politici americani si sono concentrati fin troppo sulla promozione del consumo rispetto alla produttività o a qualche altra misura del benessere. La reazione – criticare Oren per aver osato promuovere politiche che potrebbero ridurre i consumi – ha quasi dimostrato l'argomento. «Sì», mi sono ritrovato a dire, «le politiche preferite da Oren potrebbero ridurre il consumo pro capite. Ma è proprio questo il punto: la nostra società è più della somma delle sue statistiche economiche. Se le persone muoiono prima, allora forse la nostra attenzione sul consumo è sbagliata».

E in effetti è stata questa intuizione, più di ogni altra, a condurre non solo al cristianesimo, ma al cattolicesimo. Nonostante la scarsa familiarità di mia nonna con la liturgia, con le influenze culturali romane e italiane e con il papa straniero, ho iniziato lentamente a vedere il cattolicesimo come l'espressione più vicina al suo [di mia nonna] tipo di cristianesimo: ossessionata dalla virtù, ma consapevole del fatto che la virtù si forma nel contesto di una comunità più ampia; solidale con i mansueti e i poveri del mondo senza trattarli principalmente come vittime; protettiva nei confronti dei bambini e delle famiglie con le cose necessarie per garantire che prosperino. E soprattutto una fede incentrata su un Cristo che esige la perfezione da noi anche se ama incondizionatamente e perdona facilmente.

È stata questa intuizione a portarmi da alcune conversazioni informali con un paio di frati domenicani a un periodo di studio più serio con uno in particolare. Quasi vorrei che non fosse stato così graduale, che ci fosse stato un momento «ah!» che mi avesse fatto capire che dovevo diventare cattolico. Ci sono state alcune strane coincidenze che hanno accelerato la mia decisione. Una è avvenuta circa un anno fa, a una conferenza a cui ho partecipato con intellettuali per lo più conservatori. A tarda notte, al bar dell'hotel, discutevo con uno scrittore cattolico conservatore sulle sue critiche al papa (la mia crescente convinzione è che troppi cattolici americani non siano riusciti a mostrare la dovuta deferenza al papato, trattando il papa come una figura politica da criticare o elogiare secondo i propri capricci). Mentre ammetteva che alcuni cattolici erano andati

troppo oltre, difendeva il suo approccio più misurato, quando all'improvviso un bicchiere di vino sembrò balzare da un punto stabile dietro il bancone e si frantumò sul pavimento davanti a noi. Ci siamo fissati entrambi in silenzio per un po', un po' sorpresi da ciò che avevamo appena visto, prima di terminare bruscamente la conversazione e scusarci per andare a dormire.

Un altro episodio è avvenuto a Washington D.C. durante una settimana di viaggio particolarmente estenuante. Non vedevo la mia famiglia da qualche giorno e non avevo nemmeno avuto il tempo di chiamare al telefono il mio bambino. In momenti come questo, a volte ascolto una bellissima versione di un salmo eseguito durante la visita di papa Francesco in Georgia nel 2016 da un coro ortodosso. La ascoltai sul treno da New York a Washington. A Washington conoscevo un frate domenicano con cui volevo prendere un caffè. Mi invitò a visitare la sua comunità e lì sentii i frati cantare lo stesso salmo. Ora, so che è facile sostenere la tesi dello scettico: Vance ha guardato un video di un prete che cantava un versetto della Bibbia, e poi ha inviato un'e-mail a un membro di un ordine religioso che in seguito ha cantato la stessa cosa. Ma per citare Samuel L. Jackson da *Pulp Fiction*: «stai giudicando questa robaccia nel modo sbagliato. Voglio dire: potrebbe essere che Dio abbia fermato i proiettili, o che abbia cambiato la Coca-Cola in Pepsi, che abbia trovato le chiavi della mia maledetta macchina. Non si giudicano robacce come questa in base al merito. Ora, se ciò che abbiamo sperimentato sia stato o meno un miracolo è insignificante. Ciò che è significativo è che ho sentito il tocco di Dio».

Quindi sì, in piccoli momenti degli ultimi anni, ho sentito il tocco di Dio. Per quanto ciò rendesse la storia migliore, non posso dire che nessuna di queste cose mi abbia fatto alzare in piedi e dire: «è tempo di convertirsi». Il passaggio è stato più graduale. Mi sono convinto che Mamaw avrebbe accettato la teologia cattolica anche se gli orpelli culturali di questa la mettevano a disagio. C'erano le parole di sant'Agostino e Girard e l'esempio di mio zio Dan, che ha sposato una persona della nostra famiglia e ha dimostrato la virtù cristiana in modo più profondo di qualsiasi persona avessi mai incontrato. C'erano buoni amici che mi hanno fatto capire che non avevo bisogno di abbandonare la mia ragione per avvicinarmi all'altare. Alla fine sono arrivato a credere che gli insegnamenti della Chiesa cattolica fossero veri, ma è successo lentamente e in modo discontinuo.

C'erano aspetti che rendevano le cose più difficili, anche dopo aver preso la decisione. La crisi di abusi sessuali mi faceva domandare se entrare nella Chiesa significasse sottoporre mio figlio a un'istituzione che si preoccupava più della propria reputazione che della protezione dei suoi membri. Elaborare questi sentimenti ha ritardato la mia conversione di almeno qualche mese. C'era la preoccupazione che sarebbe stato ingiusto nei confronti di mia moglie: non aveva sposato un cattolico e mi sentivo come se la stessi buttando in questa situazione. Ma

fin dall'inizio, lei ha sostenuto la mia decisione, quindi non posso dare la colpa del ritardo a lei.

Sono stato accolto nella Chiesa cattolica in una splendida giornata di metà agosto, in una cerimonia privata non lontano da casa mia. Il giorno dell'ingresso [nella Chiesa] mi sono svegliato con un po' di ansia, preoccupato che stessi facendo un grosso errore. Nonostante tutti i miei dubbi su come avrebbe potuto reagire Mamaw, è stata una delle sue frasi preferite che ho sentito, nella sua voce, risuonare nelle mie orecchie quella mattina: «è ora di agire».

Fui battezzato e ricevetti la mia prima Comunione. Ho trovato tutto molto bello, anche se devo ammettere che mi sentivo ancora a disagio per qualcosa fin ora rimosso proveniente dalle mie esperienze giovanili di frequentazione della Chiesa. Gran parte della mia famiglia mi ha sostenuto. [...]

Cerco di mantenere un po' di umiltà per quanto poco so e su quanto sono inadeguato come cristiano. Mi sento più a mio agio a interagire con le persone intorno alle idee. [...] Ma la chiesa non è solo idee e sant'Agostino (che ho scelto come mio patrono). Essa è cuore e comunità dei credenti. È andare a Messa e ricevere i sacramenti, anche quando è difficile o imbarazzante farlo. È tante altre cose di cui sono ignorante ed è anche il percorso stesso per diventare meno ignorante.

Mia moglie ha detto che la vicenda della conversione al cattolicesimo – studiandovi e riflettendovi – era «un bene per te». E alla fine sono arrivato a capire che aveva ragione, almeno in un certo senso cosmico. Ho capito che c'era una parte di me, la parte migliore, che prendeva spunto dal cattolicesimo. Era la parte di me che pretendeva che trattassi mio figlio con pazienza e mi faceva sentire male quando fallivo. Che richiedeva che moderassi il mio temperamento con tutti, ma soprattutto con la mia famiglia. Che richiedeva che mi interessasse essere più marito e padre che lavoratore che guadagna. Che richiedeva che sacrificassi il prestigio professionale per gli interessi della famiglia. Che richiedeva che lasciassi andare i rancori e perdonassi anche coloro che mi avevano fatto del male. Come dice san Paolo nella sua Epistola ai Filippesi: «in conclusione, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri». Era la parte cattolica del mio cuore e della mia mente che richiedeva che pensassi alle cose che contavano davvero. E se volevo che quella parte di me fosse nutrita e crescesse, avevo bisogno di fare di più che leggere ogni tanto un libro di teologia o riflettere sulle mie mancanze. Avevo bisogno di pregare di più, di partecipare alla vita sacramentale della Chiesa, di confessarmi e pentirmi pubblicamente, non importa quanto imbarazzante potesse essere. E avevo bisogno della grazia. Avevo bisogno, in altre parole, di diventare cattolico, non solo di pensarci.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

Riflessioni su *Mil ojos esconde la noche* di Juan Manuel de Prada

Juan Manuel de Prada (Baracaldo, 1970), è senza dubbio uno dei massimi autori del nuovo secolo, da decenni riconosciuto come tale anche da scrittori come Arturo Pérez-Reverte, membro della Real Academia Española, che ha definito *Las máscaras del héroe* (1996) «il miglior romanzo spagnolo degli ultimi vent'anni» (*Sobre Borges y sobre gilipollas*, 31 gennaio 2000), dopo aver avuto parole di elogio per i suoi esordi («romanzieri di qualità superiore» (*Un novelista de pata negra*, in «El Semanal», 28 ottobre 1996) e come il regista Alex de la Iglesia, che proprio parlando di questo suo ultimo libro ha affermato che è «divertente e si legge in un niente, nonostante le sue 800 pagine, perché è scritto da quello che ritengo il miglior scrittore spagnolo attuale», paragonando *Mil ojos esconde la noche* ad alcuni film di Scorsese.

Nato in Biscaglia e cresciuto a Zamora, giornalista di spicco (collabora continuamente con il quotidiano *ABC* ed il settimanale culturale «XL»), Juan Manuel de Prada ha condotto per anni *Lágrimas en la lluvia*, forse la migliore trasmissione culturale dell'intera storia della televisione (non solo spagnola), caratterizzata da un palinsesto che prevedeva il dibattito su un tema predefinito da parte di quattro autorevoli studiosi, dopo la visione di un film in tema con l'argomento scelto. La trasmissione era in diretta differita, quantunque possa sembrare incredibile nel rivedere le registrazioni, perché – a differenza degli usuali dibattiti televisivi contrassegnati da una costante gazzarra – imperava un assoluto rispetto da parte di tutti i partecipanti, nonostante le posizioni avverse.

Scrittore raffinatissimo, caratterizzato da uno stile molto personale, definito “neobarocco” (in particolare utilizza un numero di vocaboli molto superiore a quello della media degli scrittori contemporanei), “esperpentico” (uno stile nato nella Spagna del *Siglo de oro* con Francisco de Quevedo e riproposto negli anni Venti dello scorso secolo da Ramón del Valle-Inclán, che si potrebbe tradurre alla lontana con “grottesco”) e “tremendista” (più o meno traducibile con “gran-ghignolesco”), creatore di affascinanti neologismi, Manuel de Prada nei suoi

interventi giornalistici ha difeso la filosofia perenne, avendo il coraggio di indicare – tra gli altri – Aristotele, la Bibbia e San Tommaso d'Aquino come fonti d'ispirazione. Non a caso, una sua recente raccolta di saggi, si intitola emblematicamente *Rettifica totale. Il pensiero tradizionale contro le ideologie moderne* (*Una enmienda a la totalidad. El pensamiento tradicional contra las ideologías modernas*, 2021).

Tra le sue opere di narrativa (ma anche gli scritti saggistici e gli stessi articoli giornalistici sono sempre caratterizzati da un sapore letterario) vanno annoverati i romanzi *La tempestad* (1997), *Las esquinas del aire: en busca de Ana María Martínez Sagi* (2000), *La vida invisible* (2003), *El séptimo velo* (2007), *Me ballará la muerte* (2012), vincitori di premi letterari e spesso tradotti in italiano: *Il silenzio del pattinatore* (E/O, 2002), *Le maschere dell'eroe* (E/O, 2000), *La tempesta* (E/O, 1998 e 2001), *Gli angoli dell'aria. Alla ricerca di Ana Maria Martinez Sagi* (E/O, 2001), *La vita invisibile* (E/O, 2006), *Il settimo velo* (Longanesi, 2008; TEA, 2010).

Tra i suoi romanzi più recenti – che meriterebbero una traduzione – vanno menzionati *El castillo de diamante* (2015), sulla vita di Santa Teresa d'Ávila, e *Morir bajo tu cielo* (*Morire sotto il tuo cielo*, 2014), sugli “ultimi delle Filippine”, cioè i cinquantuno eroi del distaccamento asserragliato nella chiesa del villaggio di Baler, nell'isola di Luzón, che resistettero per 337 giorni (1° luglio 1898 – 2 giugno 1899) all'assedio della preponderante forza dei ribelli filippini (800 uomini). Come a Civitella del Tronto nel 1861, il comandante, privo di contatti con il mondo esterno, non volle credere alla notizia che la Spagna avesse capitolato e continuò a combattere, provocando circa 700 morti tra gli assediati e limitando le proprie perdite a 17 uomini.

Venendo a *Mil ojos esconde la noche*, va detto che si legge con continuo godimento e trasporto, nonostante la lunghezza, che ha spinto l'editore a pubblicare il monumentale romanzo in due parti (*La ciudad sin luz* nel 2024 e *Cárcel de tinieblas* nel 2025); l'intero lavoro consta di 1.600 pagine complessive originariamente scritte – udite, udite! – a mano usando carta riciclata (nel senso del dorso di documenti vari: esistono alcune fotografie a confermare la veridicità di questa asserzione). Afferma il medesimo autore: «Non è lo stesso scrivere a mano su carta, impugnando la penna, che farlo su uno schermo, mediante il soave ticchettio di una tastiera, con un computer. Quando uno scrive a mano, le parole palpitano ed esultano, vibrano e si legano, si sposano e fecondano in una maniera diversa e più intensa; in una maniera che alcuni forse noteranno, leggendo *Mil ojos esconde la noche*. Ma il problema di scrivere a mano è che dopo bisogna ribattere lo scritto, perché nelle case editrici ormai sono andati in pensione quei tipografi che un tempo decifravano (e a volte miglioravano) i manoscritti dei nostri classici». Una impresa che in questo caso è stata portata a termine dal padre dello scrittore, il quale «può essere legittimamente considerato come autore consorte».

Riguardo al contenuto dell'opera, va innanzitutto specificato che *Mil ojos esconde la noche* pur non essendo strettamente la continuazione de *Le maschere dell'eroe*, ne condivide l'io narrante, Fernando Navales (un personaggio che si potrebbe definire *brutto, sentimentale* ed – almeno inizialmente – *ateo*, a similitudine del marchese di Bradomín, l'eroe ricorrente dei romanzi di Valle-Inclán, che si definiva *feo, sentimental y católico*: in quanto al primo aggettivo, lo stesso Navales si paragona – per le fattezze del volto, non per l'altezza – a Piéral, l'attore nano che appare, tra l'altro, come compagno di Fernando Rey nel viaggio in treno che funge da cornice alla narrazione di *Quell'oscuro oggetto del desiderio* di Buñuel).

Ve detto che esiste una cesura tra il Navales delle *Maschere dell'eroe*, che muore con infamia e senza lode nel 1942, esplicitamente declassato dall'autore nelle ultime pagine a mero narratore – il vero protagonista, cui spetta un *crescendo* all'interno del romanzo, è il *bohémienne* Pedro Luis de Gálvez [1882-1940] – e il Navales de *Mil ojos esconde la noche*, che attraversa indenne l'intera seconda guerra mondiale: non abbiamo più un opportunista che casualmente si è trovato all'interno della Falange di José Antonio Primo de Rivera, bensì un falangista convinto, fortemente critico per la politica moderata (che ironicamente definisce *nazional-seminarismo*) imposta dal disprezzato Franco.

Una parentesi: Francisco Franco, va ricordato – o forse spiegato – *non* era affatto un falangista (o un fascista) né un tradizionalista, bensì un militare interessato esclusivamente alla propria carriera, indifferente tanto alla Monarchia quanto alla Repubblica, privo di una particolare ideologia propria; un conservatore che si seppe adattare alla situazione e, soprattutto, seppe mantenere a lungo il potere assoluto, inizialmente conferitogli solo per il periodo bellico, dimostrando un attaccamento alla poltrona degno del “miglior” Andreotti. Insomma, un perfetto democristiano: l'epiteto di *nazional-seminarista*, quindi gli si addice benissimo. Chiusa parentesi.

Tornando al romanzo, esso si apre nel 1940 (gli anni dal 1940 al 1944 scandiscono le sezioni dei due libri), nella Parigi occupata dai Tedeschi, la *ville lumière* priva di luce del titolo, e Fernando Navales viene incaricato dall'ambasciata di Spagna di avvicinare i dissidenti spagnoli che dopo la guerra civile si sono rifugiati nella capitale francese per convincerli a collaborare con una associazione artistica ufficialmente promossa, a fini di riappacificamento, dal nuovo regime di Madrid e dai vertici della Falange.

Navales contatta quindi i vari artisti ed uomini di cultura espatriati, nel tentativo di una “riconciliazione nazionale” che (per il momento, cioè almeno finché l'Asse sembra invincibile) riesce perché vari dissidenti desiderano accumulare benemerenze per rientrare in patria, per la gloria di essere considerati grandi oppure, più semplicemente, per sbarcare il lunario. Il protagonista offre collaborazioni a (o citazioni su) giornali di spicco (ma per scrivere o per essere elogiati sui

quali bisogna ufficialmente schierarsi), come il celebre (o famigerato) *Je suis partout*; la possibilità di lavorare nelle accoglienti sale della accademia ufficiale spagnola, anziché in squallide soffitte non riscaldate; di avere a disposizione materiali (tele, pennelli, colori) e modelle; di ricevere interessanti sovvenzioni tramite l'ufficio di propaganda tedesco (vale a dire da Goebbels), anch'esso interessato a creare un ambiente di pacificazione culturale volto a giustificare il regime di occupazione.

Numerosi sono i personaggi reali che il falangista incontra e che cerca di attrarre alla propria causa: giornalisti e critici (César González-Ruano, Sebastia Gansch), attrici e ballerine (María Casares, Ana de Pombo), disegnatori (Carles Fontserè), pittori (Óscar Domínguez, Manuel Viola), scultori (Mateo Hernández), pensatori (l'endocrinologo e filosofo Gregorio Marañón)... Molti di questi nomi risultano poco noti al pubblico italiano medio, ma si è spinti a leggere le loro biografie (o almeno le pagine enciclopediche a loro dedicate), non fosse altro che per assicurarsi che siano realmente esistiti (come altri personaggi del corpo diplomatico o della polizia politica: Pedro Urraca, José Félix de Lequerica e Bernardo Rolland), per non parlare di Pilar Primo de Rivera (sorella di José Antonio) o di Ramón Serrano Súñer (cognato del generalissimo e perciò indicato come il *Cognatissimo*).

Sicuramente non ha invece bisogno di ricerche la figura di Picasso, sul quale Juan Manuel de Prada scrive pagine memorabilmente deliziose in cui smonta il ritratto di artista eccelso, svelandone la natura narcisistica e riducendolo a "pin-tamonas" (imbrattatele), pur riconoscendone la straordinaria abilità di trasformare in oro quanto tocca, pronto a sfruttare il dubbio gusto dei suoi ammiratori e ad approfittare di qualsiasi occasione per far soldi, anche mettendosi d'accordo con un bravo falsario ed autorizzandolo a diffondere sue imitazioni come autentiche, purché gli versi il 50% degli introiti...

Calunnie letterarie, falsificazioni novellistiche? L'autore lo nega, ricordando il proprio profondo studio archivistico sull'ambiente della comunità spagnola residente a Parigi; e in particolare, sull'"imbrattatele" di Malaga, afferma: «Su Pablo Picasso abbiamo letto tutte le biografie, le agiografie e le demonografie possibili e immaginabili, tanto da farci un'opinione su un personaggio tanto degno di fama e di infamia».

Naturalmente, Navales non riesce (ma a dire la verità, non lo tenta nemmeno) a convincere Picasso ad entrare nell'accademia "ufficiale" della Spagna franchista: troppo ricco (conserva vari lingotti d'oro in casa) per accettare sussidi, troppo internazionale per essere interessato a tornare in patria, troppo famoso per necessitare protezione (i Tedeschi hanno l'ordine di non torcergli un capello). Ma soprattutto troppo pieno di sé per mettersi alla pari di altri artisti.

Memorabile il secondo incontro con il pittore cubista (1941, VII): «Impetrai udienza a Sabartés, il cerbero innamorato di Picasso, che me la concesse per la mattina della Domenica di Pasqua, perché l'imbrattatele non osservava le feste (o, più precisamente, si considerava un dio tarchiato a cui consacrare tutte)».

Al colloquio è presente anche Ernst Jünger, allora capitano della Wehrmacht di stanza a Parigi, venuto a riverire «il genio dell'arte internazionale». Annoiato dalle banalità sulle bellezze parigine profuse dallo scrittore tedesco mentre aspettano (il suddetto «genio» si diverte a far fare loro anticamera), Navales commenta tra sé e sé: «Tutto il repertorio arcinoto, insomma, dei barbari del Nord, sommersi dalla nebbia, di fronte ai frutti della luce latina». Finalmente vengono ricevuti e «l'uomo più famoso del mondo» (parola di Jünger!) si presenta

in calzoni corti, con una mappa dettagliatissima delle sue ultime minzioni sulla patta. [...] Dopo essersi grattato lo scroto, si annusò la mano con piacere, prima di stringere quella del capitano Jünger, che trattava, non so se umoristicamente, da gloria delle lettere tedesche. Anche Jünger si annusò la mano dopo averla stretta a Picasso, con gesto di rassegnato disgusto, come chi deve ingoiare una brodaglia esotica, per non sembrare scortese al suo ospite giunto da qualche remota selva.

E quando il Tedesco si lancia in un'altisonante interpretazione di *Guernica*,

Picasso gli sgonfiò il sufflè dell'entusiasmo lirico, prima che traboccasse:

– Va bene, va bene; cerchiamo di non esagerare, altrimenti mi scoppiano le emorroidi. Sulla mia *Guernica* sono state fatte tutte le interpretazioni possibili e tutte mi sembrano meravigliose. Ma la verità è che, dato che non avevo letto niente sul celebre bombardamento, che non conoscevo né *Guernica*, né nulla di nulla, non sapevo come affrontare l'incarico che mi era stato assegnato. Allora il poeta Juan Larrea mi disse: «Pablo, tu hai sempre avuto una predilezione per la corrida. Immaginati, quindi, un toro che entra nell'arena, che viene infilzato da una marea di colpi di lancia e di *banderillas* infuocate, che riesce a scappare dalla *plaza de toros* furioso e insanguinato. Sbattendo a terra tutto ciò che incontra davanti a sé, entra in un negozio di porcellana, e lo distrugge, facendolo a pezzi. Capisci? È questo che avviene in un bombardamento». Ed è questo quello che ho dipinto: una corrida finita male, con il cavallo del *picador* imbizzarrito, il *matador* a terra, la sua *cuadrilla* impegnata nel *quite* e il toro che sta investendo una donna con il suo bambino. Né più né meno.

E dato che il capitano Jünger era rimasto in parte attonito e in parte intimorito dalla risposta bestiale e dal fragore dello scoppio di risa che la aveva accolta, Picasso gli batté sulla spalla, come se avesse voluto riaprirgli le cicatrici che si era guadagnato nella precedente guerra.

Questo passaggio, con tanto di citazione da *Nelle tempeste di acciaio* (in cui Jünger enumera le ferite ricevute, contando però solo i “fori di entrata” dei proiettili nemici ed escludendo quelli di uscita) è solo un assaggio dello stile *esperpento* di

Juan Manuel de Prada, della sua eccezionale capacità di scrittore, del suo modo di riscrivere la storia e di creare una trama affascinante.

Il primo volume si chiude con un finale che spiazza il lettore: il cattivissimo Fernando Navales inizia un percorso di redenzione, che negli anni successivi lo porterà ad abbandonare il proprio cinismo e a mettere a disposizione del bene il potere di cui dispone: dal favorire l'espatrio di bambini ebrei al non denunciare un personaggio compromesso con la Repubblica, della cui cattura – finalizzata a forzare Franco a scendere in guerra – i Tedeschi lo hanno incaricato, non rivelandone nemmeno sotto tortura il domicilio.

Non manca anche nella seconda parte un riferimento al “divino” Picasso, che apprezzando una fanciulla molto avvenente, afferma: «Per creare qualcosa di così bello, Dio ha dovuto essere qualcuno molto simile a me» [1944, IV], stimolando il sarcastico giudizio di Novales, che giudicando un preteso dramma dell'imbrattatele, commenta: «Questo Picasso, senza dubbio, è un genio del Rinascimento, uno scrittore tanto grande quanto vale come pittore». Ma se nel primo volume si incontrava un gran numero di pittori, nel secondo un notevole spazio è lasciato al cinema di Vichy: il protagonista assiste, tra le varie proiezioni, a quelle de *L'amore e il diavolo* (*Les visiteurs du soir*, 1942), *Il corvo* (*Le corbeau*, 1943), *L'immortale leggenda* (*L'éternel retour*, 1943); presenza alla realizzazione di *Perfidia* (*Les Dames du bois de Boulogne*) o segue quella di *Amanti perduti* (*Les Enfants du paradis* – questi ultimi due usciti però entrambi nel 1945), in cui recita la spagnola María Casarès (1922-1996), tra le poche personalità dello spettacolo che Novales non è riuscito mai a coinvolgere nel suo progetto falangista. Il libro diventa così (anche) uno stimolo a (ri)vedere alcune interessanti pellicole storiche.

Non potevano mancare all'elenco delle conoscenze di Novales gli scrittori francesi più politicamente attivi: Lucien Rebatet (1903-1972), Pierre Drieu La Rochelle (1893-1945, suicida al termine della guerra, ma non per questioni strettamente politiche) e Robert Brasillac (1909-1945, l'unico scrittore collaborazionista ad essere stato condannato a morte). E, a proposito di scrittori “impegnati”, se il “mostro sacro” demolito nella prima parte del romanzo era stato Picasso, nella seconda una sorte simile (ma con più benevolenza, anche visto il cambiamento di atteggiamento del protagonista) è il malaticcio Albert Camus, preteso membro della Resistenza, di cui la citata María Casarès si innamora perdutoamente (complice anche la sua debolezza per le rughe agli occhi!), certa che per lei lo scrittore franco-algerino lascerà la moglie:

«Il problema è che Albert ha lasciato ad Algeri una graziosa mogliettina che spera di ricongiungersi con il marito non appena la guerra sarà finita», ammise, con una specie di moderato dispetto. «Lui vuole che andiamo in esilio insieme in Messico, ma io vorrei continuare la mia carriera in Francia...».

Sospettai che lo volesse fare anche Camus; e che la proposta di quell'improbabile esilio in Messico non fosse altro che una *boutade* o una promessa da marinaio che quel partigiano dell'ultima ora tirava fuori dalla manica per ingannare Vitoliña [María Casarès] e avvolgerla nella sua nube di bacilli di Koch, mentre menava il can per l'aia. Mi dispiaceva che, alla fine, dopo essersi sbarazzata di tanti pretendenti più o meno testardi, Vitoliña finisse per trasformarsi nella concubina di un adultero, non importa quanto contornato di presunto genio letterario, di Resistenza da salotto e di zampe di gallina agli occhi, buone solo da mettere nello brodo. Ma Vitoliña aveva voluto *infranciosarsi* a tutti i costi; e in Francia non c'è istituzione così profondamente radicata come l'adulterio, che fino al XVIII secolo era goduto solo dalla nobiltà più danarosa e che, con la Rivoluzione, la borghesia risentita trasformò in un'istituzione pienamente nazionale, alla quale poteva finalmente avere accesso la gente comune (che, però, non poteva accedere ai beni della nobiltà, accaparrata dalla borghesia rivoluzionaria). La Francia, in realtà, non era altro che un allevamento ittico di adulteri che piluccavano un bocconcino, per dimostrare al loggione la propria adesione ai principi rivoluzionari; e Vitoliña, divenuta *franciosa*, aveva irrimediabilmente accettato la sua condanna.

Non stupisca la ripetizione di alcuni vocaboli: è un tratto del barocchismo dell'Autore, che ricorda anche il d'Annunzio (altro romanziere a cui per alcuni versi può essere, *mutatis mutandis*, accostato) del *Trionfo della Morte*, in particolar modo per la ripetizione – come un vero e proprio *Leitmotive* wagneriano, nel caso dello scrittore pescarese, qui come semplice tema ripetuto – di alcune frasi o concetti. Ad esempio, le ricorrenti citazioni (quasi trenta) del saggio su *Tiberio* di Gregorio Marañón, a proposito del risentimento, atteggiamento che caratterizza decisamente il protagonista. Eccolo alle prese con un violento sfogo verso gli artisti che – ben sistematisi a Parigi e avendo fiutato il cambio della situazione bellica – non desiderano più mischiare il proprio nome con quello della Falange e rifiutano di partecipare a una esposizione da essa promossa:

Appena arrivato a casa, con il bosco ossidato di Vincennes in lontananza, come in un autunno funebre, le mie dita si precipitarono in una pioggia di insidie e delazioni sui tasti della mia Olivetti, che cominciarono a tintinnare come una grandinata di stelle morte sulla carta, ogni lettera come uno sputo di sangue nero, ogni parola come un vomito di una infausta notte, ogni frase come un pugnale dal filo avvelenato, lasciando sulla levigatezza della carta un bassorilievo di tradimenti e false accuse, come un'improvvisa ondata di odio, senza abbellimenti formali o figure retoriche, spogliato di tutti i tratti del mio stile, che improvvisamente mi risultavano un'inutile ampollosità, perché il linguaggio è essenzialmente bello soltanto quando accusa, quando condanna, quando ferisce, quando uccide. Il resto sono chiacchiere e sprechi da dilettante, scrittura superflua del cuore, estetismo vano. [1943, XII]

Non è solo risentimento per il mancato successo “politico”: è anche disprezzo verso l’arte contemporanea, tanto lontana dalla vera arte «come la pederastia dall’amore» (1942, X; un paragone che ricorre quattro volte), che coinvolge anche i suoi autori, trattati con ironia al vetriolo, godibile e amara («Gli artisti sono mossi esclusivamente dalla vanità. [...] Non dico che non esistano eccezioni, ma si contano solo sulle dita... della mano che Cervantes perse a Lepanto» [1942, XVII]). Un vetriolo versato non solo sugli artisti (o pretesi tali), ma anche sulla classe politica spagnola, francese, tedesca e perfino italiana. Innumerevoli sono gli esempi. Riportiamo solo il giudizio su José Luis Arrese (che aveva sostituito Ramón Serrano Súñer a capo della Falange), incontrato da una delegazione di giornalisti al ritorno da un suo viaggio in Germania e richiesto di dare informazioni sulle fantomatiche “armi segrete”.

– Ve lo dirò, ve lo dirò, a condizione che non lo diciate a nessuno – accettò Arrese, dopo essersi fatto supplicare un po’ – Il Führer ha deciso di promuovere il generale von Paulus al rango di maresciallo. Come sicuramente saprete, nessun maresciallo tedesco si è mai arreso al nemico. Quindi la vittoria a Stalingrado è assicurata.

Mentre ascoltavo una simile idiozia, mi colse la nostalgia del *cognatissimo* che, oltre ad essere raffinato ed elegante, non aveva il cervello di un’ameba. Mi chiedevo se quel grassottello di Franco scegliesse simili elementi perché non gli facessero ombra e per poterli gestire a suo piacimento, o perché nascondesse una vocazione di collezionista di mostri allo stile di Picasso. [1943, II]

L’ironia cede però talvolta il passo a considerazioni profonde:

Più eroico era stato il contributo di Giménez Caballero a «La Gaceta Literaria», dove era riuscito a far collaborare sia comunisti che fascisti, in un matrimonio bizzarro (o forse non così tanto). [1943, VIII]

Il morbo liberale imprime il suo carattere fino alla morte, non importa quanto lo si rinneghi. È come il sacramento del battesimo, ma al contrario. [1943, IX]

Come accennato, il romanzo è pieno di riferimenti storici e letterari, che è un godimento scoprire a poco a poco (come nel *Pendolo di Foucault* di Umberto Eco, che però contiene molti *in-jokes* comprensibili solo alla ristretta cerchia degli amici dello scrittore, mentre qui sono citazioni alla portata di tutti – o almeno di tutti coloro che amino e vogliano dedicarsi alla lettura dei classici e di approfondire le biografie dei personaggi ritratti). Così avviene quando, dopo aver inutilmente cercato di affascinare l’esule Victoria Kent (1898-1987), già Direttrice Generale delle Prigioni sotto la Repubblica spagnola, affannosamente ricercata dalla Gestapo, spacciando per propria una citazione altrui, interrotto con sufficienza senza nemmeno essere riuscito a terminarla («So già quello che ha detto Pascal, la citano sempre negli almanacchi»), si sente rivolgere «una frase che mi diceva

qualcosa, forse perché l'avevo letta anch'io negli almanacchi: "Quello che stai per fare, fallo subito"» [1944, IV].

In questo suo romanzo Juan Manuel de Prada sfoggia una eleganza di stile che rende emozionante il ritorno alla fruizione della letteratura "alta", che affascina profondamente, nonostante la distanza tra la mole dei libri e la scarsità dell'azione (l'esatto contrario di quanto accade nella letteratura "bassa" o "di consumo"), perché l'autore sa trasmettere il piacere di leggere in sé, al di là dello svolgimento della vicenda narrata. Così, quando il volume termina, siamo presi da un senso di tristezza, dato più dalla fine della lettura in sé che dalla (amara) conclusione delle avventure di Navales, che (a differenza del romanzo "precedente" *Le maschere dell'eroe*) è riuscito con la sua trasformazione a conquistare la nostra simpatia, se non addirittura la nostra empatia.

E ci consola, quindi, la promessa di Juan Manuel de Prada di rivelarci le vicende vissute da Navales durante la guerra civile, compiendo la promessa posta al termine de *La ciudad sin luz*, prima di ammonire: «Ma, come abbiamo già detto in altre occasioni, non scriviamo per la generazione presente, bensì per coloro che sono già morti e per quelli che non sono ancora nati; tra i quali ovviamente conto te, amato lettore, *mon semblable, mon frère*».

JUAN MANUEL DE PRADA

Mil ojos esconde la noche. La ciudad sin luz, Espasa, Madrid 2024, p. 800

Mil ojos esconde la noche. Cárcel de tinieblas, Espasa, Madrid 2025, p. 848

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

JUAN FERNANDO SEGOVIA, *El dogma de la Realeza de Cristo. Quas primas de Pío XI entre la tradición y la apostasía*, Consejos de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2025, p. 100, s. i. p.

È recentemente ed improvvisamente scomparso il professor Juan Fernando Segovia (1956-2025), ricercatore del Consiglio Nazionale per la Ricerca Scientifica e Tecnica dell'Argentina, nonché professore per molti anni presso l'Università Nazionale di Cuyo e l'Università di Mendoza, direttore del Centro di Studi Storici del Consiglio di Studi Ispanici Felipe II e della rivista «Fuego y Raya».

Storico delle idee politiche, filosofo del diritto e della politica, è una delle grandi figure del pensiero tradizionale dei nostri giorni, in cui si distingue per l'ampiezza del suo orizzonte, il rigore del suo metodo e l'incredibile capacità di lavoro. Questa rivista già in passato ha ospitato recensioni dei suoi acuti studi: qui ricordiamo alcune sue recenti opere sul costituzionalismo e i diritti umani (2004), sulla legge naturale in Locke (2014), sulla tolleranza religiosa e la ragion di Stato (2021), sulla postmodernità (2021), sul personalismo (2022) e sulla politica naturale (2023).

Il presente scritto, redatto in occasione del centenario dell'enciclica *Quas primas* (1925) con la quale papa Pio XI istituì la festa liturgica di Cristo Re, ricapitola e rielabora una serie di testi precedenti sulla questione della regalità (anche

sociale) di Cristo: il risultato è una monografia essenziale destinata a lasciare il segno.

Il testo si apre con un *excursus* sulla presenza dei riferimenti alla regalità di Cristo nella tradizione, a cominciare dal *Pater noster*, preghiera insegnata da Gesù stesso, in cui si auspica, appunto, la venuta del Suo Regno («*adveniat Regnum tuum*»). La dottrina in questione si sviluppò a partire dal XII secolo, mentre risale al 1301 il trattato *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo, difendendo Bonifacio VIII contro le pretese di Filippo il Bello; anche successivamente, le divergenze tra Papato e Impero svilupparono la questione: «Nel IV secolo abbondano gli scritti sulla dignità della regalità in relazione alla regalità del Sommo Pontefice che è derivata da quella. Tali conflitti, tra l'altro, formulano l'interesse per il regno temporale di Cristo, poiché questo era il terreno su cui si disputava: se Cristo non esercitava il suo potere nell'ambito temporale, di conseguenza il Papa non possedeva tale attributo» (p. 16). Appoggiata da scrittori del calibro di San Tommaso d'Aquino e attaccata o negata da altri (come Guglielmo da Ockham), la regalità di Cristo divenne l'archetipo della Monarchia perfetta ed il modello da seguire da parte dei Re terreni.

Con il passare dei secoli, però, mentre la Chiesa continuava a difendere la regalità di Cristo, il mondo (rivoluzione protestante, regalismo, rivoluzione francese, laicismo, anticlericalismo...)

l'attaccò sempre più, cercando di farla cadere nell'oblio. Contro tale ondata anticristiana, Pio X affermò la necessità di *instaurare omnia in Christo*, mentre Pio XI proclamò che tale intento significava «porre Cristo Re come principio e fondamento della vita spirituale e dell'ordine temporale, il fine necessario a cui devono tendere la Chiesa e i cattolici» (p. 22).

Con la sua enciclica *Quas primas*, il Pontefice affermava che il titolo di “Re” riservato a Cristo non era meramente onorifico o simbolico: «Cristo Re non è un modo di dire, non è una figura letteraria senza corrispondenza reale, non è un motto di tempi passati ed età oscure. Non è un mito né una finzione. E nemmeno la leggenda di un *Pantocrator* assolutista e terribile. Cristo Re ha un proprio significato: è una verità di fede, declamata in ogni tempo, perché creduta fin da quando fu rivelata» (p. 23). Il passaggio «Siede alla destra del Padre» del *Credo* indica appunto la facoltà di regnare e giudicare. E Gesù, in quanto vero Dio e vero uomo, è Re sia dal punto di vista spirituale che da quello temporale: «Cristo esercita il *sacerdotium* attraverso la Sua Chiesa. E il Suo regno secolare (*imperium*) non esclude il suo esercizio nella comunità politica» (p. 26): è quindi un peccato reclamare la separazione (come fecero gli Ebrei sostenendo davanti a Pilato di «non avere altro re che Cesare»).

Inoltre, la regalità di Cristo è esempio per le Monarchie terrene: «La regalità della politica – attraverso l'ordine della creazione – è unita alla “regalità di Cristo”, Creatore del mondo e suo Ordinatore, perché ne è partecipe; per lo stesso motivo è determinata dalla sua regalità. Legato a Cristo Re, il gover-

nante secolare potrà realizzare pienamente il bene comune temporale» (p. 43).

Dopo aver passato in rassegna gli attacchi alla regalità di Cristo provenienti dal protestantesimo, dal laicismo e dal liberalismo, nonché gli errori interni al cattolicesimo (provenienti dal modernismo), fino a giungere al tradimento della attuale Chiesa ufficiale, sia con il cambio di rito, che ha trasformato la Messa, proclamazione del Suo Regno, «in una semplice commemorazione dell'Ultima Cena, che non prevede più la ripetizione perpetua del sacrificio redentore, ma la fa divenire una riunione affettiva o un convito amichevole. Non sarà per questo che, essendosi oggi persa la Santa Messa, il Verbo è divenuto da Re un qualunque cittadino della democrazia e uno dei commensali del pranzo domenicale?» (p. 80). La stessa apparente valorizzazione del nuovo calendario liturgico, che ha spostato la festa di Cristo Re dall'ultima domenica di ottobre alla fine dell'anno liturgico, ha contribuito a rivestirla di un senso esclusivamente escatologico, snaturando completamente le intenzioni di Pio XI. E nella (immensa) produzione post-conciliare, i riferimenti a Cristo Re sono minimi (e pure errati): «Causa dimenticata, causa tradita» (p. 85), perché il nuovo Re è diventato l'uomo.

Ciò porta all'apostasia della “apoliticità del Regno di Cristo”: secondo i suoi fautori, «Cristo è stato Re in altri tempi, ma è impossibile che lo sia oggi» (p. 92). Invece, secondo le parole di San Paolo (1 Cor 15:25), «bisogna che Egli regni», «non soltanto per il retto governo delle società, ma anche per la salvezza delle anime, perché ogni governo giusto è ordinato al fine ultimo dell'uomo, che è la

beatitudine eterna» (p. 93). «E, soprattutto, non commettiamo l'errore di cercare succedanei di Cristo Re. Ci sbagliremmo, se pensassimo che basti raccomandare a Nostro Signore la nostra vita familiare e di fede. Non basta santificare il nostro lavoro, come alcuni predicano, se questo significa abbandonare la società alla sua sorte» (p. 95).

Occorre, necessariamente, essere attivi nella società, per rifonderla, dal basso e dalle sue radici, in senso cristiano, non certo per cercare un posto all'interno di essa in cui vivere – naturalmente solo in modo privato! – il proprio senso religioso.

Gianandrea de Antonellis

ROBERTO MARCHESINI, *Tomismo per tutti. Breve e semplice corso sulla filosofia di san Tommaso*, SugarCo, Milano 2025, p. 112, € 14

Ricordo che un conoscente mi disse di essersi iscritto a Lettere e Filosofia perché voleva avere gli strumenti per leggere la *Summa Teologica* di San Tommaso d'Aquino. Eppure, appresi in seguito, quel testo era nato come manuale ricompilativo (*summa*, cioè *sintesi*) per studenti e non come testo avvicinabile solo dopo una specifica laurea... Questo fu uno degli elementi per considerare in maniera diversa il Medioevo e i suoi uomini come acuti pensatori e non come persone obnubilate dalle “tenebre della ragione” e sopraffatte da assurde superstizioni. Un pregiudizio dovuto anche al mio professore di filosofia del liceo, marxista di stretta osservanza, che ci aveva fatto saltare a piè pari la Scolastica, sostenendo che «aveva solo ripetuto, cristianizzandoli, i

principi di Aristotele, senza apportare alcunché di nuovo». Un ottimo metodo per combattere gli avversari che non si riescono a confutare: ignorarli.

La congiura del silenzio, va detto, non proviene solo da ambienti marxisti, ma da tutti gli avversari della Verità, dai liberali ai modernisti. Ecco perché – nonostante le specifiche raccomandazioni di grandi Papi: dalla *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879) alla *Studiorum Ducem* di Papa Pio XI (1923) – lo studio della Scolastica è messo in secondo piano non solo nei licei e nelle università laiche, ma anche nei seminari e nelle università teologiche, e a San Tommaso vengono preferiti autori come Kant, von Balthasar, Rahner...

Lasciati a se stessi, i lettori che vogliono avvicinare San Tommaso (magari sollecitati dalla lettura del romanzo di Louis de Wohl, *La liberazione del gigante*), si trovano di fronte alla ponderosa mole della *Summa* (per tacere delle altre opere), oggettivamente sconcertante, soprattutto per chi non ha approfonditi studi filosofici alle spalle.

Per fortuna negli ultimi anni sono usciti alcuni volumi più leggeri di introduzione alla lettura di San Tommaso (ricordiamo in particolare quelli curati da don Curzio Nitoglia) a cui si affianca ora questo conciso manuale che si propone di accompagnare verso la scoperta del pensiero tomista in particolare i lettori privi di conoscenze filosofiche specifiche: «L'intento di questo libro è quello di divulgare il tomismo a tutti; ma questo libro non è per tutti. Non è per “dotti, medici e sapienti”; piuttosto è per “piccoli”» (p. 21).

Preceduta da una veloce nota biografica (p. 23-36) in cui si sottolinea l'importanza di San Tommaso non solo

nell'ambito del pensiero filosofico, ma anche nella cultura e nell'arte (da Dante a Giotto), si affronta il pensiero del Santo e, quindi, le *XXIV Tesi* (riguardanti la metafisica, la cosmologia, la psicologia razionale e la teologia naturale), sintesi del pensiero del Dottore della Chiesa realizzata nel 1917 da Guido Mattiussi SJ su incarico di San Pio X.

La filosofia aristotelica e tomista è una filosofia “dell'essere” e come tale si contrappone a quella “del divenire” (hegeliana, che postula una continua trasformazione attraverso la triade tesi-antitesi-sintesi), che ha tanto influenzato il pensiero contemporaneo (non solo filosofico, ma anche scientifico: pensiamo all'evoluzionismo darwiniano) e che ritiene che non esistano verità immutabili.

Innanzitutto bisogna chiarire che «la *Summa*, per quanto importante, è l'applicazione del pensiero di Tommaso a una serie di problemi (*quaestiones*), non l'esposizione del suo pensiero. È un riassunto di teologia, non del pensiero tommasiano» (p. 37). Il fine del testo di Marchesini, dunque, è di far capire non tanto quello che Tommaso ha scritto, bensì la sua maniera di pensare: un compito non facile, perché siamo abituati (dalla scuola e dal mondo) a pensare in maniera distorta. Invece, «i bambini ragionano come Aristotele, non come Hegel o Heidegger», ripeteva un altro (e assai migliore) mio maestro e gli stessi giochi infantili (la “campana”, “ce l'hai” o “rialzo”) nascondono profondi significati simbolici (cfr. p. 40), simili al valore metafisico con cui i nostri antenati greci vivevano la rappresentazione della tragedia come momento di catarsi, non come semplice spettacolo teatrale; e i nostri avi romani “celebravano”

(come un *rito* e non come un mero atto amministrativo) la giustizia (non a caso, ancor oggi, giudici e avvocati indossano la toga).

La modernità, come ha eliminato la metafisica, ha escluso la *teleologia*, cioè la ricerca di un fine, di uno scopo. «Il principio che orienta tutto verso uno scopo generale è, per gli antichi, il *Logos*; per il cristianesimo, la Provvidenza divina. [...] Per la filosofia classica il fine è così importante da stabilire la morale; essa, infatti, non piove dall'alto, ma dipende dal fine; è bene ciò che mi orienta verso il mio fine; è male ciò che me ne allontana. Anche negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio il fissare un fine è uno dei metodi per una buona e santa scelta. [...] La modernità non solo ignora, ma rifiuta attivamente qualsiasi idea di fine» (p. 43). Così Popper, rifacendosi alla selettiva “tolleranza” di Locke (che predicava la tolleranza verso tutti, tranne i cattolici), propone una società aperta a qualsiasi pensiero, per bislacco che sia, tranne che quello di chi ritiene debba esserci un fine nelle azioni umane. Anche il meccanicismo di Newton esclude una finalità negli eventi che ci circondano, leggendovi esclusivamente un rapporto di causa ed effetto, a differenza della filosofia classica e medioevale che legge tutto alla luce del piano provvidenziale divino, «l'Amor che move il sole e l'altre stelle», per dirla con Dante.

L'autore spiega poi la differenza tra sostanza ed accidente, anch'essa rifiutata dalla filosofia moderna, e invece necessaria per chiarire questioni altrimenti irrisolvibili; come pure spiega la differenza tra materia e forma – un bicchiere è materia (vetro) e forma (calice): di conseguenza, è la *forma* e non la *materia*

(vetro, plastica, carta) a prevalere per quanto riguarda il suo *fine* (essere un bicchiere).

Nell'uomo, fatto di corpo ed anima, il primo rappresenta la materia, la seconda la forma – e quindi l'anima prevale sul corpo, come un fine sopra un mezzo. Attraverso esempi semplici (come gli ingredienti di una torta, inizialmente separati, quindi coesi dopo la cottura), Marchesini spiega il rapporto tra corpo e anima, i concetti classici di potenza e atto, di natura – termine quest'ultimo che potremmo attualizzare con *progetto* –, sempre confrontandoli con le definizioni (o negazioni della “filosofia” moderna, che propende per una società liquida, senza distinzioni di forma (che sarebbero una *gabbia*, anziché l'espressione del fine!), senza fini e, quindi senza natura (ovvero, snaturata). «Per la cultura moderna non esiste alcuna natura, alcun progetto, alcun “dover essere”. È vero, il linguaggio moderno utilizza la parola *natura*, ma con significato molto diverso (se non opposto) a quello classico. Mentre per la cultura classica la natura è piena manifestazione del *Logos*, per la cultura moderna la parola *natura* indica l'assenza di qualsiasi progetto» (p. 57). Infatti, l'ambiente “naturale” è quello in cui l'uomo non ha mai messo piede; e “fare come fanno anche gli animali” è comportarsi, appunto, da bestia, privi di una finalità superiore, che vada al di là della mera sopravvivenza.

Infine, per imparare a ragionare come san Tommaso (e non semplicemente per imparare ciò che diceva san Tommaso), l'autore affronta il problema dell'essenza e dell'essere (cfr. p. 58-63), facendo anche capire come, pur partendo da Aristotele, il Dottor Angelico

abbia superato lo Stagirita, definendo più accuratamente il concetto di esistenza, che fonde l'essenza (*materia più forma*) all'essere, distaccandosi definitivamente dell'idealismo platonico.

Il saggio – che si avvale di una premessa di padre Giovanni Cavalcoli OP, significativamente intitolata *Il futuro del pensiero cristiano*, e della prefazione di Stefano Fontana – è concluso dalla trascrizione (con traduzione in italiano) degli inni eucaristici (*Pange lingua - Tantum ergo, Sacris solemniis, Panis angelicum, Verbum supernum prodiens, O salutaris ostia, O sacrum convivium*) e da tre appendici (*Lettera di San Tommaso a uno studente, Trasformazione, transustanziazione, consustanziazione, La filosofia di San Tommaso e la scienza*), nonché una bibliografia “chiacchierata” (ovvero ragionata) in cui si suggerisce, per superare l'impatto della mole della *Summa*, di leggerne una *quaestio* a sera (ne esistono anche edizioni *on-line*), sempre tenendo conto che fu scritta per studenti principianti. E a questo punto, è difficile resistere alla tentazione di farlo!

Insomma, questo pregevole testo si propone come una nuova “liberazione del gigante”, con riferimento, in questo caso, non ad Aristotele adattato al cristianesimo, bensì a San Tommaso reso leggibile al cattolico dei nostri giorni.

Gianandrea de Antonellis

Racionalidad, orden y verdad del derecho y la política. Estudios en honor de Danilo Castellano, a cura di Miguel Ayuso Torres, Marcial Pons, Madrid 2025, p. 314, € 36

In occasione dell'ottantesimo compleanno del professor Danilo Castellano, unanimemente riconosciuto come

il decano dei difensori del diritto naturale nella Penisola italiana, un gruppo di amici e discepoli ha voluto rendergli un giusto omaggio. Che si aggiunge ad uno precedente, offerto nel 2015 in occasione del suo collocamento a riposo (*La inteligencia de la política*, Itinerarios, Madrid 2015).

Danilo Castellano, professore ordinario di Filosofia della politica all'Università degli Studi di Udine, dove è stato cattedratico di Filosofia del Diritto e Preside della facoltà di Giurisprudenza, in Spagna è membro onorario della Reale Accademia di Giurisprudenza e Legislazione, nonché corrispondente della Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche. È anche membro a pieno titolo del Consiglio per gli Studi Ispanici "Filippo II" (Madrid), per cui dirige il Centro di Studi Politici. Ed è stato direttore dell'Istituto Internazionale di Studi Europei "Antonio Rosmini" (Bolzano). Autore di una trentina di libri, di cui dieci in lingua spagnola, dirige la rivista «Instaurare» (Udine), intitolata secondo il motto di San Pio X *Instaurare omnia in Christo* e che esiste da più di cinquant'anni, ed è uno dei principali collaboratori di «Verbo. Rivista di formazione civica e azione culturale secondo il diritto naturale e cristiano», fondata a Madrid nel 1961 da Eugenio Vegas Latapie e Juan Vallet de Goytisolo.

Dopo il pensionamento l'attività del Professore è stata così intensa che è sembrato doveroso aggiungere un complemento a quel "primo tributo ispanico" (così recitava il preveggen- te sottotitolo). Le collaborazioni, a cui si aggiunge la bibliografia completa, sono tredici, di cui dieci ispaniche (due cilene, due argentine, tre spagnole, una brasiliana, una ecuadoriana e una

napolitana), una francese e due di altrettanti suoi allievi, friulani come lo stesso Danilo Castellano.

Come si evince considerando i saggi, il libro è ottimamente strutturato per dare un'idea completa della filosofia di Danilo Castellano. Si parte con un lavoro del suo allievo Rudi Di Marco (*L'intelligenza del diritto. Verità, ordine e razionalità del diritto nel magistero di Danilo Castellano*), seguito da Julio Alvear Tellez (*La "intelligenza della politica". Un'analisi della filosofia di Danilo Castellano*), Ricardo M. Dip (*La legge naturale negli scritti di Danilo Castellano*), Javier F. Sandoval (*La gnosi razionalista dei "diritti umani". Concetto e implicazioni nel pensiero di Danilo Castellano*), José Joaquín Jerez (*Danilo Castellano e il costituzionalismo*), Juan Fernando Segovia (*La politologia o il nichilismo politico: teoria e pratica dell'antipolitica*), Pedro José Izquierdo (*Tentazioni antipolitiche contemporanee*), Luis María de Ruschi (*Una visione realistica (e cattolica) del matrimonio e della famiglia*), José Luis Widow (*Danilo Castellano e i problemi bio-giuridici contemporanei*).

Segue una sezione dedicata ai Maestri del Maestro ed affidata al direttore della rivista francese «Catholica» Bernard Dumont (*Danilo Castellano e Augusto Del Noce. Un dialogo permanente*), all'altro allievo, il sacerdote don Samuele Cecotti (*Danilo Castellano e Cornelio Fabro. I frutti di un magistero metafisico nell'ordine pratico*) e a Francesco Maurizio Di Giovine (*Da Carlo Francesco D'Agostino a Danilo Castellano. Una battaglia continua per la realizzazione dei principi cattolici in politica italiana*). Conclude il volume (prima della bibliografia completa) uno scritto di Miguel Ayuso (*Il maestro contemporaneo della tradizione cattolica*) che traccia una "biografia intellettuale", ripercorrendone la

formazione culturale che lo ha allontanato sia dai progressisti che dai conservatori, le attività convegnistiche, le collaborazioni editoriali, per poi sintetizzarne il pensiero. Danilo Castellano è un «filosofo pratico con radici teoretiche», che considera l'ideologia (e la democrazia) contrarie alla (retta) filosofia, ed ha coniato il termine *libertà negativa* per stigmatizzare l'estrema conseguenza del liberalismo: «libertà gnostica di origine protestante o libertà come liberazione: si tratta di una libertà esercitata con il solo criterio della libertà, cioè, senza alcun criterio» (p. 275).

Coraggiosamente, e con forti basi poste nella filosofia politica tradizionale, Castellano denuncia le conseguenze della libertà negativa: la (buona e vera) politica viene considerata dalla cultura moderna come un “inconveniente”; al contrario, tale cultura esalta il costituzionalismo – che in realtà è solo un “artificio” – e i diritti umani – che non sono altro che “mere pretese” – e si postula una non-politica in cui «per la soluzione dei problemi, si ricorre al potere e non alla ragione» (p. 279). «Nell'epoca postmoderna, cioè oggi, – scrive lo stesso Castellano – i concetti politici hanno lasciato il posto alle nuove esigenze vitaliste degli individui associati e/o dei gruppi organizzati e a modalità irrazionali di reggimento politico. Non si tratta di una novità assoluta, ma è la conseguenza di dottrine che già in passato, ma soprattutto alla fine dell'Ottocento, teorizzarono la politica come conflitto non “esterno” alle istituzioni (il che, secondo le dottrine costruttiviste, sarebbe caratteristico dello stato di natura), bensì “interno” alle stesse. La novità consiste nel fatto che oggi questo modo di intendere la democrazia è

l'unico che si considera valido nel mondo occidentale, soprattutto a causa dell'influenza esercitata dalla cultura politica nordamericana, figlia del protestantesimo e dell'Illuminismo» (*ibid.*). Passando poi alla politica cattolica, evidenziando gli errori del personalismo e rifiutando il laicismo, descrive i cinque principi del modernismo: soggettivismo; ragione immanente e, per tanto, libera; religione come necessità immanente soddisfatta con l'elaborazione razionale dell'oggetto che si è incontrato nello spirito; verità come identità dello spirito; democrazia. Parallelamente enumera i problemi che scaturiscono dalle tesi politiche di questa eresia: una concezione erronea dell'autorità e della legittimità del potere, secondo cui nella Chiesa l'autorità non proviene dall'esterno (dall'alto: da Dio), ma dall'interno (o dal basso: dalle coscienze); la democrazia, intesa non come forma di governo, bensì come fondamento di esso; la separazione tra Stato e Chiesa (o, di fatto, la subordinazione di questa a quello, secondo la celebre frase cavourriana «Libera Chiesa in libero Stato»). La soluzione è il ritorno allo Stato veramente cattolico, al riconoscimento della regalità sociale di Cristo e all'invito a *Instaurare omnia in Cristo Rege*.

Iñigo Santander

JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *Los nuevos derechos humanos: la última degradación del hombre*, Marcial Pons, Madrid 2025, p. 150, s.i.p.

Nuovi “diritti” senza alcuna tradizione costituzionale, senza alcun radicamento storico, generati dalla cosiddetta *soft law*

(codici di autoregolamentazione e deontologici), dalla giurisprudenza (di corti costituzionali e altri gradi di giudizio), legislazione ordinaria, tribunali sovrannazionali e speculazioni del mondo accademico e delle associazioni di attivisti...

Negli ultimi decenni, innumerevoli nuovi diritti sono apparsi praticamente in tutti i settori della vita umana. Dalla dieta allo sport, dal tempo libero alla salute, dal cyberspazio all'ambiente, dalle neurotecnologie alle disabilità fisiche, dall'identità sessuale alle tecniche di riproduzione assistita, dalle migrazioni alle culture indigene e tribali, dalle marginalità di ogni tipo al post-umanesimo e via di questo passo.

Si tratta di un vero e proprio ginepraio, perché il riconoscimento di ogni nuovo "diritto" in favore di una minoranza (solitamente infima) crea uno o più obblighi imposti dallo Stato al resto della cittadinanza comune. «In altre parole, può sorgere il paradosso che più diritti elabora il nostro *brave new world*, più densa e complessa è la rete di imposizioni che ricade sul povero mortale, imprigionando i suoi movimenti. Ogni nuovo diritto creato danneggia altri diritti e libertà altrui. E non solo. Nella misura in cui i nuovi diritti sono definiti "fondamentali", hanno la forte vocazione a restringere lo spazio del dibattito politico o di ciò che chiamano decisione (ed elezione) democratica» (p. 13-14).

Caratteristici della nostra era postmoderna, i nuovi "diritti" spesso emergono sotto il segno della confusione, dell'indistinzione, senza badare alle fonti giuridiche; imposti con una "guerra culturale", magari dal (decadente) mondo accademico, vivono

all'interno di quest'ultimo, poiché non sono stati riconosciuti dall'ordinamento giuridico. «Sono solo fonemi, mere *pretese di pretese*. Altri nuovi "diritti", pur riconosciuti da fonti positive, attaccano l'ordine naturale a tal punto da non poter essere considerati propriamente giuridici, poiché ledono chiaramente le esigenze della giustizia. In senso assoluto, sono *pretese di diritti*» (p. 14).

Il sintetico, ma denso saggio di Julio Alvear, docente di Diritto costituzionale presso la Universidad del Desarrollo (Santiago del Cile) si concentra non tanto sui nuovi effettivi diritti giustificati dal diritto naturali, ma su quei pretesi "diritti" (le virgolette sono d'obbligo) che in realtà non sono altro – come detto – che *pretese*.

Alvear parte da un approccio legato al diritto costituzionale e, più specificamente, alla teoria dei diritti fondamentali. Quindi offre una sintesi serrata delle maggiori controversie sorte in ambito giurisdizionale, soffermandosi in particolare sul ruolo dei tribunali sovranazionali (Corte Europea e Corte Interamericana dei Diritti dell'Uomo), analizzando i modelli che sono stati utilizzati sia per giustificarli che per metterli in discussione (modello della protezione inadeguata, dei diritti dell'umanità, delle libertà/capacità, della modifica interiore, del neo costituzionalismo, della costituzione invisibile...).

L'autore osserva come la teoria dei diritti fondamentali non permetta la nascita di critiche *sostanziali*, bensì solo di critiche *formali*; un critica, di conseguenza, che non riesce ad arginare ciò che sagacemente definisce «lo slancio torrenziale dello tsunami decostruttivo» (p. 15), per poi affrontare i cosiddetti

“nuovi diritti” dal punto di vista non strettamente giuridico-formale, bensì giusfilosofico, ossia sostanziale.

«I nuovi diritti si possono considerare, da un punto di vista genetico, come continuazione, espansione ed esasperazione di quella “libertà” rivoluzionaria da cui trasudarono, come corpuscoli viscosi, i diritti-libertà di prima generazione» (p. 139).

Aspirando al nichilismo negativo del liberalismo contemporaneo, i nuovi “diritti” sembrano «convergere verso gli stessi obiettivi volti a distruggere la persona, la famiglia, le relazioni sociali e la comunità politica: demolita la Cristianità, si tratta di provocare l'implosione delle sue basi naturali con l'aiuto di questi “diritti”» (*ibid.*).

E come il “peccato originale” della codificazione dei diritti va individuata nella rivoluzione francese, così i nuovi diritti trovano un perfetto ambiente di sviluppo (o meglio una sentina) nella cosiddetta *French Theory*, «da base ideologica più dinamica e spregiudicata dei nuovi diritti» (p. 115). Si tratta di una «filosofia strutturalista e post-strutturalista, ripresa e sviluppata nei campus universitari statunitensi, specialmente da parte dei *cultural studies*» (*ibid.*). Essa è divenuta «un punto di congiunzione tra liberalismo, americanismo e post-strutturalismo. Da questa cucina nasce la *forma mentis* dei nuovi diritti» (p. 16).

Il lavoro di Alvear passa in rassegna la principale bibliografia sull'argomento, enumerano i (cattivi) maestri delle ultime scuole di pensiero, fornendo così un manuale estremamente utile per orientarsi nell'ambiguo (o meglio ingannatore) mondo dei pretesi nuovi “diritti”.

Iñigo Santander

Persona y Derecho, a cura di Miguel Ayuso Torres, Marcial Pons, Madrid 2025, p. 250, € 28

Tra il 17 e 18 aprile 2024 si è tenuto, presso l'Università Sergio Arboleda (Santafé de Bogotá), il XV Congresso Internazionale dell'Associazione Colombiana dei Giuristi Cattolici. L'organizzazione è stata curata, come di consueto, dal Consiglio per gli Studi Ispanici Filippo II (Madrid), dal Gruppo Specialistico in Scienze Politiche della Federazione Internazionale delle Università Cattoliche (Parigi) e dall'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici (Roma), con la collaborazione, in questa occasione, dell'Istituto Internazionale di Studi Europei Antonio Rosmini (Bolzano). Al Congresso hanno partecipato studiosi di alto profilo della America ispanica, della Spagna e della Penisola italiana.

Il tema era “Persona e Diritto” ed è stato strutturato, dall'introduzione di Camilo Noguera alle conclusioni di Danilo Castellano, in cinque sessioni. La prima, sulla storia e l'evoluzione del concetto di persona, ha visto gli interventi di Rodrigo Fernández Díez (*Storia ed evoluzione del concetto di persona*); e Felipe Widow (*La trasformazione moderna del rapporto tra persona e diritto*). Poi, in un secondo, sulla persona e il personalismo, sono intervenuti Javier F. Sandoval (*Personalismo. Implicazioni legali*) e Juan Fernando Segovia (*Personalismo e diritto. Radici cartesiane dell'idea moderna di persona e del «non-diritto»*). Successivamente, nel corso di tre sessioni, sono stati esaminati problemi nel campo del diritto costituzionale, civile e penale. Gli ordinamenti costituzionali sono stati trattati da Miguel Ayuso (*Persona e diritto*

costituzionale) e Manuel Eduardo Marín (*La de-configurazione del concetto di persona nelle costituzioni moderne: il caso colombiano*). La responsabilità nei codici civili, in contrapposizione all'autodeterminazione soggettiva, è stata trattata da Jaime Alcalde (*I codici civili e la persona umana: responsabilità o autodeterminazione soggettiva?*) e Rudi Di Marco (*Il codice civile e la persona umana: responsabilità o autodeterminazione?*). La libertà soggettiva come base dell'imputabilità è stata l'argomento delle presentazioni di Ricardo Dip (*Il diritto penale e la persona: la libertà soggettiva come fondamento dell'imputabilità*) e Miguel de Lezica (*La nozione di persona nel diritto penale moderno*).

Ci concentriamo sull'intervento epónimo, *Persona e diritto*, di Danilo Castellano, che ha dedicato all'assunto oltre quarant'anni dei propri studi, partendo dall'analisi dei lavori preliminari alla Costituzione italiana (ben otto volumi di circa mille pagine ciascuno), dai quali si evince che il legislatore (*pardon*, i Padri Costituenti) non utilizzarono il termine *persona* nel senso classico della filosofia perenne codificato da Severino Boezio (*rationalis naturae individua substantia*), bensì in senso moderno. Attualmente esistono tre tradizioni giuridiche (romano-civilista, costituzionalista e di scuola giuridico-filosofica): «Nei tempi più vicini a noi, le conseguenze del modo di intendere la persona è sorta gradualmente e necessariamente dal diritto costituzionale, *rectius*, dalla legislazione costituzionale, che – come è ben noto – si considera sovraordinata alle norme ordinarie. Così è stato sottolineato soprattutto dalla giurisprudenza dei tribunali costituzionali» (p. 232).

Di conseguenza, il concetto di persona assume diversi significati: «Il primo è

dovuto alla Rivelazione cristiana e alla innovatrice riflessione filosofica da essa imposta. La Rivelazione cristiana, pur mantenendo il significato di *persona* come “maschera”, proveniente dalla tradizione culturale greco-romana, va oltre la nozione di *persona* come mero “ruolo” sociale, a volte istituzionale (la cosiddetta “personalità”). La persona viene considerata per quello che è: una entità ontica dotata per essenza di razionalità e libertà, per tanto responsabile dei propri atti» (p. 232-233). Tale concetto, definito in maniera insuperabile da Boezio e sviluppato in particolare da San Tommaso d'Aquino, è qualcosa di oggettivo, che non può essere annullato o modificato da nessuna teoria, nessun accordo e nessuna scelta. Le sue conseguenze sul piano giuridico (civile e penale) sono recentemente passate (e divenute prevalenti) su quello bio-giuridico.

«La seconda accezione di *persona*, tipica dell'Occidente, è quella moderna (intendendo la modernità in senso assiologico, non cronologico). Sostanzialmente è di origine gnostica. La *Weltanschauung* protestante e la sua secolarizzazione attraverso l'Illuminismo hanno contribuito alla sua diffusione e affermazione. Nell'Occidente contemporaneo, tale “concezione” è egemone, essendo stata adottata, anche se in forme differenti, prima da dall'idealismo e poi dalle scuole esistenzialiste, come pure da varie correnti cattoliche contemporanee» (p. 233).

A diffondere ulteriormente tale concezione contribuirono i regimi totalitari del XX secolo (fascismo, nazionalsocialismo, comunismo, etc.), che sostanzialmente sostenevano l'errore secondo cui il liberalismo, l'americanismo ed il

personalismo fossero dottrine che valorizzavano la persona. «Al contrario, favoriscono la sua dissoluzione nella *effektività* della sua volontà, che non si lascia guidare dalla ragione se non nell'aspetto operativo: è quella razionalità che Hobbes, ad esempio, definisce *calcolo*» (*ibid.*). In generale la modernità identifica la persona con la sua volontà (e qualche autore idealista con la volontà dello Stato, cioè con il suo riconoscimento). Negli ultimi tempi, addirittura con la autodeterminazione (sull'argomento cfr. ad esempio RUDI DI MARCO, *Autodeterminazione e diritto*, ESI, Napoli 2017 o *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*, a cura di Miguel Ayuso, Marcial Pons, Madrid 2020, recensita nel n. 12 di questa rivista).

Di conseguenza, «la forma moderna di intendere la persona conduce sistematicamente ad identificare il diritto con i diritti umani, così come intesi nell'attualità» (p. 234). Ulpiano sintetizzava i *praecepta iuris* nel motto «*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*». L'autodeterminazione moderna, però, non permette di tracciare regole o confini con i quali determinare quale sia l'*onestà* del vivere, se ognuno ha il «diritto» a vivere secondo il proprio indiscutibile capriccio. Il «dare a ciascuno il suo» diventa opinabile e dipenderà dalle disposizioni del diritto positivo, imposte dal detentore del potere di turno. Un esempio: la legge che permette di disconoscere la maternità (ma non la paternità, va aggiunto) ed i conseguenti doveri nei confronti dei propri figli.

Il mondo moderno, insomma, tende a superare il diritto (razionalmente inteso come un bene oggettivo) subordinandolo alla volontà soggettiva (cioè, al capriccio): «*stat pro ratione voluntas*» diceva

già Rousseau, non a caso definito «uno dei padri del totalitarismo del nostro tempo» (p. 235).

Iñigo Santander

La consumación de la secesión y el comienzo de la dependencia. A los doscientos años de la batalla de Ayacucho, a cura di Miguel Ayuso e Camilo Noguera, Universidad Sergio Arboleda – Tirant Humanidades, Bogotá 2025, p. 532, s.i.p.

All'inizio del XIX secolo – mentre la Spagna era prima invasa dalle truppe napoleoniche e poi, dopo la restaurazione, indebolita da una rivoluzione che dette vita al “triennio liberale” (1821-1823) – nei territori americani della Corona spagnola iniziarono a esserci rivolimenti indipendentisti, dapprima nascosti sotto la cosiddetta “maschera di Ferdinando VII” (ovvero la separazione dalla madrepatria in nome della fedeltà alla Corona borbonica e come rifiuto dell'usurpazione dei Napoleonidi). Il 9 dicembre 1824 si svolse la battaglia di Ayacucho, che è considerato dalla storiografia ufficiale come lo scontro più grande e importante delle campagne finali delle guerre d'indipendenza ispano-americane. La vittoria degli indipendentisti consolidò l'indipendenza della Repubblica del Perù e dei nuovi Stati americani di lingua spagnola, portando alla resa delle ultime roccaforti realiste.

L'evento – chiaramente non isolato e quindi preso solo come simbolo del movimento indipendentista – è stata l'occasione per un convegno internazionale promosso e condotto dal Consiglio di Studi ispanici Filippo II, tenutosi in modalità remota attraverso

L'Università Sergio Arboleda di Santafé di Bogotá. Gli interventi, minuziosi e pressoché esaustivi, affidati già da quattro anni a studiosi delle varie regioni ispaniche e ispano-americane, danno un quadro completo sulla verità degli avvenimenti, in particolar modo sulle cause, fin da subito coperte con un fitto velo di retorica che ha voluto dipingere la cosiddetta “indipendenza” come una liberazione dal giogo asfissiante di Madrid. In realtà, il processo politico fu mosso dalla massoneria – che fece leva sul desiderio di potere dei creoli (i bianchi nati oltreoceano) e sulla loro volontà di sfruttare maggiormente il territorio a scapito degli indios, da sempre protetti dalla Corona – per agevolare gli interessi economici inglesi. Così, la pretesa “indipendenza”, se da un lato distrusse il corpo politico della Monarchia ispanica (e quindi cattolica), creò una serie di repubbliche di fatto vassalle di potentati economici stranieri.

Tra parentesi: il film *Queimada* (1969) di Gillo Pontecorvo, interpretato da Marlon Brando nei panni di un agente provocatore inglese, descrive molto bene questa situazione, con gli Inglesi che sostengono la rivolta dei deboli creoli contro il governatore iberico per manovrarli e quindi assicurarsi lo sfruttamento secolare della canna da zucchero prodotta nell'isola di Queimada. Chiusa parentesi.

Il libro, come accennato, contiene una serie di interventi, la maggior parte divisi per zone geografiche, affidati a storici del luogo di estrazione universitaria che hanno evitato di cadere nella retorica liberale e nazionalista, per evidenziare le vere cause della lotta “indipendentista” dei vari “eroi” locali (come Bolivar e San Martín).

Dopo la presentazione dei due curatori del volume, Miguel Ayuso Torres (presidente del Consiglio di Studi e organizzatore del convegno) e Camilo Noguera Pardo, si affronta in primo luogo la questione dell'Argentina con Benito Costantini (*La rivoluzione contro la tradizione ispanica nell'indipendenza ispano-americana. Il caso del Rio de La Plata*), per poi passare alle altre zone ispanoamericane con Federico Vallovera (*Né Buenos Aires né Madrid: l'indipendenza politica del Paraguay*), Cristhian Ignacio Gonzales Lugones (*La secessione dell'Alto Perú [Bolivia]*), Eduardo Andrades Rivas (*Una rivisitazione della mentalità nella storia dell'indipendenza del Cile*), Santiago Pérez Zapata (*Le indipendenze americane tra guerra civile e costituzionalismo. Il caso della Nuova Granada [Colombia]*), Alexander Gutiérrez Becker e Rodrigo Ruiz Velasco Barba (*Verso una revisione della secessione nella Nuova Spagna [Messico]*), José Bellido Nina (*Terra e mare: le guerre civili d'indipendenza nel Regno del Perú*), Flávio Daltro Lemos de Alencar (*Il processo di indipendenza dall'impero del Brasile: 1808-1825*) e Gonçalo Sampaio e Mello (*L'indipendenza del Brasile: antecedenti e conseguenze*). A fianco della analisi “geografica”, alcuni studi si concentrano su un'analisi più generale: è il caso di Andrés E. Jiménez (*Brevi considerazioni geopolitiche sull'indipendenza dell'America spagnola*) e Miguel Ayuso (*Verso una revisione della secessione per una nuova Ispanità*).

In particolare l'ultimo intervento, che si sviluppa lungo cinquanta pagine – oltre a sottolineare la matrice liberale delle lotte “indipendentiste” e ad individuare sette date che le scandirono (1808: l'invasione napoleonica; 1810: convocazione delle Cortes non per “bracci”, bensì “alla francese”; 1812: la costitu-

zione di Cadice; 1814: la pubblicazione del *Manifesto dei Persiani*; 1820: la sollevazione di Riego e l'inizio del "triennio liberale"; 1823: la presenza dell'esercito francese in Spagna (i "Centomila Figli di San Luigi"); 1824: battaglia di Ayacucho) e che dettero l'occasione all'*élite* creola di indossare la "maschera di Ferdinando VII" per allontanarsi dalla Madre patria – analizza le varie interpretazioni storiografiche ed individua negli interessi inglesi, nella conseguente azione della massoneria, nella francesizzazione delle *élites* e nel loro desiderio di maggior potere i principali motivi della rivoluzione. Il risultato fu di trasformare i vari Paesi «da Regni e Province delle Spagne a territori tributari» (p. 508). Da ciò «nasce il problema politico ispanoamericano, che si potrebbe anche definire il problema dei cattolici ispanoamericani.

Però, mentre nella Penisola iberica come fattore di continuità con l'antica Monarchia ispanica sorse il Carlismo, ciò non era assolutamente possibile negli ex Regni d'oltreoceano, nati dalla Rivoluzione, figli della Rivoluzione» (*ibid.*). La mancanza di un movimento tradizionalista nell'America ispanica ha fatto sì che si sviluppasse solo il conservatorismo e, quindi, l'ultramontanismo, con i problemi conseguenti.

«Il fatto è che il tradizionalismo ha bisogno di radicarsi nella Monarchia cattolica per una restaurazione politica della Ispanità. E non si tratta di un'impresa facile. [...] Dal momento che il liberalismo trionfante in America guardava a Parigi e a Londra, e presto anche a Washington, anziché a Madrid che, se pure aveva dovuto soccombere di fronte allo stesso virus, continuava però a presentare numerosi anticorpi.

La francesizzazione e l'anglofilia allontanarono dunque le *élites* creole dalle loro radici iberiche, aggiungendo all'amputazione politica quella culturale» (p. 525). Nell'ultimo quarto del secolo XIX fu il Carlismo, grazie alla splendida figura di Carlo VII, che compì vari viaggi in America, a catalizzare l'attenzione anche degli ultramontanisti e dei cattolici liberali. In conclusione, passando a trattare il tema dell'Ispanità, Ayuso sottolinea la sua continuità rispetto al cristianesimo, ulteriore *Christianitas minor* (secondo la terminologia di Elías de Tejada) dopo la sconfitta della Monarchia cattolica contro lo Stato di origine europea (opposto al cristianesimo); o Ispanità come cristianesimo ispanico del barocco (secondo Rafael Gambra e Frederick D. Wilhelmsen). Comunque si tratta di un concetto che ha significato opposto a quello datogli dal liberalismo secolarizzatore attualmente in auge. «Ed è per questo, a causa della sua genesi e della sua progenie, l'Ispanità ha avuto la tendenza a presentarsi come estranea al mondo politico. In questo senso, si tratterebbe di un concetto di sostituzione della Monarchia spagnola, cioè pienamente politico, a causa del crollo di quest'ultima con i processi di secessione che coincisero con l'emergere della rivoluzione liberale nel primo terzo dell'Ottocento. Di fronte al nazionalismo creolo, che impedisce la comprensione della storia contemporanea dei popoli ispanici e lascia risolto il problema politico dei cattolici latinoamericani, si mantiene qui la necessità di coinvolgere l'Ispanità nell'ordine politico, come *res publica christiana*, in cui il Carlismo si eleva come elemento differenziante» (p. 529).

Iñigo Santander

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», anno XV (2025), n. 29, p. 266

Nel dicembre 2024 il Consiglio di Studi Ispanici Filippo II ha organizzato, insieme all'Università Sergio Arboleda de Santafé di Bogotá, un importante congresso in occasione del bicentenario della battaglia di Ayacucho, intitolato *La consumazione della secessione e l'inizio della dipendenza*, che è stato appena pubblicato dalla casa editrice Tirant Lo Blanch (vedi recensione in questo stesso numero), un argomento a cui è stata dedicata una serie di “Conversazioni de La Esperanza” (autunno 2024 - primavera 2025); infine «Fuego y Raya», rivista semestrale di storia e politica ispano-americana pubblicata dal Consiglio Filippo II e diretta dal professore di Mendoza Juan Fernando Segovia, purtroppo improvvisamente scomparso il 10 maggio 2025, ha dedicato all'argomento il dossier dei suoi ultimi due numeri, il 28 e il presente 29, datato aprile 2025.

Ad aprire la rivista, come al solito, troviamo due articoli: il primo, firmato dal direttore di «Fuego y Raya», è intitolato *I classici del peronismo* (p. 13-42). E il secondo, dello studioso messicano Guillermo Villa Trueba, affronta *Il ruolo della Nuova Spagna nella pax hispanica: una prospettiva generale* (p. 43-70).

Il dossier (p. 73-220), che raccoglie tre interessanti testi relativi al tema della “indipendenza”, è aperto da Benito Constantini (*La rivoluzione contro la tradizione ispanica nelle lotte per le indipendenza ispano-americane. Il caso del Río de la Plata*), seguito da Santiago Pérez Zapata sulla Nuova Granada (*Guerra civile e costituzionalismo: un'analisi storiografica tra vecchi e*

nuovi revisionismi) e da Gonçalo de Sampaio Mello sul Brasile (*L'indipendenza del Brasile. Contesto e conseguenze*).

Il documento scelto per l'occasione è un interessante testo dello storico argentino Bernardo Lozier sulla discendenza legittimista del viceré Liniers (discendenti tra i quali si annovera Pedro de Hoz, che fu fondatore e direttore del giornale carlista «La Esperanza» tra il 1844 e il 1865, quando egli morì).

Il numero, secondo l'usanza, è chiuso da alcune recensioni, tra cui quella del corposo volume curato dal vessillologo Iñigo Pérez de Rada e dedicato alle bandiere presenti nel Palazzo Loredan di Venezia, che fu sede della Corte di Carlo VII (*Banderas del Palacio de Loredán. El legendario museo que Carlos VII de Borbón formó en Venecia*, Campomanes, Madrid 2024, p. 564, € 68). [I. S.]

ARRIGO BOITO, *Basi e bote*, a cura di Greta M. A. Redaelli, Olschki, Firenze 2024, p. X+274, 16 tavv. f.t. a colori, € 30

Nel panorama degli studi sul teatro italiano, la ripubblicazione della commedia *Basi e bote* (cioè *Baci e botte*) dello scrittore padovano Arrigo Boito, uscita per Olschki nel 2024 – attentamente curata da Greta M. A. Radaelli – come secondo volume della Edizione nazionale delle opere di Arrigo Boito promossa dalla Fondazione Giorgio Cini, rappresenta una piccola ma preziosa conquista.

Si tratta di un testo finora poco noto, eccezion fatta per un passaggio: le rime dedicate alla polenta nel primo atto della seconda scena, «La bogie deboto! Atenti! Ghe semo! | Più fiamma de soto, supiemmo, supiemol» (p. 148), già ben

conosciute tra gli appassionati di poesia veneta. *Basi e bote*, infatti, è un lavoro scritto in un veneziano vivace e impregnato dello spirito comico goldoniano, tanto da giungere anche alla citazione diretta: è subito riconoscibile, ad esempio, quel «vegnimo al merito» (p. 195), che si richiama al celebre intercalare «vegnimo a dir el merito» di Lunardo ne *I Rusteghi*, e il famoso tabacco «rapè» (p. 139) ci rimanda subito a *La bottega del caffè* e alle sbruffonate di Don Marzio.

Il copione si distingue per il ritmo serrato dei dialoghi, la vividezza dei caratteri e la freschezza di una comicità che, pur appartenendo all'Ottocento, riesce ancora a divertire introducendo tra le battute modi di dire che ancora oggi caratterizzano il parlato dei veneti: «*volé la vita far del Micielasso, | magnar, béver, dormir, e andar a spasso*» (p. 146-147), e forme colloquiali come «Ciào, veciol» (p. 180).

Si tratta di una commedia giovanile basata prevalentemente sulla forza delle battute e sul macchietismo dei personaggi, aspetti che sicuramente ci fanno conoscere un Boito diverso, ma che non spicca rispetto alla vasta produzione veneta coeva. L'intento umoristico, infatti, è pienamente raggiunto attraverso situazioni caricaturali e battute divertenti, a scapito però della solidità e dello spessore della trama.

La struttura narrativa risulta debole, poco sviluppata: un difetto ricorrente in molta drammaturgia popolare di "seconda fascia", il cui obiettivo principale non è certo raccontare una storia ben congegnata, quanto di intrattenere il pubblico suscitando risate immediate e di facile presa.

Se il desiderio di Boito era quello di far trascorrere allo spettatore un'oretta di

spasso, di allontanarlo per qualche momento dalle preoccupazioni di ogni giorno, le idee sono certamente valide. Insomma, a voler essere onesti – come si suol dire in veneto – *Basi e bote* è una commedia «*tanto pa perdersa via...*», cioè tanto per distrarsi, tanto per far passare il tempo in allegria.

Ciò non toglie che ai giorni nostri, proprio in virtù della spiccata *verve*, l'opera – purché adattata con intelligenza – potrebbe trovare una sua dignitosissima collocazione su palcoscenici cosiddetti "minori" (che spesso sono anche i più affollati). In tal senso, potrebbe prestarsi ad essere rappresentata dalle compagnie amatoriali, magari di quelle che animano i piccoli teatri, le sagre paesane e i palchi parrocchiali del Veneto, dove il contatto diretto con il pubblico può valorizzare l'aspetto più genuino e divertente del testo. Una messinscena spigliata, non pretenziosa, ma ben calibrata nei tempi comici e nelle caratterizzazioni, potrebbe farne uno spettacolo tuttora piacevole.

Per il lettore colto l'aspetto più interessante del volume è l'affascinante storia del testo, ben ricostruita filologicamente da Greta M. A. Radaelli, che ha accompagnato i dialoghi con un ricco apparato critico, riuscendo nella non facile impresa di realizzare un'edizione apprezzabile per gli specialisti, ma al contempo assolutamente gradevole per chiunque. Significativo è il commento della studiosa, che individua in *Basi e bote* il «retaggio scapigliato» presente nell'autore, ma anche il «carattere "reazionario" dell'operazione in sé» (p. 43), non solo per la scelta di scrivere in veneziano, ma anche per la decisione di ritornare alle maschere della Commedia dell'Arte, senza distanziarsi troppo dai

vecchi modelli e in polemica con gli sperimentalismi.

Su queste scelte, inquadrabili (a giudizio della curatrice) come prese di posizione, agirono probabilmente gli eventi storici di ampia portata. Boito avvertiva il *fiorentinismo* manzoniano e nel 1868, in risposta a un intervento del ministro dell'istruzione Emilio Broglio (1814-1892, in carica dal 18 novembre 1867 al 13 maggio 1869), scrisse che «dal pensiero buono e netto viene la parola buona e netta; non tutti parleranno il toscano, per grazia di Dio! meglio pensar bene in milanese che ciarlar male in fiorentino» (p. 44), ecco dunque che il ricorso al vernacolo in letteratura serve per nobilitare le modalità espressive locali e difenderle da ogni tentativo di uniformazione. Va però osservato che le lingue venete, dall'Ottocento al presente, non hanno mai cessato di essere presenti nella drammaturgia, e che il rifiuto da parte del personaggio di Pantalone verso ogni parlata che non sia il veneziano è presente anche in Goldoni, basti pensare alla sua commedia del 1753 *La cameriera brillante*.

Anche un passaggio della terza scena del secondo atto, forse, non va “sovrainterpretato”, ma dovrebbe essere letto alla luce della tradizione teatrale e letteraria veneta. Qui Pantalone loda la «Republica» «custode de la» «salute pubblica» (p. 191) scatarrando e mostrandosi assai poco in salute, e passa poi ad elogiare la severità della giustizia veneziana, con «i piombi», «i sbiri», «el Canal Orfano» e «el Ponte dei Sospiri» (ivi). Un'immagine poliziesca del governo della Serenissima, a ben vedere, emerge a tratti anche in Goldoni (si può citare il finale de *La bottega del caffè*), il quale, essendo vissuto tra il 1707 e il 1793, fu

cittadino della Repubblica e autentico testimone del suo tempo. Ma gli elementi menzionati – le prigioni, i gendarmi, i tribunali, i supplizi – divennero vera *leggenda nera* durante l'Ottocento romantico, basti ricordare *Il fornaretto* (1846), il dramma di maggior successo di Francesco Dall'Ongaro (1808-1873). Appare difficile, perciò, leggere in quei versi di Boito un puro spirito anarchico, una protesta concreta contro tutte le forme d'oppressione o un qualche riferimento politico – più facile pensare a un *topos*.

Riccardo Pasqualin

CAROLINA STROMBOLI, *Un ricettario meridionale del primo Cinquecento. Edizione e glossario di Apparecchi diversi da mangiare*, Olschki, Firenze 2025, p. 106, € 25

Come si mangiava nella Napoli del *Siglo de Oro*? Una risposta ci viene attraverso un manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, che contiene tra l'altro un interessante ricettario meridionale, intitolato *Apparecchi diversi da mangiare*, datato 3 agosto 1524 in Nerula (località identificata inizialmente come Lagonegro e successivamente come la laziale Nerola) e costituito da 86 ricette, di cui si offre una nuova edizione critica. Il lavoro di trascrizione filologica si deve a Carolina Stromboli, docente di Linguistica italiana e Dialettologia italiana all'Università di Salerno, che ha recentemente curato l'edizione critica con traduzione in italiano di *Lo cunto de li cunti* di Giovan Battista Basile (Salerno, Roma 2013) e, a partire da quel capolavoro barocco, *Le parole del Cunto. Indagini sul lessico napoletano del Seicento* (Cesati, Firenze 2017). Di conse-

guenza, l'interesse preminente della cuattrice risiede soprattutto nell'analisi lessicale dei termini legati al cibo, a partire dalla presenza di molti gastronomi (ovvero, termini legati al cibo) della cucina meridionale, in particolare napoletana o campana, come *picza*, *ceppola* ('zeppola'), *provola*, *susamelli*, *casocavallo*, *strangolaprievete* e così via, molti dei quali registrano una delle prime occorrenze proprio in questo ricettario.

Intanto, il testo si può definire *napolitano* in quanto il tipo di lingua utilizzato (genericamente meridionale) non appartiene né all'area lucana, né a quella laziale, mentre le ricette puntano decisamente verso Napoli e, in particolare, «verso una tradizione gastronomica affermatasi nella capitale del Regno durante il periodo aragonese» (p. 3).

Che si tratti di un ricettario destinato all'aristocrazia è evidenziato non solo dal fatto che sia stato presumibilmente composto (o copiato) nel castello Orsini di Nerola, ma anche dal fatto che numerose pietanze quivi descritte compaiono anche «nel menu del banchetto di nozze di Bona Sforza con Sigismondo I Jagellone, re di Polonia, tenutosi a Napoli il 6 dicembre 1517» (p. 4). Inoltre, l'attenzione con cui è descritta la tecnica per realizzare le pietanze (nonché una certa sintesi) «consente di ipotizzare che gli *Apparecchi* siano stati scritti da un cuoco professionista, appunti personali da consultare per non dimenticare qualche dettaglio, o destinati a un collaboratore o ad allievi più giovani» (p. 6); anche se, come accennato, a redigere materialmente il ricettario potrebbe essere stato un copista e non direttamente un cuoco.

Le ricette cominciano solitamente con la pestatura di ingredienti come mandorle,

spezie, pane, fegatelli o altro, che vengono poi passati al setaccio e diluiti con acqua di rose, brodo o altri liquidi e poi cucinati. Le tecniche di cottura sono quelle consuete, lessatura, frittura, cottura arrosto; non sono indicati tempi precisi di preparazione, ma si danno solo indicazioni generiche (*non sia troppo cotto*, *como è mezza cotta*, *come sono bene cote*, etc.).

La matrice napoletana si evince anche dall'utilizzo delle unità di misura, espresse seguendo quelle del Regno di Napoli sia per i pesi (oncia, libbra, rotolo) che per le monete (tornese, carlino, grano). Le dosi e le tempistiche non sempre sono segnalate in maniera precisa, tanto che spesso si consiglia al cuoco di regolarsi come meglio crede: «ad discrectione de chi fa la cosa» (p. 39), «fati come pare ad vui» (p. 44), «finché pare ad vui che baste» (p. 46).

Gli ingredienti più utilizzati sono lo zucchero (che ricorre in ben 73 ricette su 86) e la cannella (in 63 casi); seguono le mandorle (spesso tostate) e, tra le carni, quelle del piccione. Il formaggio più frequente è il caciocavallo, ma non mancano ricotta e provola. Il latte più utilizzato è quello di capra. Raro il pesce e – ciò che è in apparenza strano, ma i Napolitani sarebbero divenuti *mangiamaccheroni* solo più tardi – assente la pasta, sostituita dal riso e dalle pizze. Per il condimenti si usa quasi sempre la sugna (e solo quattro volte l'olio).

Naturalmente, il ricettario in questione non è un testo isolato: esso si colloca nella tradizione dei ricettari tardomedievali di area italiana, il cui esempio più celebre è il *Libro de arte coquinaria*, redatto da Maestro Martino de Rossi, «tinese di origine e probabilmente cuoco professionista presso varie corti quattrocentesche, inclusa quella papale; il

suo libro di ricette interrompe a metà Quattrocento una tradizione di ricettari anonimi in volgare e costituisce finalmente il primo libro d'autore che segna il passaggio dalla raccolta adespota all'opera originale, destinata probabilmente non solo alla consultazione saltuaria, ma anche alla lettura» (p. 11), uno dei cui esemplari antichi (non a caso noto come *Cuoco napoletano*) fu probabilmente realizzato nella Napoli aragonese dell'ultimo decennio del Quattrocento ed aggiunge alcune ricette di probabile ascendenza catalana reperite nella Capitale.

Infine, per assaporare (mai verbo è stato più adatto) l'idioma quattrocentesco, riportiamo la ricetta della *picza reale*, omettendo i puntuali simboli della trascrizione diplomatica presenti nel testo: «Pigliate cinque specie de caso frischo, et tre de recocta, et quindici ova, et una libra de amendole, et meza libra de aqua de rosa, et una libra de zucaro; et questo se pista bene per ordine onne cosa, et inmescati onne cosa insemi, et fatila come turta. Et come è meza cocta, levati quello che sta sopra come panno; et poy pigliati una libra de zucaro et una de amendole et pistate bone cossì insemi multo bene; fati come una picza, et mictila supra la dicta turta et fatila cocere, che sia fenita; et ala dicta turta se ce vole ponere musco» (p. 66). Il completo glossario finale, che riporta tutti i gastronomi utilizzati nel ricettario, ci spiega che il *musco* è una «sostanza odorosa di origine animale, usata in farmacopea» (p. 83) detta anche *muschio*. L'ossimoro culinario, che mischia dolce e salato, formaggi e zucchero, acqua di rosa e muschio, culmina in quest'ultima ricetta, non a caso intitolata "reale".

Luigi Vinciguerra

ANGELO PARATICO, *Un re e il suo burattino. Vittorio Emanuele e Benito Mussolini*, Gingko, Verona 2024, p. 120, € 16

Una barzelletta degli anni Trenta raccontava di due tali che parlano tra loro. Uno dice: «In casa mia, il re sono io!». E l'altro: «Ho capito: e tua moglie è Mussolini...».

Il rapporto tra il Duce e Sciaboletta è stato sempre considerato, anche dalla satira, di mera sudditanza del secondo rispetto al primo (salvo a rifarsi, con la trappola del proditorio arresto, dopo la seduta del 25 luglio...). Angelo Paratico propone una tesi completamente opposta: Mussolini, in realtà un politico incapace, sarebbe stato solo una marionetta i cui fili venivano mossi dal re, che avrebbe usato lui e le sue camicie nere per soffocare la tentata rivoluzione bolscevica del biennio rosso e lo avrebbe manovrato per il resto del ventennio, addirittura suggerendogli di convocare la citata riunione del Gran Consiglio e concordando con lui l'arresto. In effetti è noto che tutte le leggi fasciste furono approvate dal re (comprese le tanto vituperate leggi razziali, con l'unica eccezione della modifica della bandiera nazionale che prevedeva l'inserimento di due fasci littori a fianco dello scudo sabauda) e il mantenimento degli ufficiali (incapaci o collusi con il nemico) negli alti ranghi dell'esercito sembrerebbe confermare per lo meno l'ipotesi di una stretta collaborazione tra Duce e re.

Paratico, che già quindici anni fa aveva suggerito l'ipotesi di un Mussolini al soldo dei servizi segreti inglesi (nel romanzo *Ben*, Mursia, Milano 2010), per corroborare la tesi di un Mussolini incapace e quindi manovrato dal re, raccoglie una serie di testimonianze contro

il Duce, da Montanelli a Bottai, dalla Kuliscioff a... Badoglio! (tutte, tranne quella della Kuliscioff, ovviamente, rese a “babbo morto”, perché prima non avrebbero certo osato...) che ne sminuiscono o negano il genio politico.

Lasciando da parte questa polemica, a nostro avviso valida – più che per l’attacco a Mussolini – per la sua *pars constans*, cioè dimostrare la capacità politica del re, che voleva non solo regnare, ma anche governare o comunque controllare il governo, iniziando con il leggere attentamente – a differenza di quanto faceva suo padre – le leggi che venivano sottoposte alla sua firma (si riporta la sua frase: «D’ora in poi il Re firmerà solo i propri errori, non quelli altrui», p. 40), va sottolineato l’importantissimo contributo alla storia delle idee politiche che Paratico esprime nel capitolo *Il Fascismo storico e quello immaginario*.

Ecco il suo *incipit*: «Il fascismo storico, che nella sua essenza è mussolinismo, morì la mattina del 28 aprile 1945 sul lago di Como e nulla potrà farlo rinascere, anche perché non esiste più quella monarchia che lo sostenne e lo difese. Insieme si ressero e insieme caddero. Il nome fascismo fu spesso usato dopo la guerra dalla stampa tedesca, che di rado usava il termine *nazismo* o *nazionalsocialismo*. Per i tedeschi quello fu un modo per attenuare i loro sensi di colpa. Oggi, il globalismo agonizzante ha bisogno di uno spaventapasseri e il fascismo si presta alla perfezione, perché ci fa accettare molte assurdità che altrimenti respingeremmo. Dunque, antifascismo, ambientalismo estremo, ideologia *woke* e diritti senza doveri di questo e di quello, altro non sono che una percezione senza oggetto. L’assurdità di questa situazione sta proprio nel

fatto che non è mai esistito il fascismo da loro immaginato, dunque, va da sé che non possa esistere neanche quell’antifascismo. Tutto questo ci appare ormai come un’allucinazione collettiva che ricorda un po’ tutte le discussioni sul nominalismo fatte dai filosofi medievali, come Abelardo e Roscellino di Compiègne, alla fine del XII secolo. Affermavano che i concetti non esistenti, basati sulle sole parole, fossero dei *flatus vocis*, ossia oggetti senza alcun contatto con la realtà. Ecco, questo fascismo e questo antifascismo sono dei *flatus vocis*» (p. 53).

Al di là del forte ridimensionamento del movimento mussoliniano (definito «un tubo vuoto che conveniva a tutti, soprattutto a Vittorio Emanuele, perché Mussolini grazie al fascismo poteva garantire stabilità e ordine al Paese», p. 58), è davvero notevole il coraggio di definire il fascismo come la foglia di fico dell’antifascismo, l’alibi – soprattutto elettorale – che ha permesso a uomini (o mezzi uomini, per citare Sciascia) come Macron e Prodi, Rutelli e Bassolino di far convergere su di sé i voti del “fronte antifascista” di turno, capace di far unire, in nome della resistenza ad un fascismo che non esiste più, squatter pulciosi e zecche da centro sociale con raffinati intellettuali da salotto e ricchi industriali radical chic.

Un ultimo dettaglio: perché gli “alleati”, che non risparmiarono le principali città italiane e rasero completamente al suolo l’abbazia di Montecassino, non bombardarono mai Salò e dintorni? Paratico si chiede: «Se a Gargnano ci fosse stato Hitler ci avrebbero scaricato sopra migliaia di tonnellate di bombe, ma con Mussolini non fecero mai nulla [...]». Non credo che sia mai stata data una

spiegazione logica di questo fatto: forse non lo consideravano un nemico? E perché lo trattarono così bene?» (p. 56). Un ulteriore dubbio sulla interpretazione, non tanto del fascismo, quanto della figura di Mussolini. E i dubbi della vicinanza a Churchill (non dimentichiamo il famoso carteggio...) rimangono ancora insoluti.

Luigi Vinciguerra

LUCIANO PRANZETTI, *La Via Crucis meditata*, e.i.p., p. 64

Contro il “modulo”, che oggi va per la maggiore negli ambienti ecclesiastici, secondo cui la Chiesa dovrebbe “andare incontro al mondo” o “rispondere alle sfide del mondo”, Luciano Pranzetti rivendica il tradizionale ruolo della barca di Pietro, che è invece quello di “lanciare sfide al mondo”, secondo l’insegnamento evangelico di rinnegare se stessi per seguire Cristo (Mt 16:24).

E quale metodo migliore per seguirlo che quello di ripercorrere standoGli idealmente al fianco, le dolorose tappe della *Via Crucis*?

Si tratta di una pratica devozionale molto antica, ma di cui non è storicamente accertata l’origine: alcuni studiosi la collocano addirittura ai giorni successivi la Morte e Resurrezione di Gesù quando – presumibilmente – la sua Santissima Madre «soleva percorrere la strada, dal Pretorio di Pilato sino al Golgota, su cui il Figlio di Dio e Figlio Suo aveva compiuto l’atto finale della Sua missione e, ivi soffermandosi, ne meditava i momenti di particolare significato. Numerose e varie sono le versioni che trattano della genesi della *Via Crucis* ma spesso in contrasto tra

loro e, pertanto, non credibili sul piano storico» (p. 4). L’autore prosegue nella ricostruzione storica ricordando come «recenti studi attestano l’origine nell’ambiente monastico medievale con San Bernardo di Chiaravalle (1091-1153), San Francesco d’Assisi (1181-1226) e San Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) considerati coloro che prepararono l’ambiente in cui si sviluppò la devozione fino al raggiungimento della forma attuale. La Chiesa di Gerusalemme, già nel II secolo – come testimoniano diversi reperti archeologici – dimostrò assai presto la pratica devozionale con cui veniva rivissuto il tragitto doloroso – da Pilato alla crocifissione – compiuto da Gesù» (*ibid.*).

Nel clima di entusiasmo per i pellegrinaggi verso la Terra Santa (e per quel particolare pellegrinaggio armato che furono le Crociate) si sviluppò la devozione della *Via Crucis* (quasi certamente favorita dalla presenza dei Frati Minori Francescani quali custodi dei luoghi santi – funzione ancor oggi, almeno per il momento, vigente), tanto che verso la fine del XIII secolo essa è nota non tanto come devozione sistematica e codificata, quanto come esperienza personale da farsi sul cammino percorso da Gesù nella faticosa salita al Calvario, intervallato da una serie di soste che saranno dette, in latino, *stationes*.

«Intorno al 1294 appare il *Liber peregrinationis*, redatto da un frate domenicano, Rinaldo di Monte Croce, nel quale l’autore testimonia di essere stato al Santo Sepolcro seguendo la via percorsa da Gesù che portava la Croce. E per darne certificata e veridica autenticità descrive le diverse *stationes*, quali: il palazzo di Erode, il Litostrato dove Gesù fu condannato alla crocifissione,

il luogo dove Egli incontrò le donne di Gerusalemme e dove Simone di Cirene fu obbligato a prender su di sé la Croce del Signore, e così elencando altre stazioni di cui, come ben si nota, alcune, nella versione finale, sono state rimosse» (p. 5). Verso il XV secolo si sviluppò in particolare una terna di devozioni che ebbero ampia diffusione nell'orbe cristiano, soprattutto in Germania e nelle Fiandre: 1) la devozione alle *cadute di Gesù*, enumerate fino a sette; 2) la devozione ai *cammini dolorosi di Gesù*, consistente nell'andare, in processione, da una chiesa all'altra nel ricordo dei dolorosi tragitti (sette, nove e talora anche di più) compiuti da Gesù nel corso della Sua Passione: dal Getsemani alla casa di Anna (Gv 18:13), da questa alla casa di Caifa (Gv 18:24; Mt 26:56), da qui al Pretorio di Pilato (Gv 18:28; Mt 27:2), e poi al palazzo di Erode (Lc 23:7); 3) la devozione alle *stazioni di Cristo*, momenti di sosta in cui Gesù si ferma o perché stremato o perché costretto dai carnefici.

Sono i "cammini di dolore" che corrispondono alle *stazioni*, indicate quest'ultime da una colonna o da una croce.

«Nel processo storico di formazione della *Via Crucis*, v'è da segnalare la presenza di due elementi, e cioè: il cambio di scena riferito alla prima stazione e il numero delle stazioni stesse. Per ciò che riguarda l'inizio della *Via Crucis*, gli storici documentano quattro episodi per la prima stazione. Essi sono: 1) l'addio di Gesù a sua Madre (stazione che non godette di sufficiente diffusione a causa, probabilmente, di un mancante riscontro biblico); 2) la lavanda dei piedi (stazione che si colloca nel cenacolo, la cui diffusione è documentata in alcune *Viae Crucis* della seconda metà del

XVII secolo); 3) l'agonia nel Getsemani (scena che riassume l'intera vicenda dolorosa: l'obbedienza alla volontà del Padre, la sudorazione di sangue). Particolare importante: questa stazione costituisce l'inizio di una *Via Crucis* breve – solo sette stazioni – di stretta corrispondenza biblica e diffusa nel XVII secolo dai Gesuiti; 4) la condanna di Gesù nel Pretorio di Pilato (la prima stabile stazione che segna l'inizio della *Via Crucis*, così come è attualmente ordinata, cioè dal Pretorio al Calvario)» (p. 5-6).

Sono attestate numerose varianti locali: si poteva meditare sulla cattura di Gesù, sul rinnegamento di Pietro, sulla flagellazione, sulle offese in casa di Caifa, sullo scherno subito al palazzo di Erode, tutti episodi che non verranno inseriti nel testo ufficiale, canonico, della devozione. L'attuale forma della *Via Crucis*, fissata in quattordici determinate stazioni, è accertata in Spagna nella prima metà del XVII secolo in ambiti conventuali francescani: da lì si diffuse nel resto del mondo. Nella Penisola italiana un suo importante zelatore fu San Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751), frate minore, infaticabile missionario che eresse oltre 572 *Viae Crucis*, tra cui quella del Colosseo, su esplicita richiesta di papa Benedetto XIV, come sigillo finale dell'Anno Santo del 1750.

Le meditazioni proposte dal professor Pranzetti (che godono dell'approvazione ecclesiastica concessa dalla Diocesi suburbicaria di Porto e Santa Rufina) permettono di recitare l'intera devozione secondo lo schema classico (antifona, lettura, meditazione, preghiera e coro «Santa Madre, deh voi fate...») e sono ispirate rigorosamente al testo evangelico (di cui vengono

riportati i riferimenti). [L. V.]

Il libretto è richiedibile direttamente all'Autore: via Col di Lana 5, 00058 Santa Marinella (Roma), lucianopranzetti@gmail.com, 0766.511426, 338.5621695.

DANILO QUINTO, *Il grano e la zizzania*, Controvento, Loreto 2024, p. 228, € 20

Nel suo ultimo, interessante saggio, Danilo Quinto espone i principi che hanno presieduto alla nuova teologia che ha pervaso il Concilio Vaticano II e il post-concilio. Essi sono:

1°) La divinizzazione dell'uomo: una tentazione sempre ricorrente nel corso della storia (da Luciferò, Adamo ed Eva sino al Dragone rosso dell'Apocalisse). Questa forma di panteismo luciferino trova i suoi capisaldi nell'immanentismo, nel soggettivismo relativista, nello scetticismo, nell'ateismo o nell'agnosticismo per giungere alla folle pretesa dell'uccisione di Dio.

2°) Il modernismo, che vorrebbe rendere eguali tutte le religioni, negando il principio di non-contraddizione e il realismo della conoscenza (adeguazione dell'intelletto alla realtà). Quest'errore ancora ben vivo nel nostro tempo fu condannato (1907) radicalmente da papa Pio X (1903-1914).

3°) Purtroppo dopo qualche decennio il modernismo rialzò la testa e si ripresentò sotto forma di *neo-modernismo* o *nuova teologia* durante gli anni quaranta. Esso fu condannato da Pio XII con l'enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950), che fu avversata grandemente con il pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963) appena otto anni dopo la sua promulgazione.

4°) Giustamente l'Autore fa notare il ruolo eccezionale che la massoneria ha

svolto durante il Vaticano II, portando da Roncalli a Bergoglio alla sovversione totale della dottrina cattolica.

5°) Infine Danilo Quinto tratta (citando EPIPHANIUS, *Massoneria e sette segrete*, Controcorrente, Napoli 2021; EMMA-NUEL RATIER, *Misteri e segreti del B'nai B'rith*, Sodalitium, Verrua Savoia 1999; MAURICE PINAY, *Complotto contro la Chiesa*, Effedieffe, Viterbo 2015) del "Complotto contro la Chiesa", perpetrato soprattutto dall'Ebraismo che ha rifiutato il Messia Gesù di Nazareth e ci ha portato nell'odierno Nuovo Ordine Mondiale e alle soglie di una probabile terza guerra atomica mondiale.

6°) Egli nota, giustamente, come Benedetto XVI sia egualmente modernista tanto quanto Francesco, anche se con una modalità meno aggressiva e rozza. Raccomando vivamente lo studio di questo libro che ci aiuterà a capire le origini e la natura del male che attanaglia oggi il mondo intero e persino l'ambiente ecclesiale. [*don Curzio Nitoglia*]

[L'acquisto può essere effettuato tramite il sito www.daniloquinto.it]

ANDREA REGA, *Il rischio della bellezza. Per una lettura di Bruce Marshall*, D'Etto-
ris, Rende (Cosenza), p. 150, € 16,90

L'autore, esperto di problematiche educative, con interessanti contributi scientifici sull'argomento, mediante questo nuovo volume ci invita ad un confronto intellettuale con uno stimato scrittore cattolico, lo scozzese Bruce Marshall (1899-1987), i cui numerosi romanzi sono caratterizzati da simpatico umorismo e da acuto spirito realistico, da toccante umanità. Egli vive la fine della *Belle époque* (1895-1914) e la stagione

drammatica delle due guerre mondiali, alle cui lacerazioni segue un desiderio di protesta, di contestazione, di non omologazione, che emerge prepotente (e anche giustamente) pure nel mondo femminile. La società occidentale è un mondo in cambiamento, che rompe la continuità delle tradizioni, sconvolgendo il gioco delle regole stabilite, e rimette in discussione i valori consacrati. Per i credenti unica certezza resta la fede, sì, una fede provata, purificata, essenzializzata. Non a caso Rega, già nelle prime pagine, riferendo della conversione al cattolicesimo di Marshall e osservando l'odierno clima ecclesiale, accenna, non solo a quelle questioni aperte del '900, dal dramma dei conflitti bellici, alle riforme istituzionali e al costume morale, ma pure alla crisi metafisica che attacca il pensiero (pure teologico) e a quella "sciatta leggerezza" con cui si celebra, in modo sempre più diffuso, la *fons et culmen* della vita della Chiesa che è il santo sacrificio dell'Altare. La liturgia è *splendor pulchritudinis*, splendore della bellezza di Dio che ci avvolge e della bellezza dei suoi figli bagnati dalla sua luce. Anche questa preziosa realtà risente dello «spirito del mondo nascente che spira su un deserto di apatia metafisica e si risolve in un polverone indefinito i cui detriti offuscano la vista di coloro che volgono lo sguardo al cielo» (p. 28).

La caratteristica dell'*ars scribendi* di Rega, come lo stesso afferma, è volutamente "ibrida". Così smuove pensieri accomodati e accomodanti, risveglia domande oscure, attraverso le tre parti del curato volume, che hanno come filo conduttore il tema della bellezza e la persona umana. Non meno interessante la bibliografia e sitografia: una scelta ragionata di

fonti che hanno dato impianto al meritorio lavoro editoriale e, mediante questo, possono aprire ulteriori prospettive di ricerca e riflessione.

Dunque, è un libro intelligente nel senso proprio: ci fa leggere dentro, *intus*, ci provoca ad andare oltre la superficialità, il senso comune omologato e omologante, il mercato delle mode ideologiche, con un bagno di sano realismo epocale. È un libro non anzitutto per "credenti" ma per "pensanti", che hanno nel "secondo natura" e "secondo ragione" il presupposto per poter essere ragionevoli e non dissennati, credenti e non cedenti.

Attraverso una attenta rassegna degli scritti, l'autore ci aiuta a cogliere lo sguardo acuto e denudante di Marshall, il quale con geniale furbizia conduce ad un disincantamento, in particolare, con fine gioco letterario, forse più efficace di una speculazione filosofica, fa risalire dai fenomeni alle cause. Non mancano, da parte di Rega, opportune comparazioni con film e romanzi di altri autori, l'attenzione al linguaggio della letteratura e del cinema che incide sul senso comune.

La chiave di lettura è la nozione di bellezza: il rischio della bellezza esteriore e la responsabilità etica della bellezza interiore destinata a non morire. È nota l'affermazione di San Tommaso: «*pulchra dicuntur quae visa placent*, belle sono dette quelle cose che viste destano piacere» (I, q. 5, a. 4, ad 1). Più precisamente, secondo il dottore angelico, «il bello consiste nella debita proporzione; poiché i nostri sensi si diletano nelle cose ben proporzionate, come in qualche cosa di simile a loro; il senso infatti come ogni altra facoltà conoscitiva ha una sua *ratio* [...]». Per la bellezza si

richiedono tre doti. In primo luogo integrità e perfezione: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi. Quindi debita proporzione o armonia tra le parti. Finalmente chiarezza e splendore: difatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti». Ma l'Aquinate spiega ulteriormente che, oltre nel mondo fisico, la bellezza si realizza anche nel mondo spirituale, anzi soprattutto nel mondo spirituale (cfr. II-II, q. 145, a. 2), in quanto «tutte le cose derivano il loro essere dalla bellezza divina» (I, q. 39, a. 8; cfr. *In Div. Nom.* IV, lect. 5, nn. 340, 346, 349). L'uomo è l'unica creatura che sa cogliere in tutte le cose l'impronta di Dio, ovvero la bellezza. Questi parametri essenzialmente fanno anche da sfondo all'analisi di Rega che riesce a vedere nella produzione romanzesca come uno specchio dello "spaesamento dell'uomo postmoderno", lo scetticismo e l'ideolatria, e una profezia dell'uomo ormai disancorato da Dio, e pertanto, consciamente o inconsciamente, alla ricerca della Bellezza perduta.

La corporeità, che è uno dei richiami di fondo, o è linguaggio della bellezza interiore o è "futile exteriorità" che seduce e si vende nel grande mercato tecno-centrico, con le contraffazioni e il pervertimento di una bellezza effimera e passeggera, mediante la seduzione, le bugie, la frode, la slealtà, la lussuria (cfr. p. 90). «La bellezza - scrive - ben lungi dall'esser contemplata nell'armonia e nella completezza della forma, è presto consumata come anticamera della sessualità» (p. 40). Argomento ovviamente trasversale in tutto il volume. Emerge questa considerazione: dove è oggi il pudore, il riserbo, il contegno, il

decoro, l'onore? Prevalgono scene e figure della nobiltà e della borghesia del secolo breve, quasi dipinte da Marshall, che, anziché consumarsi nella loro iniquità, hanno assunto una infida forza generativa che è diventata costume, moda, senso comune, rammollendo le teste, de-moralizzando l'esistenza, liquidando la solidità di principi e fondamenti. Satiricamente Marshall osserva in uno dei suoi romanzi: «Che differenza c'è tra una bella ragazza e uno specchio pulito? Ebbene, lo specchio pulito riflette la bella ragazza e la bella ragazza non riflette niente» (p. 103). Drammi esistenziali e sofferenze, diverse volte, sono il risultato diretto di scelte sbagliate, azioni peccaminose o irresponsabilità intenzionali; in questi casi, è vero quanto leggiamo nel libro dei *Proverbi*: «Il procedere dei perfidi è nocivo» (13,15). E qui spesso la correlazione tra peccato, sofferenza e morte è drammaticamente evidente.

C'è il coraggio di ribadire la via ardua della castità come *via pulchritudinis* (cfr. p. 56ss). Anche la vita sessuale fondamentalmente dipende dal cuore e non semplicemente dagli organi genitali. Appropriata qui la domanda e la risposta, che qui mi permetto di aggiungere, di uno dei protagonisti del romanzo *Le chiavi del Regno* (1962), di un altro noto scrittore cattolico scozzese, Archibald J. Cronin, «"siete sicuro di non confondere la lussuria col sesso?"», che differenza c'è? «la differenza che c'è tra malattia e salute». Poi aggiungeva: «noi dobbiamo imparare ad educare l'istinto sessuale, non a soffocarlo, quasi fosse un'aspide. Se vi ci proverete, fallirete lo scopo, oltre a rendere sudicia una cosa originariamente bella e innocente».

È questa originale innocenza la vera

“seduzione” della bellezza. È questa che permette il recupero e il riscatto di una vita, il senso stesso della corporeità che è data dallo spirito e non dal vestiaro. La cristiana rivelazione finalmente dice che il corpo non è la tomba dell'anima, ma il tempio dello Spirito d'Amore, cioè di chi “ha in sé l'amore di Dio” (cfr. *Gv* 5,42).

L'amore umano però non è perfetto, è segnato dalla vulnerabilità e fragilità della nostra natura. In verità, dobbiamo dire che non esiste una natura terrena perfetta, cioè non corrotta e non corruttibile, essa è fragile, è ferita. Dobbiamo fare i conti con la finitezza delle stesse realtà create. «C'è qualcosa di rotto in questo mondo», gridava laicamente Franz Kafka. E sul piano della umanità nessuno è “innocente”, nel senso che nessuno è senza peccato. Siamo nati tutti con un'indole peccaminosa, ereditata da Adamo. E tutti soffriamo, indipendentemente dal fatto che la sofferenza possa essere collegata o meno a uno specifica colpa personale. Come insegna san Paolo: le conseguenze del peccato permeano ogni cosa, lacerano l'umanità, il mondo è decaduto e ne soffre tutta la creazione (cfr. *Rm* 8,22). Unico rimedio è la grazia della redenzione in Cristo, che rende il nostro cuore puro se diventiamo beati in lui. Così le dinamiche dell'amore umano si possono perfezionare attraverso una crescita che è anzitutto interiore, fatta di purificazione e di ascolto. Da sensibile, egoistico, edonistico l'amore deve diventare spirituale, altruistico, amante del sacrificio ad immagine dell'amore di Dio per l'uomo. Il dono di sé quando è puro germina desideri di bontà, di amore, di oblatività nei confronti delle Creature e del Creatore.

All'inizio di ogni storia d'amore c'è una *Genesi*, con il suo albero della conoscenza del bene e del male, e con il suo frutto proibito. La seduzione malefica originante ottiene oggi risposte sprovvedute, avide, imprudenti, al “sarete come Dei” (*Gen* 3,4). Noi siamo piuttosto chiamati a rassomigliare a Gesù, condizione della nostra deificazione, a voler essere umanamente come Gesù, lui che è ha raggiunto, per noi uomini e per la nostra salvezza, il più alto livello possibile nell'umanizzazione dell'uomo, da ominizzati ad umanizzati in Cristo, l'uomo perfetto. Il demonio sa come ungere, oliare ben bene, per poi, con la compiacenza, la solidarietà perversa, la comuneria delle affinità deleterie, far scivolare nel baratro del fuoco distruttivo. Al contrario dello Spirito Santo che prima brucia con lingue di fuoco, poi unge e profuma, portandoci nella luce eterna. Quanto diciamo, quanto viviamo, quanto respiriamo, si muove, ci piaccia o no, tra protologia ed escatologia. Perdere questi due poli di riferimento significa deformare l'antropologia (l'io che prende il posto di Dio) e non dare senso alla sociologia (“non abbiamo quaggiù una città stabile...” *Eb* 13,14), cioè l'apostasia dall'ordine creaturale e l'affermazione titanica dell'egocentrismo. «La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane» (*GS* 11).

Per la consapevolezza razionale della umana fragilità e l'occasione della cristica potenzialità all'innocenza, il bello non può essere banalmente sporcato, ma ha bisogno di una protezione morale. Le “regole” che hanno a che fare

con la “ragionevolezza” non mortificano la bellezza e l’amore, semmai sono custodi e coltivatori di una cosa bella. Riflettere sui limiti, provare a fare una distinzione, ribadire la validità di alcuni, come pure interrogare i nostri desideri, obiettivi e spazi di libertà, sono tra le sfide più urgenti, ha scritto recentemente Remo Bodei nel suo libro *Limite*. Papa Francesco nella enciclica *Laudato si’* (n. 6), sottolineando che la conversione ecologica è anzitutto una conversione interiore, fa riferimento al magistero di papa Benedetto XVI il quale ha invitato tutti a riconoscere che la bellezza dell’ambiente naturale è pieno di ferite prodotte dal nostro comportamento irresponsabile. «Anche l’ambiente sociale ha le sue ferite. Ma tutte sono causate in fondo dal medesimo male, cioè dall’idea che non esistano verità indiscutibili che guidino la nostra vita, per cui la libertà umana non ha limiti». Si dimentica cioè che «l’uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L’uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura». Cosicché, la creazione risulta compromessa «dove noi stessi siamo le ultime istanze, dove l’insieme è semplicemente proprietà nostra e lo consumiamo solo per noi stessi. E lo spreco della creazione inizia dove non riconosciamo più alcuna istanza sopra di noi, ma vediamo soltanto noi stessi». La *metanoia* è essere *conversi ad Dominum*, un “tornare nell’amore di Dio” (p. 104).

Suggestionati dai brani scelti di Marshall e dai provvidi commenti e correlazioni di Rega, che offrono suggerimenti e aprono interessanti itinerari di carità intellettuale, noi potremmo dire, parafrasando Nietzsche, la bellezza è morta e noi l’abbiamo uccisa! Ma

l’autore ci invita ad andare saggiamente oltre: dal rischio della bellezza al bel rischio della fede! La fede molte volte non modifica la realtà, ma certamente modifica il nostro sguardo e giudizio sulla realtà. Siamo sempre più convinti che solo il cristianesimo può salvare l’uomo dalla crisi esistenziale e dal disordine morale, perché rivela l’uomo a se stesso e gli fa conoscere la sua altissima vocazione, che è la santità. Perché è solo col dono della Grazia che la natura si perfeziona, non fuori ma dentro la storia. Questa fede e questa tradizione, affermava con fermezza Luigi Sturzo, «saprà formare il nuovo assetto sociale e saprà compiere le riforme necessarie a tutelare la società dallo squilibrio e dal disordine».

Nel nostro mondo sempre più caratterizzato dal *pathos* delle emozioni, più che dalle regole del *logos* e dalla consapevolezza del *limen*, le nuove generazioni, particolarmente occidentali, dovranno probabilmente affrontare la crisi più devastante dei tempi nuovi, che non sarà quella economica e neppure quella della pace, ma quella che riguarda le inquietudini del cuore, quindi del *verum, bonum et pulchrum*, una tempesta affettiva, per la quale non avranno gli strumenti per affrontarla. Servono ancora maestri, come suggerito da Bruce Marshall riletto da Andrea Rega, che insegnino ad utilizzare i venti delle tempeste per dirigere la propria vita.

Don Filippo Ramondino

ANGELO D'AMBRA, *Napoli Barocca. Una capitale nel fulgore della Controriforma*, D'Amico, Nocera superiore (Salerno) 2025, p. 106, € 12

Il pregevolissimo lavoro di Angelo D'Ambra *Napoli Barocca. Una capitale nel fulgore della Controriforma* compie un vero e proprio atto di giustizia sia verso Napoli sia verso l'età barocca della Controriforma cattolica. Ciò fa giustizia anche dell'*hispanidad* italica troppo spesso denigrata dalla storiografia otto-novecentesca per evidenti fi-ni ideologici anticlericali e apologetici di quella rivoluzione massonica che fu il cosiddetto Risorgimento.

In verità Napoli fu per lunghi secoli una delle principali capitali europee – per importanza geopolitica, per ricchezza culturale, per progresso economico – e proprio l'età spagnola consolidò questa posizione della città inserendo l'antico Regno nel vasto mondo delle Spagne. Nulla di più falso è pensare alla Napoli “spagnola” come provincia coloniale dell'attuale Spagna. Le Spagne furono piuttosto un universo multiforme, vario e plurale unificato dalla Corona e dalla fede cattolica, ciò che Francisco Elías de Tejada chiama *Christianitas minor*, un universo cattolico-latino che dalle Americhe giungeva alle Filippine passando per i regni della penisola iberica, le Baleari, la Sardegna, la Sicilia e Napoli con il suo Regno. Napoli fu la città più importante, ricca e popolosa di tutte le Spagne, fu la più sfavillante delle capitali dei regni iberici, non fu mai periferia o provincia dell'impero iberico, ne fu piuttosto uno dei centri più colti, progrediti e nobili.

Certamente Napoli non fu seconda a nessuna città europea relativamente

all'espressione spirituale, pastorale e intellettuale della Controriforma cattolica. La Napoli barocca fu grande capitale religiosa capace di irradiare la propria luce lontano e lungamente.

Bene fa D'Ambra a sottolineare la vivacità religiosa della Napoli barocca, la numerosa presenza di ordini religiosi antichi e nuovi, la costruzione di moltissime nuove chiese, l'intensità dell'azione pastorale della Chiesa partenopea, l'elevatezza spirituale e intellettuale di molti illustri ecclesiastici che legarono la propria vita alla Napoli di quel tempo.

Il tutto mentre Napoli cresceva come numero di abitanti, come attività economiche, come sviluppo edilizio, una vera fioritura barocca della città.

La storia di Napoli barocca si intreccia – è merito di Angelo D'Ambra averlo sottolineato nello scritto con capacità – con la grande storia universale, con la ferita del protestantesimo, con la nascita del Sant'Uffizio, con il Concilio di Trento, con la minaccia turca sempre incombente, con le vicende della Corona spagnola.

Merito ulteriore di *Napoli Barocca* è non aver nascosto i punti di debolezza e i punti di rottura, uno tra tutti la fine dell'equilibrio medievale-barocco iberico tipico della Corona asburgica basato su autonomie, consuetudini, forme partecipative di autogoverno, carattere eminentemente cattolico della politica spagnola. Il passaggio di dinastia dagli Asburgo ai Borbone segna anche il passaggio all'assolutismo e al centralismo. Napoli e il suo territorio ne fu una, se non la principale, vittima!

Leggere il libro di Angelo D'Ambra invita a riscoprire la vera Napoli spagnola, quella barocca, quella della

Controriforma cattolica, quella Asburgica. Riscoprire per approfondire, trovare le radici della napoletanità vera e iniziare così a ricostruire ciò che l'ingiuria della modernità ideologica ha sfigurato.

Dopo l'agile volume di D'Ambra il lettore si sentirà quasi in dovere, un

dovere d'amore per Napoli, di accostare i pochi coraggiosi e valenti che seppero scrivere in controtendenza della Napoli "spagnola", uno tra tutti il già citato Francisco Elías de Tejada con il suo monumentale *Nápoles hispánico*.

Don Samuele Cecotti

Libri ricevuti

ANIELLO DANILO BALESTRIERI, *Autodistruzione individuale e culturale*, D'Amico, Nocera superiore (Salerno) 2025, p. 154, € 10

C'è il suicidio dei singoli e c'è il suicidio dei popoli. Come spiegare/prevenire l'istinto di togliersi la vita? Danilo Balestrieri propone una soluzione legata alla teoria del doppio legame di Bateson (dal macro al micro, dalla macchina all'uomo reale) applicata a meta-livello. Ma esiste anche un suicidio "sociale", di un intero popolo, di un'intera cultura. A Napoli, ciò avviene con l'attitudine definita "ammazziamo Pulcinella". E quando a voler "ammazzare Pulcinella" sono gli stessi meridionali, assistiamo a un vero e proprio suicidio sociale, uno dei più chiari esempi di *cancel culture*. Autodistruzione individuale e culturale affronta separatamente i due aspetti della decisione volontaria di togliersi la vita e del pregiudizio antimeridionale, causa-effetto della cosiddetta "questione meridionale", processo socio-politico dovuto al Risorgimento, pregiudizio estremamente radicato, anche e soprattutto per effetto dei media, su cui si fonda l'intero sistema italiano.

GERARDO RUGGIERO, *Il Sebeto e l'acqua santa. Storie di Napoli e napoletani*, D'Amico, Nocera superiore (Salerno) 2025, p. 140, € 15

Il Sebeto è un fiume antico che in tempi remoti attraversava Napoli. Un nome, dunque, evocato come simbolo dell'anima di Napoli, un'anima nata dalla storia e plasmata da essa, con tutte le diverse stratificazioni che vi si sono aggiunte nei secoli, determinandone caratteri culturali e istituzionali, nei quali la religione ha avuto un ruolo sempre incisivo. Qui, infatti, sacro e profano sono vissuti per secoli in un nesso inscindibile, che non ha mai mancato di far sentire la sua presenza a tutti i livelli. Così si sono alimentati contrasti e idee, che hanno lasciato un'impronta durevole nel comportamento di un popolo antico di memorie e giovane di attese. In queste pagine, percorrendo la traccia degli antichi decumani, vengono riproposti fatti e personaggi di due secoli, il Seicento e il Settecento, durante i quali la città fu protagonista indiscussa della cultura europea. Fatti e personaggi per lo più sconosciuti, ma fra i quali, assurgono alla notorietà i nomi e le vicende di Giambattista Vico e Sant'Alfonso Maria de' Liguori.

I Vangeli canonici, Fede & Cultura, Verona 2025, p. 376, € 29

La tradizione della Chiesa – soprattutto quella patristica, dogmatica, liturgica – è un faro luminoso per orientare la traduzione della Bibbia, senza cedere a scelte discutibili, dettate da una visione distorta dell'inculturazione o, peggio ancora, da pregiudizi che trasformano persino le parole del Signore secondo mode teologiche effimere e del tutto inaccettabili. Per questo motivo Fede & Cultura ha scelto di impegnarsi nella riproposizione dei testi scritturistici secondo una traduzione contemporanea ma accurata,

rispettosa del testo latino, senza addizioni, sottrazioni o modifiche arbitrarie e in contrasto con quanto stabilito dogmaticamente. Il primo passo di questo grande progetto è la pubblicazione dei quattro Vangeli canonici secondo la versione latina della Bibbia detta *Vulgata Sisto-Clementina*, redatta a partire dalla *Vulgata* di san Girolamo approvata nel concilio di Trento, e che resta una pietra miliare e ineludibile nel processo di accoglienza della Sacra Scrittura nella vita della Chiesa. La traduzione è a cura del salesiano don Roberto Spataro, dottore in Lettere classiche e in Teologia dogmatica. Già docente ordinario nel Pontificum Institutum Altioris Latinitatis, è segretario emerito della Pontificia Academia Latinitatis e membro dell'Academia Latinitati fovendæ. Promuove l'uso attivo della lingua latina e la celebrazione della Santa Messa con il *Ritus Romanus antiquior*. Tra i suoi libri, *Elogio della Messa tridentina* (Fede&Cultura, Verona 2015).

Fidem Servavi. Scritti in onore di Pucci Cipriani in occasione dei suoi ottanta anni, a cura di Ascanio Ruschi, Solfanelli, Chieti 2025, p. 306, € 20

L'idea di quest'opera collettiva, che racchiude, senza ambizione di sistematicità, interventi di tantissimi amici che nel corso della loro vita hanno avuto modo di percorrerne un tratto (più o meno lungo) assieme a Pucci Cipriani, è venuta al prof. Domenico Del Nero in un'assolata mattina primaverile. Al di là del tipo di contributo che ognuno ha voluto proporre (saggio, poesia, articolo di critica, ecc.), quello che è certo è che nessuno si è tirato indietro, volendo così testimoniare, non solo la comunione d'intenti e di idee, ma anche l'amicizia e l'affetto verso Pucci Cipriani, una persona che ha sempre combattuto le proprie battaglie in prima fila, mai rimandando, o peggio ancora, delegando a terzi, ciò che doveva essere fatto, nella granitica convinzione di essere nel giusto, seguendo ciò che la Chiesa ha sempre insegnato. Senza però mai perdere il sorriso sulle labbra, il gusto per la battuta tagliente, il piacere per la buona compagnia e la voglia di affrontare nuove sfide. Con un solo principio cardine: *Tradidi quod et accepi*.