

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2026

Anno XII
Numero 24

(Autunno 2026)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 24, anno XII

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
Calabro di Catanzaro*

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

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

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

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

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

Autunno 2026

Indice

Editoriale.....	5
LETTERIO FESTA	
<i>Cenni sul culto dell'Immacolata in Calabria e nella Diocesi di Oppido-Palmi</i>	9
FILIPPO RAMONDINO	
<i>1946-2026. A 80 anni dall'assemblea costituente</i>	
<i>Impegno ecclesiale e attività politica. Il contributo dell'episcopato calabro</i>	31
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>Centralizzazione risorgimentale e statalizzazione dei popoli italiani</i>	39
GIOVANNI FORMICOLA	
<i>Qualche nota sull'Intelligenza Artificiale</i>	69
ROBERT A. SIRICO	
<i>Intelligenza artificiale, dignità umana e società libera</i>	71
JAMES D. VANCE	
<i>Intelligenza artificiale: le regole politiche uccidono lo sviluppo tecnologico</i>	75
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	83
FRANCESCO BORRI, <i>Il regno perduto degli dèi</i> [Gianandrea de Antonellis]	
ANGELO RINALDI, <i>«I più leali sudditi di Sua Maestà»</i> [Rosa Carnevale]	
GAETANO MASCIULLO, <i>Commento cattolico tradizionale a Genesi 1-3</i> [G. de A.]	
BENIAMINO DI MARTINO, <i>La Grande Guerra (1914-1918)</i> [Matteo Dellanoce]	
FLAVIO FELICE ET ALII, <i>Corpi intermedi, società civile ed economia sociale</i> [Luigi Vinciguerra]	
GIUSEPPE PARLATO, <i>D'Annunzio. Un mito per la Destra?</i> [L.V.]	
<i>Actualidad política de Santo Tomás</i> [Iñigo Santander]	
<i>El liberalismo. Contradicciones y aporías</i> [I.S.]	
RICARDO DIP, <i>Abc del derecho natural</i> [I.S.]	
MIGUEL AYUSO, <i>Tribulaciones actuales del derecho público</i> [I.S.]	
«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 31 [I.S.]	

Editoriale

Tanto offre da pensare la prima enciclica di papa Leone XIV. Ci obbliga in coscienza ad un pensiero meditante, prima ancora di indaffararci in asettici calcoli, che oggi prendono il sopravvento nei nostri ragionamenti.

Si percepisce subito la continuità di un magistero “leonino” che legge evangelicamente i segni dei tempi: dalla rivoluzione industriale a quella digitale. Nel pieno solco della Dottrina sociale cattolica, *Magnifica Humanitas* ha come sottotitolo «Sulla custodia della persona umana nel tempo dell’intelligenza artificiale».

«La magnifica umanità creata da Dio si trova oggi di fronte ad una scelta decisiva: innalzare una nuova torre di Babele o edificare la città dove Dio e l’umanità abitano insieme. Ogni generazione riceve in eredità il compito di dare forma al proprio tempo: di far maturare la storia come luogo in cui la dignità di ogni persona sia custodita, la giustizia promossa e la fraternità resa possibile». Con queste parole Leone XIV inizia la sua lettera rivolta ad ogni uomo che vive su questa terra.

Questa umanità è “magnifica” se rimane creatura, è bruta se volta le spalle al Creatore, accettando la più grande esistenziale menzogna: *eritis sicut Deus* (Gen 3,6). Nella Genesi troviamo la radice di ogni scelta-discernimento tra *towb* e *ra*, tra bene e male, tra buone e cattivo per l’essere umano. Questa è una permanente chiave di lettura antropologica. Ha scritto Dietrich Bonhoeffer, meditando su questo brano del primo libro della Bibbia: «L’uomo è *sicut deus*. Adesso vive per forza propria, crea da sé la propria vita, non ha più bisogno del Creatore, è divenuto creatore di sé stesso, in quanto crea la propria vita. A questo punto la creaturalità è per lui finita, distrutta [...] Egli è *sicut deus*, e questo “è” va inteso proprio sul serio: non “si sente”, ma “è”. Insieme col limite Adamo perde la propria creaturalità» (*Creazione e caduta*, Queriniana, Brescia 1977, p. 76).

La sapienza del limite diventa la forza di una umanità che progredisce. Ed è necessario ribadirlo con urgenza, oggi che, come ha scritto Remo Bodei, il limite diventa «immanicabilmente provvisorio, si sposta con i soggetti al pari dell’orizzonte, chiude per aprire, è fatto per essere sormontato. Questo è il senso più pregnante della parola “progresso”, che non coincide più né con la trasgressione, né con la *hybris*, ma si nutre piuttosto del bottino strappato agli *arcana naturae*, agli *arcana Dei* e agli *arcana imperii*» (*Limite*, Il Mulino. Bologna 2016, p.96).

Dunque, dentro la creaturalità, dobbiamo ripensare il senso della *humanitas, imago Dei*, e dell'*opus humanum*, nel ministero e responsabilità di “custodire e coltivare il creato” (*Gen* 2,15). Dice il papa: «Nel tempo dell'intelligenza artificiale, in cui la dignità umana rischia di essere oscurata da nuove forme di disumanizzazione, abbiamo il dovere urgente di restare profondamente umani, custodendo con amore quella magnifica umanità che ci è stata donata e mostrata nella sua pienezza in Cristo, e che nessuna macchina potrà mai sostituire nel suo splendore. Il vero progresso nasce sempre da un cuore aperto all'altro, da un'intelligenza disponibile all'ascolto, da una volontà che cerca ciò che unisce più che ciò che separa» (n. 15).

Nelle parole dell'enciclica c'è respiro del pensiero profetico del servo di Dio Romano Guardini, il quale, già agli inizi del XX secolo, sosteneva che l'uomo moderno non è stato educato al retto uso della potenza. A lui è stata data l'esistenza affinché l'assuma nella responsabilità e ne faccia ciò che è giusto. E' una donazione nella forma di “affidamento”; deve essere egli “coltivatore e custode del creato” (cfr. *Gen* 2,15), “saggio amministratore” (cfr. *Mt* 25,14ss). Vivendo in questo mondo reale, il cristiano ha un compito da assolvere con onestà, con un cuore che non si lascia corrompere, ma piuttosto sensibile a «tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso», con la consapevolezza che «il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno nel quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire» (cfr. *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 95). Ci vuole il coraggio, che è *marturia*, di non lasciarci dissolvere negli ingranaggi di una “moderna slealtà”: l'uomo abbandona il suo essere per Dio e s'interpreta quale essere naturale autosufficiente, cosicché il dominio tecnico e scientifico del mondo postula una visione antropologica diversa, l'amnesia dell'origine non è limitata al piano metafisico, ma si ripercuote su quello psichico e fisico.

Ci avviciniamo speditamente in Occidente verso un mondo e un uomo superficiale, senza altezza e profondità; artificioso e artificiale nell'intelligenza di sé stesso e delle cose; disincarnato e plastificato, soprattutto stanco e insipiente. Sono i paradossi e le sfide che inquietano ragionevolmente i pensatori della complessità. Il digitale diventa così uno sdoppiamento dell'anima. Il nostro cervello-intelligenza, che per natura è “vocato”, potrebbe essere come il cellulare: “spento o non raggiungibile”. La coscienza e l'anima “spenta”; fuori dalla rete, fuori da uno spazio, fuori da coordinate! È un programma esterno che decide!

La crescita vertiginosa delle scienze e delle tecniche, sempre più generative, fino al potere dell'IA di “custodire e coltivare”, si scontra con il sapere umanistico che diventa quasi impotente. Si potrebbe oggi ancora pensare ad una *reductio artium ad theologiam*? Il dramma più grande del XXI secolo sarà quello “affettivo”: i

rapporti umani, i rapporti generazionali, i rapporti con le cose e la memoria. Cioè quanto avviene, ma *etsi Deus non daretur*! La sostituzione pervertita dell'affettività, con relazioni algoritmiche! Stiamo comprimendo tecnologicamente e insipientemente il tempo e la vita apparirà terribilmente fugace e breve. Se il pensiero è di "plastica" (liquido), il corpo è "elettronico" (programmato), l'evoluzione diventa così trasformazione verso l'uomo cibernetico, un organismo vivente che è tutt'uno col suo PC e col suo cellulare! Ecco perché, scrive sapientemente e profeticamente Leone XIV, c'è il bisogno, da non sottovalutare per il bene dell'uomo, magnifica creatura divina, la "custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale".

Il Direttore

LETTERIO FESTA*

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

Origini del culto dell'Immacolata in Calabria

Il culto dell'Immacolata Concezione ha, in Calabria, origini antiche¹, come, del resto, in tutto il vecchio Regno di Napoli, del quale, a istanza del re Carlo III² e della regina Maria Amalia, «l'Immacolata Concezione di Maria sempre Vergine» era stata proclamata, dal papa Benedetto XIV, «Principal Patrona»³, il 12 settembre 1748 ma la cui venerazione risale addirittura al IX secolo, come testimonia il Calendario marmoreo di Napoli, ovvero un calendario dei Santi composto da due lastre di marmo, ognuna delle quali contiene sei mesi dell'anno e nel quale si fa riferimento alla «*Conceptio Sanctae Annae Mariae Virginis*»⁴.

Prima dei Borbone, il viceré Pedro Téllez-Girón y Velasco Guzmán y Tovar, duca di Osuna, il 29 novembre 1616, aveva disposto che, in tutte le Diocesi del Regno, la festa dell'Immacolata Concezione «si celebri solennemente con primi

* Direttore dell'Archivio Storico della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi.

¹ Cfr. ALESSANDRA ANSELMi (a cura di), *L'Immacolata nei rapporti tra l'Italia e la Spagna*, De Luca Editori d'Arte, Roma 2008.

² Il 25 giugno 1748, Carlo III inviò al papa Benedetto XIV una supplica per chiedere la definizione dogmatica circa la dottrina dell'Immacolata Concezione (In *Pareri dell'Episcopato Cattolico sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica data da Gaeta il 2 febbraio 1849*, Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1851, par. II-vol. IV, pp. 257-259).

³ In *Cenni sull'Immacolato Concepimento della Gran Madre di Dio Maria, sulla sua dogmatica definizione, nonché su talune feste che con immensa gioia e straordinaria pompa si solennizzarono principalmente in Roma, Napoli, Palermo ed altrove*, Reale Stamperia, Napoli 1854, p. 79. A Napoli, ad esempio, il giorno di Pentecoste, in onore dell'Immacolata, si teneva «la real processione dei battaglioni», durante la quale venivano portati in corteo alcuni Misteri raffiguranti la vita di Cristo e della Vergine; si sospendeva il traffico delle carrozze; si «accomodavano le strade»; si ordinavano feste di Corte e si eseguiva «la solita salva reale in conformità all'ordine reale» (In VINCENZO CATALDO, *Il Regno di Napoli nei viglietti originali dell'Archivio di Stato di Napoli (1700-1734)*, Promocultura Edizioni, Gerace 2025, p. 343). La salva da parte dell'artiglieria dei forti della Città si faceva, «a beneplacito dei sindaci», anche l'8 dicembre, come per le principali festività dell'anno e per l'onomastico dell'imperatore e dell'imperatrice (In *ivi*, pp. 367-368).

⁴ In GENNARO LUONGO, «Il calendario marmoreo napoletano. Un approccio linguistico», in *Bollettino Linguistico Campano* II (2008) 13-14, pp. 1-24.

Vespri, Messa, sermone, processione, luminarie e spari»⁵ mentre, in occasione del fallito regicidio al re Ferdinando II, l'8 dicembre 1856, da parte del calabrese Agesilao Milano, uno dei suoi presunti complici, poiché il giorno dell'attentato era uscito di casa soltanto alle due pomeridiane, la Commissione speciale, istituita per l'occasione, «gridò a coro con indignazione: “Dunque non avete inteso Messa nemmeno nel giorno dell'Immacolata? Ecco i nemici del re che si riconoscono nei nemici di Dio!»⁶.

Nel 1913, esistevano diverse navi nei Porti meridionali dedicate a questo titolo: la *Concezione Immacolata*, di 357 tonnellate di stazza a Palermo⁷; *L'Immacolata Vergine*, di 67 tonnellate a Messina⁸; *l'Immacolata*, di 214 tonnellate e *l'Immacolatina*, di 129 tonnellate a Torre del Greco⁹; *l'Immacolata*, di 99 tonnellate a Napoli¹⁰ e *La sola Immacolata*, di 74 tonnellate a Porto Empedocle¹¹.

Fin dall'inizio, le Chiese calabresi avevano recepito, con devozione e rispetto, le costituzioni apostoliche che, a tal proposito, avevano promulgato i papi da Sisto IV (1414-1484) a Clemente XI (1649-1721), osservandole religiosamente e con il culto più affettuoso:

Non vi era città, castello o villaggio dove non fosse o una chiesa o una cappella o un altare consecrato alla Immacolata Concezione di Maria o una Confraternita che non ne andasse fregiata, o dove il popolo divoto non desse i segni più chiari e pubblici della sua fede per la preservazione di Maria dal peccato originale.¹²

Esemplari, in tal senso, sono il «voto sanguinario», ovvero *usque ad effusionem sanguinis*, fatto dalla Città di Cosenza, in occasione della pestilenza del 1656, quando i cosentini «fecero voto di tenere, difendere e custodire questa santa verità della Immacolata Concezione di Maria con le lettere e con le armi, con la penna e colla spada, col cuore e colla lingua, nella vita e nella morte, non ricusando giungere per Lei tra i più crudeli tormenti e spargimento di sangue»¹³ e quello simile fatto dalla Città di Catanzaro in occasione della pestilenza del 1641 quando, estenuati dal sempre più crescente numero dei morti, i catanzaresi vollero invocare il soccorso della Beata Vergine Maria ma, non sapendo a quale

⁵ TOMMASO LECCISOTTI, *Abbazia di Montecassino. I registi dell'Archivio*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma 1965, vol. II, p. 203.

⁶ GUGLIELMO TOCCI, «Ricordi di un ottuagenario compagno di Collegio di Agesilao Milano», in *Archivio storico della Calabria*, V (1917) 1, p. 28.

⁷ Cfr. MINISTERO DELLA MARINA, *Lista delle navi italiane da guerra e mercantili*, Officina poligrafica italiana, Roma 1913, p. 58.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 79.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 80.

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 83. C'era anche la *Concezione*, di 1218 tonnellate a Genova (Cfr. *ivi*, p. 58).

¹² *Dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima, lettera del canonico Leopoldo Pagano*, Società Editrice, Napoli 1853, p. 65.

¹³ In *ivi*, pp. 77-87.

Madonna rivolgersi, decisero di ricorrere ad un sorteggio. Nei tre biglietti preparati, scrissero i nomi della Madonna del Carmine, della Madonna del Rosario e della Madonna Immacolata. Venne estratto il nome dell'Immacolata che, da quel momento, divenne la Patrona della Città insieme a San Vitaliano mentre i catanzaresi s'impegnarono, *in perpetuum*, a «tenere e credere la Vergine Santissima, anche nel primo istante della sua purissima Concezione, essere stata esentata dalla originale colpa e a essere pronti, per suo onore, anche a spargere il sangue»¹⁴.

Il 24 aprile 1714, i confratelli della Real Confraternita dell'Immacolata presentavano alla Corte alcune *Lodi*, «indirizzate ad essa Vergine Immacolata», nelle quali il sacerdote Gaetano Cundò invocava l'intercessione della Patrona «per la salute ed esaltazione dell'invittissimo nostro monarca Carlo VI» e si precisava che «il libretto era stato preso in grande considerazione»¹⁵.

Sul finire del 1700, il cappuccino catanzarese padre Vincenzo Maria Mirante scrisse una *Canzone*¹⁶ per l'Immacolata Concezione mentre, il 29 marzo 1754, l'altare intitolato all'Immacolata nell'omonima chiesa di Catanzaro fu dichiarato privilegiato quotidiano «*in perpetuum*»¹⁷ dal papa Benedetto XIV. Lo stesso pontefice, il 5 aprile 1756, concesse ai visitatori della medesima chiesa l'indulgenza plenaria¹⁸ mentre il successore, papa Clemente XIV, su richiesta del vescovo Antonio De Cumis, il 14 settembre 1771, consentì la possibilità di recitare nella Città l'Ufficio dell'Immacolata che era stato concesso ai frati minori¹⁹.

Nel 1849, il padre provinciale cappuccino Vitaliano Mazzotta da Filadelfia, scrisse, a nome dei sacerdoti secolari e religiosi di questa Città, un *voto* in favore della definizione di questo dogma, rimasto inedito e nel quale il religioso trattava la questione «metafisicamente»²⁰.

Per quanto riguarda Reggio Calabria, dove esisteva un Convento di Cappuccini dedicato all'Immacolata nel 1634, «la protezione della Vergine Santissima fu visibilissima»²¹ in occasione del colera del 1836, quando la processione

¹⁴ In GIUSEPPE SANTAGATA, *Calabria sacra. Compendio storico-artistico della monumentalità chiesastica calabrese*, Franco Pancallo Editore, Locri 1974, p. 130; cfr. SALVATORE DURANTE, *La Basilica e il culto dell'Immacolata a Catanzaro*, s.e., Catanzaro 1963; GREGORIO E. RUBINO, MARIA ADELE TETI, *Catanzaro*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 50.

¹⁵ In CATALDO, *Il Regno di Napoli nei viglietti originali dell'Archivio di Stato di Napoli (1700-1734)*, p. 230.

¹⁶ Cfr. LUIGI ACCATATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Tipografia della Redenzione, Cosenza 1877, vol. III, p. 268.

¹⁷ RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1993, vol. 12, p. 33.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 299. Questo privilegio fu esteso a tutto il clero della Diocesi il 21 maggio 1774 (Cfr. *ivi*, p. 322).

²⁰ Il titolo dell'opuscolo era: *Potenti motivi che vogliono immacolato il primo istante di Maria e che da Santa Chiesa domandano il definirsi per fede* (In *Tesoro cattolico. Scelta di opere antiche e moderne atte a sanar le piaghe religiose e politiche che affliggono l'odierna società*, Società editrice, Napoli 1853, p. 64).

²¹ CARLO GUARNA-LOGOTETA, *Notizie cronistoriche di Reggio di Calabria: dal 1797 al 1847. In continuazione della Storia di Reggio di Calabria di Domenico Spano Bolani*, Tipografia Domenico D'Angelo, Reggio Calabria 1891, vol. I, p. 210.

dell'Immacolata, voluta, l'8 dicembre di quell'anno, dall'antica Confraternita dell'Annunziata, preservò la Città dall'epidemia che interessò quasi tutto il Regno.

Anche a Monteleone, odierna Vibo Valentia, la presenza francescana aveva favorito questa devozione: nella chiesa dei Riformati operò, fin dalla metà del XVIII secolo, la Confraternita di Maria SS. Immacolata o dei Nobili, mentre un altro pio sodalizio di sole donne, con lo stesso titolo, operava nella chiesa degli Osservanti, fondato nel 1744 dalla duchessa Margherita Pignatelli²².

Da parte sua, il vescovo di Mileto, mons. Marcello Filomarini, recependo il decreto del re Carlo III che dichiarava Patrona del Regno la Vergine Immacolata, il 23 ottobre 1748, si felicitava con il marchese Branconi, segretario di Stato di Sua Maestà per l'Ecclesiastico, esprimendo tutta la sua soddisfazione per il lieto evento:

Essendosi degnata V.S. Il.ma con suo riverito foglio del 12 corrente farmi inteso che, a petizione de' nostri regnanti e piissimi sovrani, la Santità del Sommo Pontefice ha dichiarato prima e principal Patrona di cotesta Metropoli e di tutto il Regno la Immacolata SS.ma Vergine Maria sotto il titolo della sua Concezione, ho primieramente venerata la somma pietà delli nostri religiosissimi sovrani che han promosso questo maggior culto ed onore verso la B.ma Vergine, onde sperar possiamo il singolar beneficio della sua valedevolissima protezione. Indi ho disposto gli ordini opportuni acciò pubblicatosi nel distretto della mia Diocesi questo desideroso patrocinio, si osservi nell'avvenire là dove conviene in celebrarsi la festività della Immacolata Concezione, giusta il piombo datone dal Sommo Pontefice.²³

Nel 1548, dentro la chiesa parrocchiale di Sant'Angelo di Celico, esisteva una cappellania dedicata a Santa Maria della Concezione²⁴ mentre, nel 1563, è attestata una Parrocchia con lo stesso titolo nella Diocesi di Tropea²⁵.

Oltre all'opera benemerita svolta per questo culto dagli Ordini religiosi, particolarmente i Francescani, già nell'antico Messale gallicano di Cosenza, edito nel 1549 ma introdotto probabilmente dai Normanni o dagli Angioini, si trovavano due Messe dedicate a questo titolo²⁶. Il formulario più interessante, in tal senso, è il primo poiché il secondo è quello composto da Leonardo di Galeotto

²² Cfr. FILIPPO RAMONDINO, «Le strutture ecclesiastiche in Calabria dal vicereame al regno (1700-1741): la Diocesi di Mileto», in *Incontri mediterranei*, XX (2019) 1-2, pp. 139-140.

²³ In *ibidem*.

²⁴ Cfr. FRANCESCO RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1978, vol. 4, p. 161.

²⁵ *Ivi*, p. 364.

²⁶ Cfr. *Missale secundum consuetudinem Gallicorum ac Ecclesiae Cosentinae*, Typis Petrus Liechtenstein, Venetiis 1549, ff. 303r-304v.

Nogarola, umanista veronese del XVI secolo, approvato da Sisto IV e diffuso dai Francescani²⁷.

Il primo formulario, invece, è più originale e, ad oggi, d'ignoto autore. L'antifona d'ingresso esorta i fedeli a rallegrarsi, nel giorno festivo dell'Immacolata, «della cui concezione gioiscono gli angeli» mentre la densa preghiera di colletta si rivolge al «Dio di ineffabile misericordia», il quale ha «santificato ed espiato le colpe della prima donna [Eva] mediante una Vergine [Maria]», affinché conceda ai fedeli di venerare degnamente «Coei che Vergine concepì e Vergine generò il suo Figlio»²⁸.

Quindi, propone come lettura un passo del Libro dei Proverbi – «all'inizio il Signore mi ha generata, primizia della sua attività, origine delle sue opere» (Prv 8, 22) – intervallato da un graduale che celebra «la Concezione della gloriosa Vergine Maria dal seme di Abramo, sorta dalla tribù di Giuda, illustre dalla stirpe di Davide»²⁹ e introduce il passo evangelico tratto da Matteo che riporta, significativamente, la genealogia di Gesù (Cfr. Mt 1, 1-16).

Dopo la suggestiva antifona d'offertorio:

Brilla il giorno odierno, degno di lode eterna: nel quale fu concepita Maria; per la quale si apre la via della vita; fiorisce la potenza del regale germoglio; senza la macchia del peccato originale.³⁰

Segue la non meno efficace orazione sulle offerte:

O Padre onnipotente, mentre offriamo la vittima, imploriamo la tua clemenza: placato dall'intercessione della Madre del tuo Figlio, concedi che, per mezzo suo, tu ci liberi dai peccati e ci conduca alla visione della tua gloria.³¹

L'antifona alla comunione celebra il giorno in cui «è concepita senza difetto la Vergine, mediante la quale è riversata sul mondo la grazia della salvezza» mentre l'orazione dopo la comunione invoca l'intercessione della «gloriosa sempre Vergine Maria»³² nella gioia della festa che si sta celebrando.

I teologi e gli scrittori "concezionisti" della Piana e il contributo degli Ordini religiosi

È stato già notato come «molti calabresi, o teologi, o professori di Teologia, panegiristi, predicatori e missionari, trattatisti devoti e scienziati, poeti e prosatori,

²⁷ Cfr. *Officium Conceptionis Beatae Virginis Mariae*, manoscritto (ms.33-13) conservato nella Biblioteca della Società Internazionale di Studi Francescani di Assisi.

²⁸ *Ivi*, f. 303r.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, f. 303v.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, f. 304v.

monaci, preti, laici, hanno reso il più bello ossequio dell'intelletto e della volontà al singolar privilegio della primaria purità di Maria. Ma chi potrebbe tutti conoscerli o nominarli?»³³. Quindi, per tale ragione, a titolo di esempio, ci limiteremo a far cenno soltanto alle riflessioni edite sul tema da studiosi originari dell'odierna Piana di Gioia Tauro.

Nel 1613, il gesuita seminarese Pietro Antonio Spinelli dei principi di Cariati, scrisse un'opera intitolata *Maria Deipara Thronus Dei*, nel quarto capitolo della quale trattò ampiamente dell'Immacolato Concepimento³⁴ mentre, nel 1621, il domenicano rosarnese Girolamo Musiano scrisse un trattato apologetico sull'argomento dal titolo *Brevis defensio doctrinae divus Thomae circa materiam sanctificationis Beate Marie Virginis*, entrando in disputa con un predicatore cappuccino, il padre Michele Cicala da Locri³⁵.

Nel 1652, il cappuccino Tommaso Gagliardo da Gerace dava alle stampe un'opera nella quale riportava i miracoli ottenuti da numerose persone, in Calabria e in Sicilia, grazie ad un'immagine dell'Immacolata e ad alcune giaculatorie ad essa dedicate. Tra questi si ricordano eventi prodigiosi accaduti a Caridà, Cinquefrondi, Cosoleto, Drosi, Galatro, Laureana, Melicuccà, Polistena, Rizziconi, San Giorgio e Rosarno³⁶.

Ma più che alle opere dei dotti scrittori sacri, la diffusione del culto dell'Immacolata in terra calabra è dovuta all'opera degli Ordini religiosi, particolarmente i Francescani, che furono «i principali promotori del culto della Concezione in Calabria»³⁷ ma anche i Minimi del nostro San Francesco di Paola «che han sempre dimostrato la loro pietà e divozione verso la gran Signora Immacolata, celebrandone la festa e difendendola con validissimi argomenti»³⁸.

³³ *Dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima, lettera del canonico Leopoldo Pagano*, p. 92.

³⁴ Cfr. *Maria Deipara Thronus Dei, de Virginis Beatissimae Mariae laudibus praeclarissimis, auctore Petro Antonio Spinello neapolitano e Societate Iesu*, Apud Ioannem Gymnicum, Coloniae Agrippinae MDCIX, pp. 27-33. Il beato gesuita Pietro Paolo Navarro da Laino Borgo, morto martire nel 1622, tradusse quest'opera in lingua giapponese, «spendendo molte volte nottate intere ma non senza frutto di molte anime e a lode della Madre di Dio» (FRANCESCO CAMPILONGO, *Apostolato e martirio di un gesuita calabrese: il beato Pietro Paolo Navarro S.J. (Laino Borgo 1560 - Shimabara 1622)*, Arti grafiche Pollino, Castrovillari 1969, p. 45).

³⁵ Cfr. *Brevis defensio doctrinae divus Thomae circa materiam sanctificationis Beate Marie Virginis, qua respondetur p. Michaeli Cicadae sive Cicalae locrensi concionatori capucino*, Typis Senatus, Messanae MDCXXI.

³⁶ Cfr. *Il diamante Maria Vergine concetta senza peccato originale dal padre fra Tomaso Gagliardo da Gerace cappuccino incastrato per general beneficio de' christiani*, Eredi Pietro Brea, Messina MDCLII.

³⁷ *Dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima, lettera del canonico Leopoldo Pagano*, p. 66.

³⁸ *Selva predicabile o siano lezioni teologico-scritturali e morali sulla spiega dell'Ave Maria del sacerdote Vito Occhiuzzi*, Gabinetto letterario, Napoli 1853, p. 6.

Le Confraternite

All'Immacolata sono dedicate 27 Parrocchie in Calabria³⁹ e 15 località l'hanno come Patrona⁴⁰.

Inoltre, spesso, l'opera dei frati fu anche all'origine delle numerose Confraternite dedicate a questo culto in tutta la Calabria. Nel corso dei secoli, limitandoci ai soli elenchi riportati da alcuni studiosi locali, ne operarono ben 119, alle quali i pontefici non mancarono di concedere numerosi privilegi⁴¹. Ad esempio, il 30 aprile 1666, Alessandro VII concedeva l'indulgenza plenaria al Sodalizio di Zagarise, in occasione dell'annuale solennità dell'8 dicembre⁴² mentre, il 31 maggio 1735, la Confraternita di Caulonia otteneva l'altare privilegiato da Pio VI per il proprio Oratorio⁴³.

I postulati dei vescovi calabresi

Nel 1743, il padre Fiore da Cropani, nel tomo secondo della sua celebre opera, scrisse parlando della festa dell'8 dicembre:

³⁹ Accaria; Alafito; Amato; Botricello; Bova Marina; Canna; Castelsilano; Cerva; Diamante; Drapia; Fagnano Castello; Fiumara di muro; Grimaldi; Melito di Porto Salvo; Nicotera Marina; Pernocari; Pizzo; Polistena; San Calogero; Scilla; Seminara; Soverato; Torano; Scalo; Tropea; Vena Media e Villa San Giovanni. Due località hanno un nome che si riferisce a questo culto: Immacolata nel Comune di Fuscaldo e Immacolata nel Comune di Reggio Calabria (Cfr. GUSTAVO VALENTE, *Dizionario dei luoghi della Calabria*, Edizioni Frama Sud, Chiaravalle Centrale 1973, voll. 1-2).

⁴⁰ Cerva; Catanzaro; Cittanova; Drapia; Fiumara di muro; Fiumefreddo Bruzio; Frascineto; Gerace; Locri; Luzzi; Magisano; Melito di Porto Salvo; Nicotera Marina; Rogliano e Villa San Giovanni (Cfr. *ibidem*).

⁴¹ Aiello; Amantea; Aprigliano; Ardore; Arzona; Bagnara; Bianchi; Bisignano; Bovalino; Canna; Careri; Carolei; Casignana; Cassano; Castrovillari; Catanzaro; Caulonia; Celico; Cerisano; Cessano; Cetraro; Cinquefrondi; Conflenti Inferiore; Cosenza; Crotone; Curinga; Dasà; Davoli; Dipignano; Domanico; Falconara Albanese; Feroletto della Chiesa; Fiumara di muro; Fiumefreddo Bruzio; Francavilla Angitola; Fuscaldo; Gagliano; Gallina; Garavati; Gerocarne; Gioia Tauro; Grimaldi; Iatrinoli; Lattarico; Laureana di Borrello; Luzzi; Magli; Malito; Marano; Marcellinara; Martirano; Marzi; Melicuccà di Seminara; Melicuccà di Dinami; Mendicino; Mesoraca; Messignadi; Minnito; Mongrassano; Montalto Uffugo; Montegiordano; Morano Calabro; Mormanno; Nicastro; Palmi; Paludi; Paola; Papanice; Paradisoni; Paterno Calabro; Pedavoli; Pizzo; Polistena; Reggio Calabria; Regina; Rogliano; Rosarno; Roseto Capo Spulico; Salice Calabro; Sambiase; San Benedetto Ullano; San Calogero; Santa Caterina dello Jonio; San Cono; Sant'Elia; San Ferdinando; San Fili; San Giorgio Albanese; San Giorgio Morgeto; San Martino di Finita; San Mauro Marchesato; Sant'Eufemia d'Aspromonte; Sant'Eufemia Lamezia; Sant'Ilario dello Jonio; San Leo di Briatico; San Lorenzo; San Pietro a Maida; San Vincenzo la Costa; San Vito sullo Jonio; Scigliano; Seminara; Serra d'Aiello; Serrastretta; Sersale; Siderno; Sinopoli; Squillace; Staletti; Stefanacconi; Stelletanone; Strongoli; Taverna; Terranova Sappo Minulio; Terranova da Sibari; Tropea; Vallefiorita; Vibo Valentia; Zagarise e Zambrone (Cfr. *ibidem* e ENZO MISEFARI, *Storia sociale della Calabria. Popolo, classi dominanti, forme di resistenza dagli inizi dell'età moderna fino al XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1976, pp. 343-386; IMPERIO ASSISI, *Storia religiosa della Calabria. Le Confraternite laicali nella Diocesi di Mileto*, Luigi Pellegrini editore, Cosenza 1992, vol. 1, pp. 154-185).

⁴² Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1985, vol. 8, p. 165.

⁴³ Cfr. ANTONIO OPPEDISANO, *Cronistoria della Diocesi di Gerace*, Tipografia Isidoro Cavallaro, Gerace Superiore 1932, p. 252.

L'una delle più applause solennità, come in tutta la Chiesa, così nella Calabria, non tanto per la moltitudine de' Francescani, quanto, perché festa reale, sovente vi s'impegnano i ministri reggi. Si precede con luminari e si solenneggia con processioni, con ottave intere e con ogni altro di più festivo.⁴⁴

Alla luce di tali presupposti, tra i vescovi che al Concilio di Trento (1545-1563), nella Sessione V, celebrata il 17 giugno 1546, approvarono il documento che dichiarò l'esclusione di Maria Santissima dal decreto sul peccato originale ci furono Quinzio De Rusticis, vescovo di Mileto; Coriolano Martirano, vescovo di San Marco e Giacomo De' Giacomelli, vescovo di Belcastro⁴⁵.

Invece, il primo vescovo calabrese a richiedere alla Santa Sede la possibilità di aggiungere l'Immacolata Concezione della Vergine Maria nel prefazio della Messa fu mons. Matteo Franco di Catanzaro, il 14 marzo 1838⁴⁶ mentre il vescovo di Gerace Luigi Maria Perrone, il 1 settembre 1843, domandò per primo la possibilità d'invocare Maria con il titolo di Immacolata nelle Litanie Lauretane⁴⁷.

Fu mons. Franco, quindi, il primo vescovo calabrese a richiedere al papa Pio IX, il 28 marzo 1849, la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione⁴⁸. Aprendo la sua lettera, egli manifestò subito la sua «letizia» e la sua «gioia» per la possibilità che gli veniva concessa di poter parlare della Concezione della Vergine, nonostante si sentisse «il più piccolo nella Casa del Padre»⁴⁹. Il presule catanzarese ricordò come la festa dell'Immacolata venisse universalmente celebrata, in modo particolare nel Regno di Napoli che l'aveva come sua Patrona. A questo titolo, numerose Confraternite furono dedicate, nel corso dei secoli, nella Città e nella Diocesi di Catanzaro, alle quali erano aggregati anche numerosi nobili e illustri ecclesiastici e annessi molteplici privilegi liturgici e indulgenze concesse dai pontefici. Quindi, il vescovo assicurava Pio IX di aver fatto pregare i

⁴⁴ *Della Calabria illustrata. Opera varia istorica del m. r. p. Giovanni Fiore da Cropani*, Stamperia Domenico Roselli, Napoli MDCCXLIII, tomo secondo, p. 460.

⁴⁵ Cfr. in JOANNES DOMINICUS MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Expensis Huberti Welter Bibliopolae, MDCCCII, vol. XXXIII, coll. 25-26.

⁴⁶ Cfr. in *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica Ioannis Perrone e Societate Iesu*, Typis Ioannes Baptista Marini et Bernardus Morini, Romae MDCCCXLVII, p. 249.

⁴⁷ Cfr. in *ivi*, p. 245. Gli stessi privilegi ottennero il vescovo di Cariati, il 22 settembre 1838; il vescovo di Gerace, il 1 settembre 1843; il vescovo di Oppido, il 27 settembre 1843; l'arcivescovo di Rossano e quello di Crotone, il 17 novembre 1843; l'Ordine dei Minimi di San Francesco di Paola, il 9 febbraio 1844; il vescovo di Cassano, il 30 gennaio 1846; il vescovo di Bova, il 14 marzo 1846 e quello di San Marco e Bisignano, il 10 luglio 1846 (Cfr. *Della origine, progressi e stato presente del culto e festa dell'Immacolatissimo e Santissimo Concepimento della grande Genitrice di Dio Maria e della sua dogmatica definizione. Ricerche storico-cronologico-critiche per fra Agostino Pacifico di Maria Addolorata*, Tipografia Tizzano, Napoli 1852, pp. 820-826).

⁴⁸ Cfr. *Pareri dell'Episcopato Cattolico sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica data da Gaeta il 2 febbraio 1849*, Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1851, par. I-vol. I, pp. 31-34.

⁴⁹ *Ivi*, p. 31.

fedeli affinché lo Spirito Santo non mancasse di infondere su di lui i suoi lumi per quanto intendeva fare a lode della Beata Vergine e in vantaggio della Chiesa. Inoltre, insieme a tutto il suo Clero, egli non dimenticava di invocare l'intercessione di San Vitaliano, Patrono della Città e della Diocesi, affinché «le insidie dei nemici» e le traversie che il papa stava vivendo durante il suo esilio si convertissero, «al più presto», in gioia e concludeva:

Ebbene dunque, Beatissimo Padre, sorga finalmente dalla sublime Cattedra del Principe degli Apostoli, per tutta la Chiesa e risuoni dalla tua santa bocca il dolce e desideratissimo decreto di fede: che la Madre e Regina fu concepita senza macchia originale.⁵⁰

Anche il vescovo di Crotone, mons. Leonardo Todisco Grande, nella sua lettera inviata il 31 marzo, parlava della «fragrante» devozione del Clero e del popolo della sua Diocesi verso l'Immacolata, accennando al digiuno che molti, «spontaneamente»⁵¹, offrivano alla vigilia della festa, insieme ad altre opere di pietà e alle tante Messe che, in quel giorno, venivano celebrate ovunque ed anche lui si diceva convinto che l'auspicata definizione dogmatica non avrebbe mancato di far guadagnare un utile alla Chiesa.

Molto belle ed efficaci, nella loro sintesi, le espressioni di mons. Michele Bombini, vescovo di Cassano che inviò il suo postulato l'8 aprile:

Il popolo la venera e la onora da così lungo tempo che crederebbe dover rendere questo onore alla Beata Vergine per obbligo di religione; tanto che non sopporterebbe di sentire con le proprie orecchie che questa non sia ancora dottrina della Chiesa Cattolica.

Perciò non dubito che questa mia Diocesi arda di vivo desiderio, non meno che di ferma opinione, che il culto della Santissima Vergine Maria, concepita senza macchia originale, sia indubitato e conforme alla Dottrina di tutta la Chiesa.⁵²

Il vescovo di Squillace, mons. Concezio Pasquini, nella sua lettera datata 20 aprile, affermava di aver ricevuto «con animo gioioso ed infinitamente grato» la richiesta del pontefice, soprattutto perché figlio dell'Ordine dei minori di San Francesco d'Assisi, «propugnatore di questa dottrina», rispetto alla quale non c'era «niente di più dolce» per il Clero secolare e regolare e «niente di più prezioso» per l'intera Diocesi soggetta alla sua cura «che arde dal desiderio di vedere esaltato, al più presto, il nome dell'Immacolata Concezione della Vergine Maria»⁵³. Quindi affermava che anche nella sua Chiesa c'era l'uso di recitare l'Ufficio dell'Immacolata, tratto dal Breviario francescano.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 33-34.

⁵¹ *Ivi*, p. 35.

⁵² *Ivi*, p. 53.

⁵³ *Ivi*, p. 112.

Mons. Filippo Mincione, vescovo di Mileto, secondo quanto detto nel suo postulato inviato il 25 aprile, informò subito il Clero e il popolo della volontà del papa e «tutti risposero ad una voce: “Benedetto Dio che non ha dimenticato il nostro desiderio”»⁵⁴. E veramente, secondo il presule, non ci poteva essere notizia «più gioiosa e più desiderabile» di questa poiché essa era già «nei voti delle Chiese come dei domestici lari, degli anziani come dei giovani» poiché tale culto «è fondato nelle più intime radici di qualsiasi cuore»⁵⁵. Per cui, tutti i cristiani della Diocesi di Mileto, «figli amatissimi dell’Immacolata Vergine Maria», tendevano «le mani supplici al cielo affinché al più presto il desideratissimo decreto risuoni ai loro orecchi e dalle loro labbra possa sgorgare l’inno della gioia»⁵⁶.

Anche l’arcivescovo di Santa Severina, mons. Annibale Raffaele Montalcini, nella sua lettera inviata a Pio IX il 16 giugno, auspicava il dogma come «il più adatto e il più efficace»: «Come poteva la Madre del Figlio del Dio vivo essere soggetta, anche solo per un istante, alla potestà delle tenebre? E’ mostruoso per lo stesso lume della ragione anche solo pensare questo»⁵⁷.

Per cui, insieme al Capitolo metropolitano, all’intero Clero e a tutto il popolo e in quanto figlio di Sant’Alfonso Maria de’ Liguori «che ebbe un amore tenerissimo e fragrante verso la Madre Immacolata», il presule chiedeva «ardentemente»⁵⁸ il compimento della definizione dogmatica.

Mons. Vincenzo Rozzolino, vescovo di Bova, attraverso il suo postulato, inviato il 21 agosto, affermava che la fede circa l’Immacolata Concezione era «da lungo tempo» accettata e creduta da tutti i fedeli al punto che, sia tra il Clero che tra il popolo della sua Diocesi, «nemmeno uno sembra dissentire in alcuna parte ma tutti concordano in un solo pensiero e desiderano ardentemente la stessa cosa»⁵⁹. Quindi concludeva che gli argomenti in favore sono così numerosi che, se si volessero pubblicare tutti, «non basterebbe il mondo a contenere i libri che si scriveranno e che sono stati scritti», per cui esortava il pontefice: «Glorifica la Madre di Dio, affinché la Madre di Dio glorifichi te»⁶⁰.

Il vescovo di San Marco e Bisignano, mons. Livio Parladore, inviò, l’8 settembre 1850, quello che è, forse, il più lungo postulato tra tutti quelli trasmessi al

⁵⁴ *Ivi*, p. 131.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 315.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *Pareri dell’Episcopato Cattolico sulla definizione dogmatica dell’Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica data da Gaeta il 2 febbraio 1849*, Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1851, par. I-vol. II, p. 17.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 17-18.

papa dai vescovi di tutto il mondo⁶¹. E', infatti, un piccolo e interessante trattato di 20 pagine a stampa. Il vescovo, dopo aver ricordato gli annui voti, le suppliche e il severo digiuno offerti dal popolo della sua Diocesi, indicava nella definizione dogmatica un efficace rimedio contro i venti, i flutti e le tempeste che, in quel momento, minacciavano la barca di Pietro e individuava in Maria l'Avvocata, la Patrona, la Torre e l'Antemurale contro ogni avversità della Chiesa. Detto questo, concludeva: «Pio decreti dogmaticamente una pia sentenza»⁶². Per rafforzare tale richiesta, mons. Parladore ricordava l'antichissimo culto tributato, sia dalla Chiesa d'Occidente che da quella d'Oriente, all'Immacolata Concezione della Vergine; la diffusa festa, propagata ovunque e sempre più grande di anno in anno; l'approvazione costante dei romani pontefici; l'unanime consenso dei vescovi; la certa testimonianza degli scrittori ecclesiastici; i numerosi Ordini e Sodalizi dedicati alla Concezione della Vergine; le innumerevoli indulgenze concesse; le molteplici e solide ragioni dei teologi. Infine, per dimostrare ulteriormente che «non esiste niente di più casto, puro, innocente e alieno ad ogni sporcizia della Vergine», offriva un ammirevole ed estremamente sintetico florilegio di sentenze dei Padri della Chiesa sulla *quaestio disputata*, da Sant'Agostino a Sant'Alfonso Maria de' Liguori, per concludere con la citazione di Lutero⁶³ e, addirittura, di Maometto⁶⁴!

L'ultimo postulato a giungere a Gaeta, il 17 dicembre 1851, fu quello del nuovo vescovo di Bova e amministratore della Cattedrale metropolitana di Reggio, mons. Raffaele Ferrigno che, sostanzialmente, approvando anche lui la desiderata definizione dogmatica, riportava gli argomenti addotti dagli altri presuli⁶⁵.

Un'ulteriore supplica fu presentata a Pio IX, il 7 dicembre 1849, da parte di 26 arcivescovi e vescovi, con a capo il cardinale Sisto Riario Sforza, a nome di tutto l'Episcopato napoletano, «come nube piena di testimonianze, per parlare coll'Apostolo in favore del Privilegio di Maria»⁶⁶.

⁶¹ Cfr. *Pareri dell'Episcopato Cattolico sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica data da Gaeta il 2 febbraio 1849*, Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1851, par. III-vol. VII, pp. LIX-LXXIX.

⁶² *Ivi*, p. LXIII.

⁶³ «Era degno e giusto che la persona di Maria, dalla quale avrebbe preso la carne il Cristo, fosse preservata dal peccato originale» (In *ivi*, p. LXXII).

⁶⁴ «Maria che Dio volle la più splendida, la più pura e la più pulita» (Cap. V del Corano); «Nessuno dei figli di Adamo nasce senza essere toccato da Satana, tranne Maria e suo Figlio» (Cap. LXXV del Corano) (In *ibidem*).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. CXXIX-CXXXII.

⁶⁶ Lettera pastorale degli arcivescovi e dei vescovi adunati in Napoli l'anno 1849 al Clero delle loro Diocesi, Tipografia Arcivescovile, Napoli 1849, p. 4. Tra i firmatari presenti mons. Lorenzo Pontillo, arcivescovo di Cosenza; mons. Pietro Cilento, arcivescovo di Rossano e mons. Annibale-Raffaele Montalcini, arcivescovo di Santa Severina.

Parrocchie, chiese, cappellanie, conventi e Confraternite dedicati all'Immacolata nella Piana

Il titolo dell'Immacolata Concezione, dopo quello del Rosario, è il secondo maggiormente diffuso nella Piana di Gioia Tauro. Ad esso sono consacrate due Parrocchie (Polistena e Seminara), dieci chiese (Drosi-Manduca, Gioia Tauro, Iatrinoli, Melicucco, Molochio, Palmi, Rosarno, San Ferdinando e Stelletanone) e significative testimonianze su questo culto si riscontrano in quasi tutti gli altri Paesi della Piana.

Prima del terremoto del 5 febbraio 1783, esistevano chiese dedicate all'Immacolata anche a Galatro, Lubrichi e Scroforio e diverse cappellanie a Caridà, Casalnuovo, Drosi, Galatro, Iatrinoli, Radicena, Rizziconi, San Giorgio, Sant'Eufemia d'Aspromonte, San Pier Fedele, Stelletanone e Terranova Sappo Minulio⁶⁷.

Due i conventi francescani con questo titolo: uno a Oppido, fondato da Antonio Caracciolo nel 1530, e uno a Polistena⁶⁸.

L'altare del Convento di Oppido, servito da ben 5 religiosi, fu dichiarato privilegiato perpetuo dal papa Gregorio XIII, a istanza di Alfonso Caracciolo, l'11 gennaio 1582⁶⁹.

Più numerose furono le Confraternite istituite sotto il patrocinio dell'Immacolata, in epoche diverse e con diverse vicende, a Cinquefrondi, Feroletto della Chiesa, Galatro, Gioia Tauro, Iatrinoli, Laureana, Messignadi, Palmi, Polistena, Rizziconi, Rosarno, Sant'Eufemia d'Aspromonte, San Ferdinando, San Giorgio, San Pietro di Caridà, Seminara, Stelletanone, Terranova Sappo Minulio e Trintanti⁷⁰.

Gli Statuti delle Confraternite ci dicono gli scopi che queste avevano e il notevole ed efficace contributo che hanno fornito alla diffusione e al consolidamento del culto dell'Immacolata nella Diocesi. Ad esempio, i confratelli del sodalizio di Rosarno dovevano «procurare con ogni studio possibile di segnalarsi nella divozione di lei»⁷¹ mentre quelli di Laureana, portando «abito, cappuccio, cingolo bianco e su le spalle una piccola mozzetta di seta di color celeste coll'estremità gialle» dovevano «dimostrare essere addetti al servizio di Maria Immacolata»⁷².

⁶⁷ 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 Regi-stratura e de' Demanj della Provincia suddetta*.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹ Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1979, vol. 5, p. 77.

⁷⁰ Cfr. ROCCO LIBERTI, *Le Confraternite nell'area della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, Quaderni Mamertini, Litografia Diaco, Bovalino 2001, pp. 24-25.

⁷¹ ASDOP, fondo delle Confraternite, serie Confraternita dell'Immacolata in Rosarno, busta 1, fascicolo 1, *Statuto del 1777*, f. 1r.

⁷² *Ivi*, serie Confraternita dell'Immacolata Concezione e di San Gregorio Taumaturgo in Laureana, busta 1, fascicolo 1,

Sulla stessa linea, lo Statuto della Confraternita di Palmi imponeva l'obbligo, ad ogni confratello, di «portare addosso, di giorno e di notte, l'abitino di detta Nostra Gran Signora Immacolata Maria ed, oltre le solite orazioni, debba recitare ogni giorno dodici *Ave* in onore delli dodici privilegi di Maria Immacolata»⁷³. Allo stesso modo, i congregati della già citata Confraternita di Rosarno dovevano «ogni giorno recitare tre *Pater noster* e tre *Ave Maria* e digiunare il sabato in onore delle Beata Vergine»⁷⁴, così come quelli di Sant'Eufemia che dovevano «recitare la coronella della Vergine Immacolata»⁷⁵.

Chiaramente, particolare attenzione veniva prestata all'annuale ricorrenza liturgica dell'8 dicembre quando, ad esempio, i congregati di Palmi dovevano intervenire alla processione e quelli di Cinquefrondi procedere all'elezione del priore e degli altri ufficiali del sodalizio. Inoltre, sin dal 22 novembre 1686, la Confraternita di Galatro aveva ottenuto, per meglio solennizzare questa importante ricorrenza, la possibilità di lucrare l'indulgenza plenaria da parte del beato papa Innocenzo XI⁷⁶. Simile concessione ottenne, il 22 giugno 1697, il sodalizio di Sant'Eufemia⁷⁷.

In precedenza, il 5 agosto 1640, il papa Urbano VIII aveva concesso una simile indulgenza alla Confraternita dello Stellario della Beata Vergine Maria, eretta nella chiesa dei Frati Minori Conventuali di Palmi⁷⁸.

L'abate Antonino Martino e la Confraternita di San Ferdinando

Tra i primi firmatari della supplica inviata al re Ferdinando II, nel 1856, per ottenere l'approvazione del Regolamento della Confraternita di Maria SS. del Carmine e dell'Immacolata in San Ferdinando, oltre al parroco, don Nicola Solazzo di Galatro e a un piccolo drappello di «massari di bovi e di campi» e di «mastri»⁷⁹, c'era l'abate Antonino Martino, anche lui galatrese, celebre sacerdote liberale e poeta, proprio in quel periodo confinato dalle autorità borboniche nella piccola e giovane Colonia, dove svolgeva il ruolo di economo curato della Parrocchia, precettore dei rampolli della nobile famiglia Nunziante e rettore della

Statuto del 1777, f. 1r.

⁷³ *Ivi*, serie Confraternita dell'Immacolata Concezione di Maria e di San Rocco in Palmi, busta 1, fascicolo 1, *Statuto del 1796*, f. 2r.

⁷⁴ *Ivi*, serie Confraternita dell'Immacolata in Rosarno, busta 1, fascicolo 1, *Statuto del 1777*, f. 2r.

⁷⁵ *Ivi*, serie Confraternita di Maria Immacolata in Sant'Eufemia d'Aspromonte, busta 1, fascicolo 1, *Statuto del 1777*, f. 1r.

⁷⁶ Cfr. FRANCESCO RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1986, vol. 9, p. 99.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 278.

⁷⁸ Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1983, vol. 7, p. 16.

⁷⁹ In BRUNO POLIMENI, «La Confraternita del Carmine e dell'Immacolata nel Comune di San Ferdinando», in *Rivista storica calabrese*, VIII (1987) 1-4, p. 576.

piccola chiesa dell'Immacolata, *jus patronato* della stessa e Oratorio della Confraternita di cui era anche il padre spirituale⁸⁰.

La Congrega era nata per volontà del parroco e dell'economo che, «avendo conosciuta la divozione in questa gente che continuamente cresceva verso la Vergine»⁸¹, vollero erigere il pio Sodalizio, il quale, secondo il Regolamento, *more solito*, aveva lo scopo di «esercitarsi nell'esempio vicendevole, negli atti di religione ed esercizi di pietà, per meglio adempiere ai doveri di cristiano»⁸². I congregati indossavano «un camice di tela bianca e una mozzetta di color rosso, qual analogo al titolo della Immacolata»⁸³. Nello stesso periodo, per volontà della marchesa di Albano, donna Gabriella Spiriti, giunse a San Ferdinando da Napoli la bella statua lignea della Vergine, ancora oggi fulcro del vivo culto mariano del grosso centro marittimo.

E fu proprio la marchesa ad ottenere l'allontanamento dell'abate Martino poiché questi, dopo che «la donna, sul sagrato della chiesa, aveva sfregiato l'acconciatura dei capelli di alcune contadine che avevano osato imitare quella delle “signore”», aveva scritto una «satira ai mariti che si lasciano predominare dalle mogli» dal titolo «La gonnella»⁸⁴.

L'Immacolata Compatrona di Cittanova

L'unico centro nella Piana che ha dichiarato ufficialmente l'Immacolata come Compatrona è Cittanova. Qui il culto è testimoniato dagli atti d'archivio fin dalla seconda metà del XVIII secolo: un registro del 1748, infatti, la definisce chiaramente «nostra Protettrice»⁸⁵ e già in precedenza veniva, negli stessi testi, associata a San Girolamo, Protettore della Città e Titolare della Parrocchia. Nel testamento del massaro Domenico Rao, redatto il 1 gennaio 1752, si definisce la Vergine Immacolata «nostra singolar Patrona e Protettrice»⁸⁶ e la stessa formula si ritrova nel testamento di mastro Antonio Caruso, redatto il 23 aprile 1759⁸⁷.

All'indomani del terremoto del 1783, mentre il popolo provvede alla ricostruzione della chiesa Matrice, la cappella dell'Immacolata, secondo la tradizione, fu ricostruita dalla principessa Grimaldi di Gerace, la quale trasportò per la fabbrica

⁸⁰ Cfr. Libro don Filippo

⁸¹ Memoria redatta in merito proprio per mano dell'abate Martino e citata in UGO E ANTONINO VERZI BORGESE, *San Ferdinando. Storia e culto dal 1829 ai nostri giorni*, Centro Studi Medmei, Rosarno 2003, p. 46.

⁸² In POLIMENI, «La Confraternita del Carmine e dell'Immacolata nel Comune di San Ferdinando», p. 576.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ In ANTONINO MARTINO, *Di la furca a lu palu*, a cura di PIERO OCELLO, Tipolitografia “Ischia”, Nettuno 1983, pp. 82-83.

⁸⁵ ARCHIVIO PARROCCHIA SAN GIROLAMO CITTANOVA, *Registro dei battezzati*, vol. III-IV (1726-1751), p. 281.

⁸⁶ SEZIONE ARCHIVIO STATO PALMI, *Notaio Avenoso Gioacchino*, Prot. 1752, f. 1v.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, *Notaio Francesco D'Agostino*, Prot. 1761, f. 45r.

del luogo sacro dodici ceste di pietre sul sito dove sarebbe sorto il sacro edificio, in onore delle dodici stelle che incoronano l'Immacolata⁸⁸.

Allo stato attuale delle ricerche storiche, risulta ancora anonimo l'autore dell'effigie venerata dai Cittanovesi, forse attribuibile ad una Scuola napoletana del XVIII secolo. Si sa per certo che, tra i tanti restauri, uno fu eseguito dal noto scultore napoletano Francesco Biangardi (1832-1911)⁸⁹.

Nel corso dei secoli, i cittanovesi attribuirono alla potente ed efficace intercessione della Madre di Dio la protezione in occasione dei terremoti del 16 novembre 1894, dell'8 settembre 1905 e del 28 dicembre 1908; di epidemie e pestilenze, di guerre ed in ogni pubblica e privata necessità.

I diversi segni e le numerose testimonianze del materno patrocinio della Vergine Santissima spinsero il popolo cittanovese a chiedere che l'Immacolata venisse riconosciuta Protettrice della città insieme a San Girolamo. Un rescritto della Sacra Congregazione dei Riti del 22 marzo 1922 riconobbe questa richiesta dei fedeli di Cittanova dichiarando l'Immacolata Vergine come Patrona, insieme a San Girolamo, della città⁹⁰.

In occasione della festa Immacolata del 1924, il padre predicatore Filippo Gerardi dei Frati Minori Conventuali, durante il tradizionale panegirico, lanciò la proposta di una solenne incoronazione della venerata effigie dell'Immacolata⁹¹. I cittanovesi accolsero con slancio l'idea e il 31 dicembre 1924 un Comitato iniziò la raccolta per l'acquisto di una corona d'oro da porre sul capo dell'antica statua⁹². Il 19 febbraio 1925, l'arciprete Antonio Piromalli chiese al Capitolo della Basilica Vaticana l'autorizzazione a procedere all'incoronazione che ottenne con un decreto del 1 aprile 1925⁹³. La solenne incoronazione fu celebrata, nella piazza antistante la chiesa Matrice, l'8 dicembre 1926, ad opera del vescovo di Mileto, mons. Paolo Albera, assistito da mons. Antonio Galati, vescovo di Oppido Mamertina e dal cittanovese, mons. Andrea Taccone, vescovo di Bova.

⁸⁸ Cfr. ARTURO ZITO DE LEONARDIS, *Cittanova di Curtuladi*, MIT, Cosenza 1986, p. 30.

⁸⁹ Cfr. ERNESTO SCIONTI, *Cittanova. Fervore artistico tra '800 e '900. Dai Biangardi a Girolamo Scionti*, Arti Poligrafiche Varamo, Polistena 2010.

⁹⁰ Cfr. in «Decreto col quale l'Immacolata vien dichiarata dalla Santa Sede Protettrice di Cittanova», in *Albori. Rassegna quindicinale di vita e cultura calabrese*, III (1927) 9, pp. 6-7.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 2.

⁹² Cfr. *ivi*, p. 3.

⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 3-5.

Le “tre Sorelle” di Palmi

A Palmi, l'Immacolata veniva «adorata e festeggiata»⁹⁴ già nella cinquecentesca chiesa di Santa Maria dell'Uccellatore da dove la statua fu, successivamente, trasferita nella chiesa di San Rocco. In questa Città,

l'8 dicembre di ogni anno si celebrava un rituale simbolico che vedeva la statua dell'Immacolata, portata in processione, entrare nella chiesa del Soccorso e sostare, per qualche momento, davanti alla statua della Madonna del Soccorso. Ciò avveniva perché, avendo le due Confraternite commissionato congiuntamente le due statue all'artista Domenico De Lorenzo, all'atto della consegna dell'opera, i contadini che componevano in massima parte la Confraternita dell'Immacolata e di San Rocco, non furono in condizione di pagare il lavoro. Se ne fecero carico i marinai della Confraternita del Soccorso con una sola condizione: che durante la processione dell'Immacolata la statua doveva entrare in chiesa e rendere omaggio a quella del Soccorso. Con la distruzione della statua dell'Immacolata, scomparve anche questa tradizione. Le statue dell'Immacolata, del Carmine e del Soccorso venivano, infatti, chiamate affettuosamente dai fedeli le “tre Sorelle” per la loro somiglianza e perché scolpite nel legno di tiglio dallo stesso artista, Domenico De Lorenzo. Tale appellativo non venne più usato perché, avendo l'incendio del 1924 distrutto la statua originale dell'Immacolata, non si ritenne di mantenerlo con la nuova, altrettanto bella, ma di diverso autore.⁹⁵

Il culto dell'Immacolata a Polistena

Mons. Domenico Valensise, nella sua *Monografia di Polistena*, affermava che «il singolare privilegio dell'Immacolato Concepimento» è «la devozione che più accende il popol nostro» e come questo,

grandemente afflitto dalle frequenti disgrazie alle quali andava tutti gli anni soggetto a cagione dei fulmini che, per mancanza di opportuni conduttori, scagliavansi fra noi rovinosissimi, associavasi devoto alla Congregazione sotto il titolo dell'Immacolata Concezione di Maria e fe' voto di dover ogni anno digiunare in pane ed acqua in onore di lei, per esser liberato da così grave flagello. Il voto, secondo sappiamo, fu fatto fin dal 1827 e costantemente e universalmente in ciascun anno adempiuto nella vigilia dell'Epifania. Or, da quell'anno e da quel giorno, le nostre statistiche non segnarono più il nome di un cittadino che fosse caduto vittima di alcun fulmine, tanto importa la pubblica preghiera e la pietosa confidenza nella Vergine Madre.⁹⁶

⁹⁴ ANTONIO DE SALVO, *Ricerche e studi storici intorno a Palmi, Seminara e Gioia Tauro*, Tipografia Giuseppe Lopresti, Palmi 1899, p. 152.

⁹⁵ FRANCESCO LOVECCHIO, *Palmi: i Giganti e la Festa di San Rocco*, Jason Editrice, Reggio Calabria 1991, pp. 59-70.

⁹⁶ DOMENICO VALENSISE, *Monografia di Polistena*, Tipografia Vincenzo Marchese, Napoli 1863, pp. 145-146.

Ma la testimonianza più antica e solenne del nostro culto a Polistena è costituita dalla cinquecentesca statua dell'Immacolata «tenuta dal popolo in grande venerazione»⁹⁷ e posta sull'altare dell'antico Convento dei Padri Osservanti, eretto con bolla del papa Leone X nel 1520⁹⁸.

Inoltre, nel 1744, sempre in virtù di questa devozione, esisteva, nella chiesa della Trinità, una cappellania sotto il titolo dell'Immacolata Concezione, di San Filippo Neri e di Santa Lucia, con l'obbligo di una Messa la settimana, in giorno di domenica, «*in perpetuum*», fondata, attraverso il suo testamento, da don Domenico La Scala, alla quale il figlio Francesco Antonio volle unire un'altra Messa la settimana, in giorno di mercoledì o di sabato, «in ossequio di Maria Vergine Immacolata», insieme ad ulteriori 40 messe nei giorni festivi, facendo dipingere un nuovo quadro con le immagini dell'Immacolata, di Santa Lucia e di San Filippo Neri⁹⁹. Dieci anni dopo, lo stesso La Scala, fondava un'altra cappellania, con uguale titolo e al medesimo altare, «col peso di annue Messe 12, con la riserba del patronato»¹⁰⁰.

Un'altra cappellania, sempre dedicata all'Immacolata, era stata fondata, nel 1751, da don Michelangelo Jerace, con una Messa a settimana da celebrarsi, in giorno di sabato, sopra l'altare a lei dedicato anche in questa chiesa che era il terzo nella Città, insieme a quello della chiesa degli Osservanti e a quello della Trinità¹⁰¹.

L'Inno all'Immacolata del canonico Giuseppe Annunziato Muratore

Il canonico della Cattedrale di Oppido, Giuseppe Annunziato Muratore (1786-1860), frequentò il corso di Musica al Conservatorio San Pietro a Maiella in Napoli come allievo del celebre Nicola Antonio Zingarelli e fu compagno di studi di Vincenzo Bellini e Saverio Mercadante¹⁰². Egli musicò e compose numerosi inni religiosi e canti profani mentre autori dei testi delle sue composizioni furono noti “parolieri” come Candido Zerbi, Tommaso Vitrioli e l'abate Giovanni Conia.

⁹⁷ *Ivi*, p. 134.

⁹⁸ Cfr. ROCCO LIBERTI, *Fede e società nella Diocesi di Oppido-Palmi*, Virgiglio Editore, Rosarno 1996, pp. 138-142; ENZO PISANO, *Polistena nel tempo. Il tempio di Maria SS. Immacolata ed il suo popolo*, Laruffa Editore, Reggio Calabria 2024, pp. 77-78.

⁹⁹ Cfr. GIOVANNI RUSSO, *Il Sacro che redime. Cappellanie, jus patronati, chiese private e legati di Messe nella Polistena ante 1783*, Associazione culturale “L'Alba”, Maropati 2024, pp. 42-43.

¹⁰⁰ *In iui*, pp. 43-44.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 51-52.

¹⁰² Cfr. LETTERIO FESTA, *Il maestro Giuseppe Annunziato Muratore (1786-1860) da Messignadi canonico della Cattedrale di Oppido Mamertina. Le annotazioni dei Quaderni musicali, i testi degli Inni sacri e alcuni inediti atti d'Archivio*, Associazione culturale “L'Alba”, Maropati 2025.

In modo particolare, l'erudito oppidese Vincenzo Frascà ricordava del Muratore un Inno a Maria Vergine Immacolata, ovvero «una cavatina per voce fresca» che, eseguita con l'accompagnamento dell'organo, costituiva:

un vero gioiello musicale che si cantava ogni mattina all'alba nella Cattedrale, durante la novena dell'Immacolata, nella Messa, dopo la consacrazione, fra un silenzio perfettissimo e quell' "a solo", di voce fresca, sfumata e patetica, echeggiante per le ampie navate del tempio, riscuoteva, ogni mattina, malgrado il rispetto al luogo santo, un meritato ed unanime applauso. Era cantato da un seminarista ed eseguito all'organo da un valente maestro, il canonico don Pasquale Zerbi ed è dispiacevole se questo gioiello musicale sia andato disperso.¹⁰³

Questo il testo dell'inno, con le introduzioni scritte dallo stesso canonico Muratore nel suo Giornale musicale:

A Maria Immacolata

A 1 giugno 1845, domenica del Cuore di Maria, da cantarsi a vicenda dall'organo e dal Popolo, nel chiudersi il Santissimo nel tabernacolo dopo la benedizione. I versi sono del rev.do canonico Germanò suddetto.

(Organo) Volgi, amabile Maria, volgi a noi quel tuo bel core.
Viva luce e vivo ardore di celeste carità.

(Popolo) Noi siam figli desolati, tu sei Madre e Madre bella,
o del mare amica Stella, volgi, oh volgi il tuo bel cor.

(Organo) Reggi l'anima e tergi il pianto di chi geme in questo esiglio;
fa che siegua il tuo consiglio, fa che senta il tuo poter.

(Popolo) Se al gran Figlio tuo divino offri i voti e il nostro affetto
vive fiamme d'ogni petto si vedranno divampar.

(Organo) Da quel Sol d'immenso amore, fatto Cibo e Pane e Mensa,
dal tuo amore, in ricompensa, chiedi sempre a noi pietà.

(Popolo) O Maria, Madre amorosa, nostra pace e nostro bene,
sperdi tu le ree catene della colpa e dell'error.

¹⁰³ VINCENZO FRASCÀ, *Oppido Mamertina. Riassunto cronistorico*, Tipografia "Dopolavoro", Cittanova 1930, pp. 136-

137. «Per tale pratica, un'ora *ante auroram*, terminata la messa, nella quale un gruppo di "bandisti" che eseguiva musiche pastorali con strumenti a fiato, faceva la ronda invitando la gente ancora immersa nel sonno. Don Raffaele Agostino, per un voto mariano, pagava le spese dell'illuminazione in chiesa. La Gente al primo eco di tromba balzava a terra tra veglia e sonno, l'infuso di radicchio cicchettato di argente era l'unico sollievo delle mattinate fredde di quelle novene che chiamavano un subisso di popolo a quella celebrazione insolita» (GIUSEPPE PIGNATARO, «Il Musicista Giuseppe Nunziato Muratori, i suoi parolieri e Giovanni Conia. Nova et vetera», in *Historica*, VI (1979) 3, p. 134).

(Organo e Popolo) Tu proteggi gli Oppidesi che il tuo Core qui si adora
che rapisce, che innamora ogni mente ed ogni cor.

Ancora a Maria Immacolata

In Oppido ai 7 novembre 1845. A richiesta del rev.mo penitenziere don Raffaele Agostino, come colui che promuove la divozione della Vergine SS. Immacolata che si venera in una delle cappelle site nella chiesa Cattedrale di Oppido.

Come giglio fra le spine sei tu, Vergine beata, dalla colpa preservata perché Madre del Signor, sì, Madre del Signor.¹⁰⁴

I vescovi di Oppido e l'Immacolata

Il Sinodo diocesano di mons. Paolo Diano Parisio del 1671¹⁰⁵ e quello di mons. Bisanzio Fili del 1699¹⁰⁶, indicavano la solennità dell'8 dicembre tra i giorni festivi di precetto mentre il Sinodo di mons. Giuseppe Maria Perrimezzi del 1726¹⁰⁷ proponeva per l'istruzione catechistica il metodo della Congregazione della Dottrina Cristiana il quale insegnava che «la sola Vergine fra tutti li uomini fu preservata dal peccato originale»¹⁰⁸ e il Catechismo Romano del cardinale Bel-larmino che proponeva anch'esso chiaramente questa dottrina¹⁰⁹.

Mons. Perrimezzi, inoltre, trattò in molte delle sue numerose opere il tema dell'Immacolata Concezione, in modo particolare in diverse riunioni dell'Accademia Mariana che aveva istituito e che convocava periodicamente nel suo Episcopio¹¹⁰.

¹⁰⁴ ASDOP, fondo Famiglia Germanò, serie Musica Giuseppe Nunziato Muratore, busta 1, fascicolo 1, *Giornale di Musica per organo*, pp. 35-36.

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ 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. 31.

¹⁰⁷ Cfr. *Prima Dioecesana Synodus Oppidensis ab illustrissimo et reverendissimo Domino D. Fr. Josepho Maria Perrimezzi, Ordinis Minimorum S. Francisci de Paula, S.S. D. N. Benedicti Papae XIII Praelato domestico ac Pontificio Solio Episcopo Assistente, Dei et Apostolicae Sedis gratia, Sanctae oppidensis Ecclesiae Episcopo celebrata anno MDCCXVI Die XVIII, XIX et XX Mensis Augusti*, Typis De Mosca, Neapoli 1728.

¹⁰⁸ Cfr. *Dottrina Cristiana secondo il metodo e la pratica de' Padri Dottrinari della Congregazione della Dottrina Cristiana d'Avignone*, Tipografia Giulio De' Giulii, Viterbo 1710, p. 36.

¹⁰⁹ Cfr. *Catechismus Romanus ad Parochos ex Decreto Concilii Tridentini editus et Pii V pontificis maximi jussu promulgatus*, Typis Franciscum Metternich, Coloniae Agrippinae MDCIIC, p. 77.

¹¹⁰ Cfr. *Delle decisioni accademiche fatte nell'Accademia Mariana eretta nell'Episcopio di Oppido da monsignor Giuseppe Maria Perrimezzi, vescovo della Città e principe dell'Accademia*, Stamperia Michele Luigi Muzio, Napoli 1719, pp. 1-35.

Quindi, il 27 settembre 1843, l'illustre vescovo oppidese mons. Francesco Maria Coppola fu tra i presuli che richiesero al papa Pio IX la possibilità di aggiungere l'encomio *Regina sine labe originali concepta* nelle Litanie Lauretane¹¹¹ e l'indulto per poter aggiungere la voce *Immaculata* nel prefazio della Messa della Concezione della Beata Vergine Maria¹¹².

Finalmente, il 16 aprile 1849, lo stesso mons. Coppola inviò il suo parere circa la definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria, riconoscendo in esso una grande consolazione in mezzo alle difficoltà che all'epoca il papa e la Chiesa stavano vivendo e un'antica sentenza dei fedeli di Cristo che tutti e dovunque hanno sempre celebrato devotamente, fondata sulla dottrina di teologi insigni, approvata dalla Santa Sede e richiesta dai più illustri vescovi e dai maggiori Ordini religiosi. Per tale ragione, egli aveva chiesto ai fedeli della sua Diocesi di elevare pubbliche preghiere affinché il papa potesse ricevere la necessaria illuminazione per giungere alla risoluzione di questa complessa definizione nella quale il pio vescovo Coppola dice di aver creduto fin dai suoi più teneri anni e che vedeva adombrata nel detto dei Proverbi 9, 5 «la Sapienza edificò la sua Casa» e nel versetto tradizionalmente attribuito all'Immacolata «Essa ti schiaccerà il capo» contenuto in Genesi 3, 15¹¹³.

Purtroppo, mons. Coppola non vide esaudito il suo voto poiché morì l'11 dicembre 1851.

Il 15 novembre 1854, Pio IX invitò a Roma i vescovi cattolici per portare finalmente a compimento l'attesa definizione dogmatica. Il vescovo di Oppido, mons. Michele Maria Caputo, fu tra i numerosi presuli del Regno di Napoli e di tutto il mondo che giunsero in Vaticano per la storica occasione. Egli vi giunse il 24 novembre¹¹⁴, unico vescovo dalla Calabria, insieme a mons. Raffaele Ferrigno di Bova¹¹⁵, la definizione si ebbe l'8 dicembre. Il 29 novembre precedente, il pontefice, con il *motu proprio* "*Laetissimus certe*", aveva concesso il titolo di prelati assistenti al Soglio pontificio ai vescovi che avrebbero partecipato alla solenne cerimonia per la definizione dogmatica¹¹⁶.

Nei mesi successivi, il re Ferdinando II, in preparazione alla pubblicazione nel Regno delle Due Sicilie della costituzione apostolica *Ineffabilis Deus*, contenente la definizione dogmatica, avvenuta il 4 maggio seguente, indisse, in tutti i

¹¹¹ Cfr. in *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit*, p. 246.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 255.

¹¹³ Cfr. *Pareri dell'Episcopato Cattolico sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria*, cit., pp. 104-105.

¹¹⁴ Cfr. «Varietà e notizie religiose. Roma, nuovi arrivi di cardinali e vescovi», in *Il vero amico*, VI (1854) 47, p. 187.

¹¹⁵ Cfr. «Cronaca contemporanea. Elenco dei cardinali, patriarchi, arcivescovi e vescovi che si trovano in Roma per assistere alla straordinaria solennità dell'Immacolata Concezione di Maria Santissima», in *La Civiltà Cattolica*, V (1854) 8, p. 694.

¹¹⁶ Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1995, vol. 14, p. 341.

suoi domini, un triduo solenne¹¹⁷. Questa la cronaca di quanto avvenuto in Oppido:

Il triduo festivo celebrato in Oppido secondo le prescrizioni di quel reverendissimo prelado a gloria della Santissima Vergine Immacolata ed a solennizzazione del domma novello, cominciò il dì 23 febbraio ultimo e fu notabile, nel Duomo per i sacri riti e nell'abitato per tutte le manifestazioni di gioia non meno per gli atti di carità iterati con le cerimonie religiose. Fra le quali largizioni si distinsero nel primo giorno la vestizione di cento poveri e la distribuzione di pane a duecento, a spese di quella Mensa Vescovile.

Nel secondo giorno, il riscatto di gran numero di pegni di indigenti, a spese della pubblica Beneficenza e per cura del prelodato monsignor Caputo che fece pure una più abbondante distribuzione di pane e, nel terzo giorno, nove maritaggi di ducati 10, cinque a spese del vescovo medesimo e quattro a carico del Capitolo. Il concorso alla festa fu straordinario anche per esservi convenuta molta gente da tutti i Comuni della Diocesi. Musiche di bande, fuochi di gioia, canto d'inno melodiato a bella posta per sì lieta congiuntura, tutto rese quivi memorabile la pubblicazione della definizione dogmatica letta in mezzo a solenne pontificale e spiegata al popolo con opportuna omelia dal reverendissimo prelado.

La sola processione non potè seguire per l'abitato nel termine del triduo, atteso la pioggia che, cadendo a ristoro del terreno inaridito, parve giustamente una grazia celeste. Ma questo omaggio fu pur reso alla Vergine Immacolata il dì 4 marzo, al ritorno della serenità, previo novello pontificale susseguito dai vesperi solenni. Il festivo corteo della processione era aperto dal drappello della Real Gendarmeria quivi stanziante e componevasi delle Congreghe laicali del Purgatorio, di San Giuseppe e dell'Annunziata, del reverendissimo Capitolo preceduto dalla croce, de' chierici del Seminario, de' sacerdoti, parrochi, mansionari e canonici in piane e piviali, cui seguiva il vescovo pontificalmente vestito, indi il venerando simulacro riccamente adorno, portato da sei parrochi della Diocesi, fiancheggiato da Guardie d'onore e seguito dalle autorità locali, dalla Guardia Urbana e, quindi, da numerosa popolazione.

Rinnovaronsi in quel dì e nella sera seguente tutti i segni di giubilo che avean reso lieto il triduano festeggiamento»¹¹⁸.

¹¹⁷ Cfr. *Cronaca civile e militare delle Due Sicilie sotto la Dinastia Borbonica, compilata da mons. Luigi Del Pozzo*, Stamperia Reale, Napoli 1857, pp. 618-619.

¹¹⁸ «Il triduo festivo in Oppido», in *Notizie interne estratte dal Giornale del Regno delle Due Sicilie*, XVIII (1855) 11, pp. 73-74.

FILIPPO RAMONDINO*

1946-2026. A 80 anni dall'assemblea costituente Impegno ecclesiale e attività politica Il contributo dell'episcopato calabro

Ci soffermiamo su un segmento di storia italiana nel quale i cattolici hanno dimostrato un notevole, pensato e lungimirante protagonismo. Ottanta anni fa gli italiani, uomini e donne, dopo i disastri della guerra e il crollo del regime fascista, furono chiamati alle urne, per il referendum che sancì la nascita della Repubblica Italiana e l'elezione dei 556 deputati della Costituente. Una breve premessa, molto stringata, è necessaria, prima di passare ai movimenti e contributi in terra calabra.

Gli storici riconoscono che i cattolici arrivarono all'appuntamento del 1946 con una elaborazione delle prime esperienze politiche, che vanno dal ruolo assunto durante il *Non expedit* alla breve vicenda del Partito Popolare Italiano di don Sturzo e, soprattutto, con un lavoro e confronto intellettuale, clandestino e sofferto, durante il Ventennio fascista, che permise loro di presentare un "progetto di Stato estremamente maturo e strutturato".

Le radici e le tappe sono costituite: dall'opera capillare e coraggiosa dell'Azione Cattolica Italiana, particolarmente durante il Ventennio; dal lavoro intellettuale e di rete ecclesiale creato dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, fondata da padre Agostino Gemelli e Armida Barelli, centro propulsivo di un pensiero nuovo, generato da un gruppetto di giovani docenti, i professorini, guidati da Giuseppe Dossetti, con Giorgio La Pira, Amintore Fanfani e Aldo Moro; dalla vivacità culturale della FUCI e del Movimento dei Laureati Cattolici, sotto la guida di Giovanni Battista Montini (futuro Papa Paolo VI) e di Aldo Moro. Un efficace sguardo profetico in Calabria, nel campo socio-politico è riconosciuto in particolare a figure come Carlo De Cardona, Luigi Nicoletti, Antonino Anile, Vito Galati.

Nutrito solido di queste menti è, per esempio, il pensiero del filosofo francese Jaques Maritain, con il suo *Primato dello spirituale*, pubblicato nel 1927, e

* Docente di Filosofia e Direttore di «Veritatis Diaconia».

le giornate di studio delle *Settimane di Camaldoli*, promosse dall'editrice Studium, dove, tra il 1943 e il 1944, prende forma il noto *Codice di Camaldoli*, documento programmatico e unitario per le forze cattoliche, edito col titolo *Per la comunità cristiana. Principi dell'ordinamento sociale*. «Studiate – si legge in un articolo di *Studium* – poiché quando il conflitto sarà terminato e si tratterà di dare una forma alla società, ci siano delle idee a cui ci si possa ispirare»¹.

Il 23 luglio 1944 al Teatro Brancaccio di Roma si svolgeva la prima adunanza della sezione romana della Democrazia Cristiana. In quella occasione Alcide De Gasperi, segretario politico della Democrazia Cristiana, pronunciò un importante discorso sul tema *La Democrazia Cristiana e il momento politico*. In conclusione, rivolgendosi al “collega Togliatti”, ribadì con forza che il nemico della libertà era il totalitarismo di Stato, in quel tempo rappresentato dal Comunismo sovietico. L'invocazione finale del discorso suscitò critiche, ma anche ammirazione e coerente sussulto morale:

lassù sull'erta – e mi par di vedere con gli occhi della fede la Sua luminosa figura – cammina un altro Proletario, anch'Egli israelita come Marx; duemila anni fa egli fondò l'Internazionale basata sull'eguaglianza, sulla fraternità universale, sulla paternità di Dio, e suscitò amori ardenti, eroismi senza nome, sacrifici fino all'immolazione. [...] Ebbene bisogna riprendere il cammino, bisogna seguire quella Figura divina. Non l'avete, ciascuno di voi già incontrato questo Proletario, Cristo, col suo dolce sguardo, nelle giornate tremende che abbiamo passate di dolore e di tragedia nei ricoveri, nelle trincee, nelle carceri o nel buio d'una catacomba? Il Salvatore è Lui!»².

Nella delicata fase di transizione istituzionale tra il Regno d'Italia e la eventuale nascita della Repubblica, il primo governo è presieduto da De Gasperi. È il periodo cruciale che va dal 10 dicembre 1945 al 13 luglio 1946. Spetta a lui il compito di preparare l'Italia al referendum stabilito per il 2 giugno 1946: per gli italiani una svolta epocale che richiedeva di realizzare una nuova forma di Stato e la complessa elaborazione di una nuova carta costituzionale.

I vescovi italiani, ovviamente, non erano indifferenti davanti alla gravità del momento, facendo proprie le ansie di Pio XII e comprendendo le linee elaborate dal leader della Democrazia Cristiana, De Gasperi, il quale molto confidava sul sostegno delle organizzazioni cattoliche, garantendo con questo partito l'unità politica dei cattolici, ma evitando che la Democrazia Cristiana si identificasse in un partito clericale. Riteneva sana prospettiva quella di un accordo operoso fra le tradizioni del cattolicesimo democratico e le forze di democrazia laica che

¹ Cfr. B. DI MARTINO, *Il primo decennio della Democrazia Cristiana. I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII*, Solfanelli, Chieti 2014, pp.49-56.

² A. DE GASPERI, *La Democrazia Cristiana e il momento politico*, Quaderni della Democrazia Cristiana 4, SELI, Roma 1944, pp.30-31.

cominciavano a costituire il volto nuovo della nazione, dopo la caduta del fascismo. Intanto anche in Calabria andava ad organizzarsi la DC, con i primi congressi locali e provinciali.

Presentiamo ora, in modo sintetico e dimostrativo, alcune fonti e note degli indirizzi del magistero episcopale in Calabria³.

La *Lettera collettiva dell'Episcopato Calabrese*, del 19 giugno 1945⁴, esprime chiaramente il pensiero sociale della Chiesa e l'impegno insostituibile del clero in quel delicato momento storico di forte disorientamento e di trasformazioni sostanziali. Si parla di riforma morale, contro ogni assolutismo, per una giustizia sociale. Riprendendo e citando affermazioni del magistero pacelliano, si sottolineano le legittime rivendicazioni contro ingiustificati privilegi, per un equo ordinamento economico, tenendo conto della disciplina del lavoro e la dignità del lavoratore. Così la Chiesa, a difesa e per il bene dei suoi figli, ha il compito di condannare errori che minacciano la libertà e la dignità umana. Scaturiscono chiari e consequenziali gli ammonimenti che richiamano il dovere dei cristiani, a tutela della libertà e verità della missione della Chiesa, per una fede pura e forte, anche esercitando con illuminata coscienza il diritto di voto in favore di quei candidati di cui si è certi che rispetteranno i principi della legge divina e i diritti della religione e della Chiesa.

Alla pubblicazione della suddetta lettera nel *Bollettino Ecclesiastico* della diocesi di Mileto seguiva una *Istruzione ai Sacerdoti e fedeli* da parte del vescovo Enrico Nicodemo⁵. A commento e a pratica applicazione degli indirizzi condivisi dall'episcopato regionale, sottolineava quei punti ritenuti principali da spiegare al popolo nei mesi che precedevano le elezioni «affinché tutti i cristiani siano illuminati sugli obblighi di coscienza, che la professione di cristiani impone, non solo in ordine alla vita individuale e domestica, ma anche in ordine alla vita collettiva e sociale». All'8° punto si legge: «Tutti i fedeli, che non si atterranno alle norme suddette o che, comunque, si asterranno dall'accedere alle urne, verranno meno ad un grave dovere di coscienza e saranno responsabili dei mali, che domani potrebbero incombere sul Paese e compromettere il retto ordinamento della società».

Fino alle elezioni l'istruzione vescovile doveva essere letta e opportunamente spiegata nelle messe festive. La disposizione rivela l'autorità incontestabile del sistema ecclesiastico di quel tempo. Quei sacerdoti che omettessero volontariamente e completamente tale mandato incorrevano *ipso facto* nella sospensione *a divinis* oppure assolvere ad una multa pecuniaria. I parroci erano inoltre incaricati

³ Per una visione più completa del contesto storico ed ecclesiale cfr. F. RAMONDINO, *Pastorale sociale dei Vescovi in Calabria. Dalla Rerum Novarum agli inizi del Vaticano II*, Adhoc edizioni, Vibo Valentia 2019.

⁴ *Bollettino Ecclesiastico Ufficiale per la Diocesi di Mileto* (in avanti BEM) XXVII (1945) n.11-12, pp.1-4.

⁵ *Ivi*, pp.5-6.

di controllare che nelle liste elettorali non ci fossero omissioni di uomini e di donne, comprese le claustrali. Molto il clero contava sulla sensibilità e il voto delle donne, per la prima volta nella storia d'Italia, chiamate in modo attivo e passivo alle urne. E questo anche nelle elezioni degli anni a venire.

Sulla base del magistero pontificio, vediamo così realizzarsi una sintonia di voci episcopali, dirette alle singole Chiese e convergenti in una prospettiva unitaria. Come, dunque, operarono per illuminare le coscienze circa il referendum del 2 giugno 1946, per la forma da dare allo Stato (monarchia o repubblica) e per la scelta dei membri dell'Assemblea costituente?

L'arcivescovo metropolitano di Reggio Calabria, mons. Antonio Lanza, per la quaresima del 1946 pubblica una lettera pastorale sul concetto di Stato: *Per uno Stato cristiano. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1946*⁶. Sente suo dovere magisteriale illuminare le coscienze dei fedeli circa il loro voto per la Costituente. Ribadisce gli errori e pericoli contro una sana concezione della società e libertà della Chiesa, provenienti dal marxismo, dal liberalismo economico e dal conservatorismo. Dopo aver chiarito il senso e l'efficacia del Concordato del 1929 fra Stato e Chiesa contro coloro che, in quel frangente, lo mettevano in discussione, punta l'attenzione su quella malintesa libertà di coscienza che pretenderebbe una concezione "laica" o "agnostica" o "indifferente" dello Stato. Aggiunge poi: «Non ignoriamo, d'altra parte, che non basta proclamare nella carta costituzionale la religione cattolica come la sola religione dello Stato perché lo Stato possa dirsi cristiano, se a questo sommo fastigio non corrisponde il resto della sua struttura e se tutta la sua attività non sia informata ai principi dell'etica cristiana»⁷.

Altrettanto chiaro è il vescovo di Mileto, mons. Enrico Nicodemo, nella lettera pastorale per la Quaresima del 1946 intitolata *Chiesa e Politica*⁸. Per un vescovo il problema non era mai solo di ordine temporale o sociale, ma anzitutto spirituale e morale. Ecco perché, consegnando questo appello ai suoi sacerdoti, aggiungeva: «perché la volontà degli uomini è nelle mani di Dio ed Egli, pur non violentando la libertà, può condurla alla pratica del bene, noi dobbiamo implorare con la preghiera la grazia d'una Costituente che s'ispiri nei suoi lavori ai principi cristiani, dandoci una Costituzione ed una legislazione non contrarie a quei principi immortali»⁹.

Il vescovo dell'eparchia di Lungro, mons. Giovanni Mele, il 2 maggio 1946, scrive una *Letterina agli elettori ed elettrici di tutta la diocesi*, sottolineando l'importanza di votare per la costituente con queste incisive parole: «La botte dà il vino che

⁶ Tip. F. Morello, Reggio Calabria 1946.

⁷ P. Palazzini (ed.), *Mons. Antonio Lanza. Insegnamento pastorale e sociale*, CEC, Reggio Calabria 1975, pp. 73-102.

⁸ BEM XXVIII (1946) n.1-2,1-12.

⁹ *Ivi*, p. 9.

ha. Solo da una Costituente cristiana si può attendere una Costituzione cristiana, e il desiderarla tale, come l'adoperarsi che tale essa sia, è un atto profondamente religioso, più che politico»¹⁰.

Con una viva esortazione alla preghiera e all'azione, l'8 maggio del 1946, esce un comunicato degli arcivescovi e vescovi della Regione Conciliare Calabria, riuniti a Reggio, intitolato *Norme per i sacerdoti nell'ora presente* e il successivo 19 giugno una *Istruzione ai sacerdoti su alcuni problemi pastorali dell'ora*¹¹. Il clero era richiamato ad una esigente e profonda consapevolezza delle proprie responsabilità, un sentire uniforme e un identico indirizzo pastorale. A tal fine l'istruzione dei fedeli nella dottrina sociale della Chiesa era l'urgenza apostolica di quell'ora. E aggiungevano, con tatto paterno, che nella condanna degli errori è necessario sempre salvaguardare la carità e dimostrare la più larga e sacerdotale comprensione verso gli erranti. Senza però creare equivoci, si sottolineava, ancora una volta, la «inconciliabile opposizione fra cristianesimo e marxismo». Il voto quindi, che è responsabilità morale, sia dato a candidati i quali tutelano quei principi che sono alla base di una sana e cristiana concezione dello Stato.

L'insegnamento tradizionale della Chiesa forniva poi le direttive per regolarsi sulla scelta della forma di governo, importante era «che nessuna di queste forme si oppone, per sé, né ai dati della sana ragione, né alle massime della dottrina cristiana», come affermava Leone XIII¹². Quindi, poiché la scelta non doveva essere né sopravvalutata né sottovalutata, i vescovi raccomandavano che «prima di decidersi per la monarchia o per la repubblica, è necessario che ciascuno esamini, con piena consapevolezza, quale di queste due forme, nel momento che attraversiamo, offra maggiore garanzie per il bene della Religione e del Paese, tenendo conto di tutte le circostanze atte a fondare un prudente giudizio»¹³. La forma di governo poi che sarà legittimamente scelta dal popolo, dovrà essere da tutti accettata, non essendo concesso all'arbitrio dei cittadini di ribellarsi alla medesima.

Il comunicato doveva essere letto in tutte le chiese durante le messe del primo giorno festivo. Questa era stata la scelta unanime della Conferenza Episcopale Calabria, «valutando la delicatezza della posizione dello stesso episcopato», in quelle ore cruciali, le opportune soluzioni, convenendo nella stesura del suddetto comunicato collettivo, frutto di una schietta discussione in riunione a Reggio Calabria.

10 L. COSCARELLA, *Chiesa, Cattolici e Politica dall'Unità agli anni '60*, in V. A. Tucci- A. Pagano- L. Coscarella (edd.), *Storia della Chiesa. Cosenza e la sua provincia dall'Unità d'Italia ad oggi*, Falco Editore, Cosenza 2013, 236-237.

11 BEM XXVIII n.3-5 (1946), 3-7.

12 *Ivi*, 5.

13 *Ivi*, 4-5.

Aprendo oggi gli archivi della Conferenza Episcopale Calabria fino al pontificato di Pio XII, troviamo conferma, per esempio, che da Roma le indicazioni, per quanto officiose, erano quelle di caldeggiare la scelta monarchica. Nella riunione di inizio maggio del 1946, mons. Lanza, riservatamente, aveva comunicato che dalla Sacra Congregazione del Concilio, ma come iniziativa personale del segretario card. Rossi, oralmente veniva data istruzione all'intero episcopato italiano, tramite i vescovi presidenti, circa l'atteggiamento da seguire nei riguardi del problema istituzionale: «l'istruzione consiglierebbe un atteggiamento favorevole alla soluzione monarchica». Consiglio accolto dai presuli calabresi «con rispetto e comprensione», personalmente convinti che «in questo pericoloso momento storico, tale soluzione sarebbe la più saggia, più vantaggiosa per la religione e la Chiesa»¹⁴. Di fatto, però, nelle comunicazioni ufficiali, come è noto, prevalse l'esortazione alla libertà di coscienza nella scelta referendaria.

Il giovane don Aurelio Sorrentino, futuro arcivescovo metropolita di Reggio Calabria, redigeva in modo più divulgativo, sul metodo catechistico di domanda e risposta, *Note illustrative sulla Costituente e la Costituzione*¹⁵. Sui bollettini diocesani si pubblicava pure una *Pregiera per la Costituente*:

O Dio, infinitamente buono, infinitamente giusto e misericordioso, che nei disegni imperscrutabili della tua provvidenza hai disposto, attraverso le sventure e i dolori della guerra, un totale rinnovamento della Patria, assistici, proteggici in quest'ora così grave della nostra storia.

Vedi radunati in solenne assemblea tutti i Rappresentanti del popolo per dare all'Italia una nuova Costituzione. Di quanta saggezza hanno essi bisogno, da quanta rettitudine devono essere animati per riuscire in sì alto intento! Ma che cosa potranno, se Tu, o Signore, non illumini le loro menti con la luce della tua sapienza, non riscaldi i loro cuori con la fiamma della tua carità?

«Se tu, o Signore, – ripetiamo col Profeta – non edifichi la casa, invano vi affaticano quelli che alla sua costruzione si accingono». A te perciò, o Signore, eleviamo il nostro grido supplichevole ed in nome di Gesù e per l'intercessione della Vergine Santissima invochiamo sull'Assemblea costituente la luce dello Spirito Santo.

Copiosa scenda questa luce e mostri che il fondamento inconcusso su cui deve ergersi la nuova legislazione italiana non può essere altro che la roccia incrollabile della legge naturale e cristiana. Questa luce divina diradi la caligine di ogni invertebrato pregiudizio, disperda le tenebre di ogni ostinato errore.

Illumina, o Signore, questa eletta Assemblea a definire in modo irrevocabile tutti i diritti inalienabili della persona umana; a sancire con savie leggi la santità e

14 ARCHIVIO STORICO DIOCESANO – MILETO (ASDM), fcv sez. *Vescovi*, serie VII, CEC, cart. 1 fasc. 1946-1954, verbale del 6-7-8 maggio 1946. Cfr. F. RAMONDINO, *Il pontificato di Pio XII e la Chiesa in Calabria: risvolti e testimonianze*, in *Vivarium*, 27 (2019), pp. 49-82.

15 BEM XXVIII (1946) n. 3-5, pp. 8-12.

l'indissolubilità della famiglia, l'educazione religiosa della gioventù, la libertà dell'insegnamento, la pubblica moralità; a confermare con spirito di sincera collaborazione i buoni rapporti tra lo Stato e la Chiesa e a comporre nella giustizia e nella carità il grave dissidio tra capitale e lavoro.

Lo riconosciamo, o Signore, non siamo degni di questa grazia, che ti chiediamo, ma ci appelliamo alla tua paterna clemenza e inesauribile misericordia, ai meriti infiniti di Gesù Cristo, nostro Salvatore, alla materna mediazione di Maria Santissima. Così sia.¹⁶

Si arrivò così alle elezioni politiche del 2 giugno 1946. Nel referendum istituzionale la Calabria diede alla monarchia il 60%, mentre all'Assemblea costituente la Democrazia Cristiana si rivelò il primo partito della regione, conseguendo più del terzo dei voti. Per la circoscrizione calabrese gli eletti alla Costituente furono: Gennaro Cassiani, Filippo Murdaca, Benedetto Carratelli, Nicola Siles, Adolfo Quintieri, Alessandro Turco, Vito Giuseppe Galati e Giacinto Froggio. Il 1° gennaio 1948 entrerà in vigore la nuova carta costituzionale. Ma questo è un altro capitolo di questo nostro memorare, dove il mondo cattolico avrà ancora un suo significativo protagonismo.

Nell'azione della Chiesa in questa svolta epocale per la Nazione, preludio di un nuovo avvenire di popolo sovrano, nel quale non può restare cosa estranea la *regalitas populi Dei*, mi sembra che emerga, al di là di interpretazioni di parte o pregiudizi ideologici, quel punto fermo che il Toniolo metteva come base per la costruzione della casa sociale, prima ancora della economia e della stessa politica, cioè la «spiritualità», la fede come forza sociale, sintesi tra assoluto e storia. La Costituzione sarà l'approdo di una coraggiosa resistenza, di persone «libere e forti» che sapranno scrivere sacre parole, principi e fondamenti per il bene comune, e, soprattutto, testimonierà la credibilità di donne e uomini che hanno trasformato sogni e ideali in realtà.

¹⁶ BEM XXVIII (1946) n. 6-7, penultima di copertina.

BENIAMINO DI MARTINO*

Centralizzazione risorgimentale e statalizzazione dei popoli italiani

Una frase che contiene tutto il progetto

Il nome Taparelli d'Azeglio è legato a due fratelli che hanno avuto notevole peso nell'Ottocento italiano e che possono essere assunti come figure simboliche di una frattura profonda e duratura sperimentata nella problematica vicenda del cosiddetto Risorgimento nazionale. Figli di Cesare Taparelli, conte di Legnasco e marchese di Montanera d'Azeglio, uomo legato all'intransigentismo cattolico contro-rivoluzionario, i due fratelli – Luigi e Massimo – vissero quei decenni su posizioni opposte. Luigi fu un gesuita solerte e critico verso i nuovi ordinamenti, mentre il fratello minore Massimo fu uomo politico e capo del governo del Regno di Sardegna negli anni in cui si avviava la politica di Cavour. Al di là della cosiddetta politica ecclesiastica – storiograficamente presentata come “Questione Romana”¹ – che contrappose le forze risorgimentali alla Chiesa, i due Taparelli d'Azeglio fungono da figure emblematiche – su fronti contrapposti – di ciò che fu il vero portato del processo unitario italiano: uno Stato forte e accentrato che assumeva il temerario compito di riformulare la fisionomia della società².

Il gesuita Luigi (il cui nome di battesimo era Prospero) Taparelli d'Azeglio (1793-1862) – più frequentemente ricordato per il suo *Saggio teoretico di diritto naturale*, in cui per la prima volta appariva esplicitata la nozione di giustizia sociale³

* Sacerdote, già direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali».

¹ Cfr. Giuseppe BONFANTI (a cura di), *La politica ecclesiastica nella formazione dello Stato unitario. Documenti e testimonianze*, La Scuola, Brescia 1977; cfr. Giuseppe BONFANTI (a cura di), *Roma capitale e la questione romana. Documenti e testimonianze*, La Scuola, Brescia 1977.

² Cfr. Francesco PAPPALARDO, *L'Unità d'Italia e il Risorgimento*, D'Ettoris Editori, Crotone 2010.

³ Già coniata in modo ambiguo (proseguirà Antonio Rosmini), la nozione sarà causa di gravi problematiche. Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Il miraggio della giustizia sociale* (*The Mirage of Social Justice*, 1976), in IDEM, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, edizione italiana a cura di Angelo M. Petroni e Stefano Monti Bragadin, prefazione di Massimiliano Finazzer Flory, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 183-363; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Giustizia sociale e Dottrina Sociale della Chiesa. Un approccio critico*, in «L'Ircocervo. Rivista di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello Stato», anno 14 (2015), n. 2, p. 3-27.

– merita di essere citato per aver preso posizione a favore del programma autonomistico dei siciliani nei moti del 1848⁴. Il sacerdote promuoveva le istanze del decentramento e del ritorno al primato della società civile sulle istituzioni centrali, ben prima degli ancor più gravi problemi che sarebbero sorti a causa dell'unificazione nazionale⁵. In direzione opposta andò, invece, il processo risorgimentale.

Fu proprio il fratello del gesuita, il politico Massimo Taparelli d'Azeglio (1798-1866), a dare una delle più plastiche raffigurazioni verbali dell'unificazione risorgimentale quale evento teso a nazionalizzare – meglio: a “statalizzare” – la vita degli individui, lo spazio delle famiglie, la storia delle comunità. Intervendendo nel nuovo Parlamento che aveva appena proclamato il Regno d'Italia, d'Azeglio sentenziava: «fatta l'Italia bisogna [ora] fare gli italiani»⁶.

La celeberrima frase è famosa anche per la sua concisa efficacia perché, con poche parole, veniva sintetizzato il nucleo progettuale statalista del Risorgimento nazionale. Riguardo a quanto già compiuto, l'espressione «l'Italia fatta» manifestava i tratti di un'operazione dall'indole dirigistica ed elitaria, verticistica e autocratica: uno Stato creato dall'alto, non una comunità nazionale nata dal basso. Relativamente a quanto occorreva ancora svolgere, la conclusione – «gli italiani da fare» – palesava la necessità di forgiare il cittadino moderno e “nazionalizzato”, conforme e fedele allo Stato. Un'omologazione che avrà realizzazione e perfezionamento nella partecipazione patriottica alla Grande Guerra (1915-1918)⁷ e nell'oceanico consenso per il fascismo⁸.

L'affermazione di d'Azeglio può, pertanto, essere considerata paradigmatica dell'*ideologia* che soggiace alla vicenda risorgimentale e del carattere *rivoluzionario* del processo di unificazione. Per giustificare questa asserzione occorre, però, dettagliare meglio.

Una mitologia

Per comprendere l'essenza rivoluzionaria e il significato di ciò che è stata definita “ideologia risorgimentale”, buoni elementi da osservare sono la pesante retorica, il tono epico e la modulazione enfatica che ha sempre accompagnato la

⁴ Cfr. Giuseppe BRIENZA, *I Gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2007; cfr. Gabriele DE ROSA, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48, con documenti sulla condotta della Compagnia di Gesù e scritti inediti di Luigi Taparelli d'Azeglio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

⁵ Cfr. Patrick Keyes O'CLERY, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità nazionale*, presentazione di Alberto Leoni, Ares, Milano 2000, p. 189-193 (*The History of the Italian Revolution*, 1875, 1892).

⁶ Massimo d'AZEGLIO, *Ricordi. Opere varie*, a cura di Alberto Maria Ghisalberti, Mursia, Milano 1966 (1867), p. 87.

⁷ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018.

⁸ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021).

narrazione risorgimentale⁹. L'intonazione celebrativa e glorificativa ha reso il Risorgimento una pagina di storia dalla esegesi obbligata e incontrovertibile, impedendo giudizi alternativi. Trasformando il *fatto* in una *categoria*, il Risorgimento è stato così mitizzato¹⁰, nella colpevole complicità di chi, da storico, dovrebbe ben essere consapevole di come la creazione di ogni mito sia nemica della ricerca storica.

Si è giustamente parlato di “assolutismo storiografico”¹¹ che non deve essere messo in discussione e di “canone storiografico”¹² che non può essere oltraggiato. È inevitabile che ogni ombra che possa sfiorare un'epopea costruita quale “pedagogia patriottica” venga considerata intollerabile se non addirittura profanatrice¹³. Ma l'oleografia mal si combina con la ricerca storica.

Lo stesso linguaggio è rivelativo di questo portato mitico: termini come “rendizione nazionale” o “irredentismo” sembrano svelare una dimensione religiosa più che storica, tanto da indurre più di uno studioso a parlare di “religione del Risorgimento”¹⁴. Uno storico di ispirazione gramsciana osservava che «il termine Risorgimento nacque dall'idea che la nazione italiana dovesse risollevarsi dallo stato di decadenza e di servitù in cui giaceva», riconoscendo egli stesso l'«origine ideologica della parola»¹⁵.

Motivazioni ideologiche e retorica propagandistica attraversano ogni aspetto della narrazione. Gli stessi protagonisti, in una vera operazione di canonizzazione laica, vengono ribattezzati: Mazzini l'“Apostolo”, Garibaldi l'“Eroe”, Cavour il “Tessitore”, Vittorio Emanuele II l'“Unificatore” e il “Padre della Patria”, nonché il “Re galantuomo”¹⁶. Il Presidente del Consiglio Luigi Luzzatti

⁹ L'esempio più noto di lettura “pedagogica” adatta a educare gli scolari del nuovo Stato fu, per decenni, il libro *Cuore* (1886) di Edmondo De Amicis (1846-1908). Cfr. Vittorio MESSORI, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, prefazione di Giacomo Biffi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 104-107.

¹⁰ Cfr. Giovanni BELARDELLI - Luciana CAFAGNA - Ernesto GALLI DELLA LOGGIA - Giovanni SABBATUCCI, *Miti e storia dell'Italia unita*, Il Mulino, Bologna 1999.

¹¹ Cfr. Marco VALLICELLI, *Il risorgimento italiano e la storia*, in «Il Nuovo Arcopago», anno 9 (1990) n. 36, p. 99.

¹² Cfr. Oscar SANGUINETTI, *Storiografia*, in Massimo VIGLIONE (a cura di), *La Rivoluzione Italiana. Storia critica del Risorgimento*, Il Minotauro, Roma 2001, p. 402.

¹³ Il tentativo di superare certa mitologia non solo è stato guardato con pregiudizio e diffidenza, ma è stato additato addirittura come qualcosa di intollerabile e offensivo. Ha scritto un noto storico che ha rivestito le più alte cariche istituzionali (Presidente del Senato e Capo del Governo): «questo processo al Risorgimento, che si è levato dai settori non secondari e non trascurabili della società italiana, è per noi inaccettabile e in qualche modo sacrilego». Giovanni SPADOLINI, *Gli uomini che fecero l'Italia. La storia di una nazione attraverso i ritratti di 112 protagonisti*, Longanesi, Milano 1993, p. XXVI.

¹⁴ Cfr. Giovanni CANTONI, *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Saggio introduttivo* a Plinio CORREA de OLIVEIRA, *Rivoluzione e contro-rivoluzione*, Edizioni Cristianità, Piacenza 1977, p. 8.

¹⁵ Giorgio CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna. Volume V. La costruzione dello Stato unitario (1860-1871)*, Feltrinelli, Milano 1989 (1968), p. 10.

¹⁶ Cfr. Emilio GENTILE, *La grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel XX secolo*, Mondadori, Milano 1997, p. 17-18.

dichiarava: «nessuna rivoluzione più della nostra collega insieme quattro nomi, ognuno dei quali potrebbe bastare alla gloria di un paese»¹⁷. La magniloquenza raggiungeva un tale trasporto devozionale da trasformarsi in qualcosa di sacrale, non diversamente da quanto era avvenuto per la Rivoluzione Francese.

Prima di procedere si impone una breve *explicatio terminorum* allo scopo di dare pieno senso al termine “ideologia” ogniqualvolta esso viene impiegato. L’ideologia può essere intesa come una visione deformata della realtà, una concezione precostituita del mondo che è spinta a piegare la realtà alle proprie teorie. L’ideologia si contrappone alla realtà e non può che vedere in questa la resistenza da abbattere in base a uno schema che deve essere acriticamente accettato. Nel tentativo innaturale di sostituirsi alla realtà, l’ideologia non può che essere violenta, dovendo estirpare l’opposizione procurata dalla stessa natura delle cose. L’ideologia è dunque una sovversione teorica dell’ordine naturale a partire dalla negazione della stessa esistenza di un ordine naturale.

Ciò che l’ideologia utopicamente teorizza, la rivoluzione lo realizza in modo totalitario. Il politologo francese Philippe Bénéton descrive questo rapporto come «una promessa e un invito all’azione»¹⁸: la promessa della trasformazione ideologica sfocia e si innerva nell’azione rivoluzionaria. L’ideologia è sempre rivoluzionaria e la rivoluzione è sempre ideologica. Se l’ideologia è la sovversione teorica dell’ordine naturale, la rivoluzione rappresenta l’esecuzione di tale programma.

Necessaria demitizzazione

Se si abbandona la retorica e la mitizzazione della vicenda risorgimentale, ci si imbatte non solo in qualcosa di ben diverso, ma in una realtà addirittura opposta a quella ufficialmente proclamata¹⁹. Nel confronto con la narrazione oleografica, la storia riserva non poche sorprese che impongono un quasi completo rovesciamento valoriale rispetto al giudizio convenzionale. Si scopre che ruberie e sottrazioni, unite a corruzione e disonestà, motivarono molto più dei candidi ideali sbandierati²⁰; che i “liberatori” si macchiarono di indicibili e sistematici

¹⁷ Luigi LUZZATTI, *Discorsi Parlamentari. Volume II (1900-1920)*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 2013, p. 653 (Commemorazione della spedizione dei Mille, 5 maggio 1910).

¹⁸ Philippe BÉNÉTON, *Le rivoluzioni ideologiche*, in «Studi Cattolici», anno 33 (1989), n. 338/339 (aprile - maggio), p. 302.

¹⁹ Cfr. Hercule DE SAUCLIERES, *Il risorgimento contro la Chiesa e il Sud. Intrighi, crimini e menzogne dei piemontesi*, a cura di Alberto Lembo, Controcorrente Edizioni, Napoli 2003 (*Gli intrighi, le menzogne ed il brigantaggio piemontese in Italia*, 1863); cfr. Patrick Keyes O’CLERY, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l’unità nazionale*, presentazione di Alberto Leoni, Ares, Milano 2000 (*The History of the Italian Revolution*, 1875, 1892).

²⁰ Ad es., cfr. Lucy RIALI, *Garibaldi. L’invenzione di un eroe*, Laterza, Roma - Bari 2007 (*Garibaldi. Invention of a Hero*, 2007).

crimini²¹ e che inganno e menzogna rappresentarono una prassi costante, dalle trame diplomatiche²² alla farsa dei plebisciti²³.

Rapine e crudeltà, misfatti e falsità non vanno intesi come attitudini che oscurano l'essenza eminentemente *ideologica* della vicenda risorgimentale: di questo carattere rappresentano, semmai, la logica conseguenza. Un evento rivoluzionario va innanzitutto interpretato e giudicato per le sue premesse ideali ancor prima che per i suoi disumani effetti. L'ideologia giustifica la violenza politica come strumento di trasformazione sociale, rendendo il male dominante e il crimine ancora più grave in quanto di *ordine teoretico* prima che morale²⁴.

Un aspetto assai rilevante che mostra la distanza tra il mito e la realtà è la questione della partecipazione popolare. La nascita dello Stato-nazione non solo non fu fenomeno di massa²⁵, ma dovette affrontare un'ostilità popolare che venne piegata spesso al più alto prezzo²⁶. Un progetto ideologico esige sempre violenza per piegare ciò che è naturale: le guerre risorgimentali, infatti, furono iniziative di conquista, non azioni mosse dalla necessità di difesa.

Non diversamente dal modo con cui si sono affermati gli altri Stati nazionali – lo Stato nasce prima di tutto come *macchina da guerra*²⁷, perché vi è un nesso originario tra Stato e guerra²⁸ –, anche l'Unità politica italiana fu il frutto di una serie di spregiudicate guerre di aggressione. Senza militarismo, semplicemente, non ci sarebbe stata l'Unità d'Italia²⁹. L'unificazione fu un'operazione di

²¹ Ad es., cfr. Gigi DI FIORE, *I vinti del Risorgimento. Storia e storie di chi combatté per i Borbone di Napoli*, UTET, Torino 2004.

²² Ad es., cfr. Pier Angelo GENTILE, *L'ombra del re. Vittorio Emanuele II e le politiche di corte*, Carocci, Roma 2011.

²³ Ad es., cfr. Ettore BEGGIATO, *1866: la grande truffa. Il plebiscito di annessione del Veneto all'Italia*, Editrice Veneta, Vicenza 2016. Riguardo alla Casa Savoia si potrebbe osservare una singolare realizzazione del contrappasso e, con un adattamento del versetto del vangelo (*Matteo*, cap. 26, vers. 52), concludere che chi di referendum ferisce, poi, di referendum perisce. La dinastia che aveva rivendicato le annessioni mediante i plebisciti (nel 1860/1870) subirà il rifiuto popolare con il referendum istituzionale (1946).

²⁴ Cfr. Claudio VASALE, *La politica tra scienza e filosofia. Riflessioni per un contributo epistemologico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 1993, p. 162.

²⁵ La bibliografia è molto vasta (a partire da Vincenzo Cuoco) e comprende storici di varia estrazione (marxisti non esclusi).

²⁶ Ad es., cfr. Vito TANZI, *Italiana. Costi e conseguenze dell'unificazione d'Italia*, Grantorino libri, Torino 2012.

²⁷ Cfr. Angelo PANEBIANCO, *Stato e Nazione*, in Fabrizio FOSCHI (a cura di), *Scoprire il Novecento*, Il Cerchio, Rimini 1999, p. 13.

²⁸ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *War, Peace, and the State* (1963), in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 115-132; cfr. Rudolph J. RUMMEL, *Lo Stato, il demonicidio, la guerra. Antologia sulla violenza dei governi*, saggio introduttivo di Alessandro Vitale, introduzione e cura di Stefano Magni, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2002 (*Death by Government*, 1994); cfr. Benjamin CONSTANT, *Conquista e usurpazione*, a cura Luigi Marco Bassani, nota bibliografica di Stefano De Luca, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2009 (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, 1814).

²⁹ È singolare (e quasi bizzarro) che lo Stato italiano, nato unicamente grazie alla forza militare (non certo come effetto di persuasione), si sia dotato di una Costituzione pacifista («L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie

geopolitica voluta da un'élite piuttosto ristretta che poté avvantaggiarsi di una fortuita serie di circostanze favorevoli e di un decisivo appoggio delle potenze europee³⁰.

Se è vero che per i popoli italiani le grandi avversità presero avvio proprio con l'unificazione – emigrazione di massa, alto debito pubblico ed elevata tassazione, coscrizione obbligatoria e guerre –, allora si può comprendere quanto ideologica sia stata la vicenda che, etichettandosi come “Risorgimento”, volle inoculare l'immagine di una precedente situazione di decadenza³¹.

L'ipoteca più drammatica che il Risorgimento pose sul futuro del popolo fu l'effetto di quel potenziamento statale che condusse i governi italiani a fare ogni sforzo per inserire l'Italia tra le grandi potenze. I costi umani furono altissimi e duraturi, basti pensare alla partecipazione alla Grande Guerra (1915-1918)³² e alla nascita del fascismo³³ con il conseguente coinvolgimento nella Seconda Guerra Mondiale.

Il Risorgimento, perciò, si iscrive nelle radici delle immani sciagure belliche del Novecento, la cui causa ben definibile è il processo di potenziamento governativo³⁴ e la creazione dello Stato onnipotente³⁵. Le quattro centralizzazioni nazionali³⁶ avvenute tra il 1860 e il 1870 in Italia, Giappone, Stati Uniti e Germania «rafforzarono in maniera decisiva le tendenze verso la concentrazione del potere e l'idea dello Stato-potenza»³⁷.

internazionali», art. 11). Ricordando l'imperialismo adottato sin dal primo governo italiano e sin dal primo capo di Stato italiano, bisognerebbe osservare che se Italia rinnega la guerra come mezzo per risolvere i conflitti tra le nazioni non ha certamente ripudiato l'aggressione militare per nascere e costituirsi. La sincerità di ogni evoluzione in senso anti-imperialista dovrebbe essere dimostrata dal sereno riconoscimento storico di una compagine nazionale fondata sul bellicismo. Prima di ogni confessione di accomodante pacifismo, occorrerebbe ammettere come all'origine dell'Italia unita vi sia la guerra di aggressione. O forse il pacifismo intervenuto non è che il contrappasso del costitutivo e fondante militarismo.

³⁰ Cfr. Roberto MARTUCCI, *L'invenzione dell'Italia unita. 1855-1864*, Sansoni, Firenze 1999.

³¹ Già ricordavamo il giudizio di uno storico di impostazione marxista secondo il quale «il termine Risorgimento nacque dall'idea che la nazione italiana dovesse risollevarsi dallo stato di decadenza e di servitù in cui giaceva». Giorgio CANDELO, *Storia dell'Italia moderna. Volume V. La costruzione dello Stato unitario (1860-1871)*, Feltrinelli, Milano 1989 (1968), p. 10.

³² Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018.

³³ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021).

³⁴ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Anatomia dello Stato (The Anatomy of State)*, 1965, in IDEM, *Stato vs proprietà*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2015, p. 9-53.

³⁵ Cfr. Ludwig von MISES, *Lo Stato onnipotente. La nascita dello Stato totale e della guerra totale*, introduzione all'edizione italiana di Victor Zaslavsky, Rusconi, Milano 1995 (*Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, 1944).

³⁶ Cfr. DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, cit., p. 26-37.

³⁷ Guglielmo PIOMBINI, *La superiorità delle piccole nazioni nel pensiero di Leopold Kohr*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 4 (2018), n. 8, p. 16-17.

Alla luce di questa lettura, a essere posto in stato di accusa è uno dei dogmi della modernità politica: quello Stato nazionale che costituirebbe un esito irrinunciabile e irreversibile del cammino dei popoli. Sarà invece esattamente tale moderno mito a determinare lo schiacciamento della libertà individuale e l'assolutizzazione della "ragion di Stato", la dissoluzione della società naturale e il primato delle istituzioni impersonali³⁸.

Risorgimento come rivoluzione

Se è vero che a volte gli storiografi hanno escluso l'applicazione della categoria "rivoluzione" al Risorgimento³⁹, è ancor più vero che considerare l'unificazione statale italiana una vera e propria rivoluzione⁴⁰ ha rappresentato una convinta e motivata rivendicazione tanto da parte degli studiosi filo-risorgimentali⁴¹ quanto da parte dei pensatori anti-risorgimentali⁴². Tale qualificazione è assiologicamente onnicomprensiva perché include sia coloro che guardano alla rivoluzione con favore sia coloro che la giudicano negativamente.

Attribuire al Risorgimento il carattere rivoluzionario significa riconoscere l'ideologia come motore delle azioni poste in essere per realizzare una nuova entità politica. È il progetto della creazione di un "uomo nuovo" – "fare gli italiani" – il cui concepimento richiede tanto uno strumento politico ("l'Italia fatta") quanto un'azione di disfaccimento (*pars destruens*) e di rifacimento (*pars construens*).

Lo Stato unitario e, prima di esso, il processo risorgimentale ebbero un «carattere immediatamente ideologico»⁴³ in quanto contenevano il programma della riformulazione della società e della cultura volto a generare il cittadino dello Stato. Come al centro della Rivoluzione Francese vi fu la trasformazione della

³⁸ Cfr. Alessandro VITALE, *Nazionalismo, neonazionalismo, Stato nazionale territoriale e patriottismo: quali rischi per le libertà*, in Nicola IANNELLO - Lorenzo INFANTINO (a cura di), *Idee in Libertà. Economia, Diritto, Società*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015, p. 109-126.

³⁹ Ad es., cfr. Vittorio E. GIUNTELLA, *L'esperienza rivoluzionaria*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Marzorati, Milano 1983, vol. 1, p. 311; cfr. Benedetto CROCE, *Storia d'Europa nel secolo Diciannovesimo*, Adelphi, Milano 1991 (1932), p. 39.

⁴⁰ Cfr. Marco MAJONE, *Risorgimento come rivoluzione morale. Ideologie e culture politiche*, Edizioni EdUP, Roma 2012; cfr. Massimo VIGLIONE (a cura di), *La Rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Il Minotauro, Roma 2001.

⁴¹ Ad es., cfr. Mazzini e *la rivoluzione in Italia 1831-1848*, La nuova Italia, Firenze 1978; cfr. Giuseppe FERRARI, *Filosofia della rivoluzione*, Londra 1851, 2 voll.

⁴² Ad es., cfr. Augusto DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, a cura di Francesco Mercadante, Giuffrè, Milano 1993; cfr. Patrick Keyes O'CLERY, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità nazionale*, presentazione di Alberto Leoni, Ares, Milano 2000 (*The History of the Italian Revolution*, 1875, 1892).

⁴³ Ernesto GALLI della LOGGIA, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 158.

persona in cittadino dello Stato, anche nel caso italiano tutta l'azione eversiva fu tesa a realizzare il passaggio⁴⁴ dall'individualità alla collettività.

Con uno sguardo sinottico, possiamo riassumere i caratteri rivoluzionari presenti nel Risorgimento. Nella *damnatio* del vecchio si scorge la consueta denigrazione della storia precedente e la volontà di farne *tabula rasa* – la “leggenda nera” –, così come nell'enfasi mitizzatrice per il nuovo si riconosce l'ingenua utopia per un futuro dorato – la “leggenda rosa”. Il carattere ideologico innerva l'intera vicenda e trova concisa rappresentazione nel progetto di “fare” l'Italia e di “creare” gli italiani quali cittadini conformi al progetto. L'organicismo inscritto nel superiore bene nazionale rivela un collettivismo eversore di ogni spazio individuale e di ogni autonomia locale. Infine, la carica salvifica e la caratura soteriologica fanno anche del Risorgimento una religione secolare con un messianismo ideologico che considera antagonista intollerabile e nemico mortale ogni presenza cristiana nella società.

Si può pertanto definire la rivoluzione⁴⁵ come quel fenomeno che: (A.) propugna una cesura storica presentandosi con caratteri di assoluta novità; (B.) intende produrre un mutamento come cambiamento radicale non solo del sistema vigente ma dell'“ordine naturale delle cose”; (C.) è animato da una profonda carica ideologica quale re-interpretazione dell'intera realtà dell'uomo; (D.) si concepisce come una vocazione universalistica che non può avere limiti; (E.) realizza uno straordinario potenziamento del potere politico; (F.) è al tempo stesso religiosa e anti-cristiana: religiosa per la salvezza integrale che vuol fornire tramite l'azione politica, anti-cristiana perché riconosce nel cristianesimo l'ostacolo maggiore ai propri obiettivi. Emerge così il carattere proprio della rivoluzione: non un cambiamento di regime, ma una lotta per la trasformazione della struttura sociale e della stessa natura dell'uomo⁴⁶.

Il sociologo Guglielmo Ferrero scriveva già nel 1898: «non è possibile capire la storia dell'Italia dopo il 1860 se non si pensa che la rivoluzione non fu solamente un rivolgimento politico, come si crede in generale; ma anche e più un rivolgimento sociale, che portò con sé un nuovo modo di vivere privato e pubblico»⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. Luigi NEGRI, *Ripensare la modernità*, introduzione di Ferdinando Adornato, Cantagalli, Siena 2003, p. 60 (cfr. anche p. 25).

⁴⁵ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione. Concetto chiave della modernità politica*, Amazon KDP, Torino 2026; cfr. Beniamino DI MARTINO, *R come Rivoluzione. Cosa è Rivoluzione, cosa Rivoluzione non è*, Amazon KDP, Torino 2026.

⁴⁶ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 180.

⁴⁷ Guglielmo FERRERO, *Il militarismo. Dieci conferenze* (1898), in Luca TEDESCO (a cura di), *Guglielmo Ferrero antiprotezionista*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2014, p. 39.

Il nome “Risorgimento” potrebbe essere più onestamente sostituito da quello di “Rivoluzione Italiana” o “Rivoluzione in Italia”⁴⁸. Sarebbe questa una scelta assiologicamente neutrale: l'essenza rivoluzionaria è un dato di fatto riconosciuto tanto da filo-rivoluzionari quanto da anti-rivoluzionari⁴⁹. Lo stesso Alessandro Manzoni, poco dopo la proclamazione del nuovo Regno, avviò un saggio nel quale confrontava la Rivoluzione Francese e la Rivoluzione Italiana, assimilando almeno sul piano fenomenologico⁵⁰.

Vi sono molte ragioni per ritenere che ciò che la Rivoluzione Francese ha rappresentato per la Francia è simile a ciò che il Risorgimento ha rappresentato per la storia italiana⁵¹. Per cogliere il vero significato e la portata ideologica del Risorgimento, l'unificazione nazionale deve pertanto essere considerata la versione italiana della Rivoluzione Francese. Infatti, nella «rivoluzione politica unitaria»⁵² ricorrono tutte le caratteristiche già presenti nell'avventura francese. E accanto all'analogia con il 1789, l'unificazione italiana è, nel nome della crescita del potere politico, ideologicamente somigliante tanto all'instaurazione del Secondo Reich (1871) quanto alla guerra civile che impedì la secessione degli Stati americani del Sud (1861).

Risorgimento liberale?

Adottare anche il solo accentramento statale quale criterio per interpretare i fenomeni politici sarebbe sufficiente per rendere improponibile ogni legame tra Risorgimento e liberalismo⁵³. Legare Risorgimento e liberalismo comporta attribuire a quest'ultimo un connotato comunitarista e nazionalista nell'abbandono del riferimento principe alle libertà individuali. Significa disconoscere il principio

⁴⁸ Ad es., cfr. Roberto de MATTEI, *Pio IX e la Rivoluzione italiana*, Cantagalli, Siena 2012; cfr. Patrick Keyes O'CLERY, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità nazionale*, Ares, Milano 2000 (*The History of the Italian Revolution*, 1875, 1892); cfr. Massimo VIGLIONE (a cura di), *La Rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Il Minotauro, Roma 2001; cfr. Massimo VIGLIONE, *L'identità ferita. Il Risorgimento come Rivoluzione e la Guerra Civile Italiana*, Ares, Milano 2006.

⁴⁹ Cfr. Paolo MIELI - Luigi NEGRI, *Identità italiana e Risorgimento. La Rivoluzione Italiana*, in «Linea Tempo. Itinerari di ricerca storica e letteraria», anno 5 (2001), n. 3 (dicembre), p. 77-83.

⁵⁰ Cfr. Alessandro MANZONI, *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859. Osservazioni comparative*, Centro nazionale studi manzoniani, Milano 2000 (nota come *Storia incompiuta della Rivoluzione francese*, 1863-1867).

⁵¹ Cfr. Marco TANGHERONI, *Cristianità, modernità, rivoluzione. Appunti di uno storico fra mestiere e impegno civico-culturale*, SugarCo, Milano 2009 (postumo).

⁵² Ernesto GALLI della LOGGIA, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 148.

⁵³ Consapevoli del fatto che questa affermazione contrasta con la quasi totalità delle posizioni all'interno del liberalismo di area italiana — da Manzoni a Croce —, non si può non sollevare dubbi e interrogativi sull'idea di liberalismo che tali posizioni contengono. Per fornire un paio di esempi di ricostruzione assai discutibile del pensiero liberale, cfr. Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, prefazione di Rosario Romeo, Laterza, Roma - Bari 2003 (1925); cfr. Pierre MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo. Dieci lezioni: da Machiavelli a Tocqueville*, Ideazione Editrice, Roma 2003 (*Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, 1987).

del primato della società sulle istituzioni politiche, l'assolutezza delle istituzioni naturali a iniziare dalla famiglia, della proprietà privata, della libera iniziativa, il rispetto delle associazioni spontanee e dell'autonomia negoziale. Significa invertire la tradizione del governo limitato e del favore per l'auto-governo.

Al contrario, con il Risorgimento e in nome della Nazione, si aprono le strade dello statalismo e del totalitarismo: la pretesa libertà della Nazione si trasforma nel sistema che toglie le libertà agli individui⁵⁴. La bandiera dell'indipendenza nazionale oscurò e schiacciò la libertà individuale perché «si guardava alla libertà della nazione, piuttosto che alla libertà e ai diritti degli individui»⁵⁵. Come osservava Friedrich A. von Hayek, «un popolo che sia libero in questo senso non è necessariamente un popolo di uomini liberi»⁵⁶ ed «è proprio con l'aiuto di questi equivoci che negli stati totalitari la libertà è stata soppressa in nome della libertà»⁵⁷.

Se ha un senso definire il liberalismo come tentativo di limitare il potere politico e di arginare il centralismo governativo allo scopo di salvaguardare la libertà individuale e la proprietà privata, allora si può ben comprendere come il Risorgimento sia stato il contrario del liberalismo. È pertanto insostenibile l'idea di ritenere il Risorgimento una pagina del liberalismo⁵⁸, così come è palesemente incongruo definire la vicenda storica dell'unificazione italiana una “rivoluzione liberale”⁵⁹: un abbinamento di termini che dovrebbe apparire una *contradictio in adjecto*. Ci troviamo dinanzi a un duplice ossimoro: il Risorgimento con il suo statalismo e il suo centralismo non potrà mai essere considerato liberale, e il liberalismo non potrà che avere caratteri opposti alla rivoluzione⁶⁰.

Dal fronte radicale, Piero Gobetti (1901-1926) espresse il concetto di “rivoluzione fallita” o “rivoluzione tradita” per indicare una storica occasione perduta che avrebbe dovuto dare quel rinnovamento morale e civile di cui il Paese aveva

⁵⁴ Relativamente al rapporto tra indipendenza nazionale e libertà individuale, cfr., ad es., Nicola MATTEUCCI, *Liberalismo*, in Norberto BOBBIO - Nicola MATTEUCCI - Gianfranco PASQUINO (diretto da), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1983 (1976), p. 596.

⁵⁵ Giorgio REBUFFA, *Lo Statuto albertino*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 12-13.

⁵⁶ Friedrich A. von HAYEK, *La società libera*, prefazione di Lorenzo Infantino, con scritti di Sergio Ricossa, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 72 (*The Constitution of Liberty*, 1960).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁸ Capita sovente di imbattersi in affermazioni come questa: «da nuova nazione italiana, infatti, si forma liberale». Salvatore CARRUBBA, *La cultura liberale in Italia*. IBL Occasional Paper n. 19, Istituto Bruno Leoni, Torino 2005, p. 1.

⁵⁹ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione. Concetto chiave della modernità politica*, Amazon KDP, Torino 2026; cfr. Beniamino DI MARTINO, *R come Rivoluzione. Cosa è Rivoluzione, cosa Rivoluzione non è*, Amazon KDP, Torino 2026.

⁶⁰ La storiografia conservatrice è particolarmente ostinata sulla questione. Ad es., cfr. Augusto DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, a cura di Francesco Mercadante, Giuffrè, Milano 1993; cfr. Tommaso VALENTINI, *Augusto Del Noce: il risorgimento come “rivoluzione liberale” e “restaurazione creatrice”*, in Maurizio SERIO (a cura di), *Percorsi dell'Unità d'Italia. Confronto e conflitto*, Aracne, Roma 2012, p. 57-80.

bisogno⁶¹. La storiografia marxista che ha in Antonio Gramsci (1891-1937) il suo riferimento obbligato ha, invece, preferito insistere sul mancato risvolto popolare e sociale dell'unificazione nazionale: Gramsci attribuiva alla classe dirigente monarchica l'assenza di coinvolgimento delle masse rurali⁶². In realtà, ciò che i pensatori radicali avrebbero voluto veder compiuto in misura ancor maggiore è quel che il Risorgimento riuscì a realizzare bene: una trasformazione pienamente rivoluzionaria, all'insegna della rigenerazione dei popoli della Penisola⁶³.

La Rivoluzione Italiana

L'essenza rivoluzionaria del Risorgimento si manifesta anche per il forte legame ideologico che la vicenda ha avuto con eventi precedenti e con eventi successivi. È incontestabile la derivazione del Risorgimento non solo dalla Rivoluzione Francese, ma anche dalla stagione napoleonica che gli illuministi italiani considerarono germe di emancipazione sociale e di liberazione politica.

A fortiori, va sottolineato che le Insorgenze anti-giacobine e anti-napoleoniche non solo non possono in alcun modo essere poste in relazione al Risorgimento quale sua anticipazione, ma ne rappresentano addirittura il contrario. Non solo perché esse – sotto l'aspetto sociologico – furono l'unico vero movimento popolare che abbia attraversato la Penisola e l'Europa ottocentesca, ma ancor più perché – sotto il profilo motivazionale – sorsero e si diffusero in opposizione all'ideologia che avrebbe successivamente innervato l'unificazione italiana. Le Insorgenze popolari non anticiparono affatto il Risorgimento; piuttosto di questo rappresentarono una sconfessione *ante litteram* e per tale ragione sono state trattate come una pagina storica incresciosa da rimuovere o almeno da celare.

Se è impossibile non cogliere l'evidente legame tra Risorgimento e Prima Guerra Mondiale – patriotticamente definita “Quarta Guerra d'Indipendenza”⁶⁴ – nemmeno dovrebbe risultare difficile comprendere quanto siano congiunti il momento unitario ottocentesco e il ventennio fascista⁶⁵. La continuità può essere

⁶¹ Cfr. Piero GOBETTI, *Risorgimento senza eroi*, con uno scritto di Carlo Azeglio Ciampi, postfazione di Giancarlo Bergami, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011 (1926).

⁶² Cfr. Antonio GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1977 (1929-1935), vol. 4, Apparato critico, p. 3247-3251.

⁶³ Cfr. Marco MAJONE, *Risorgimento come rivoluzione morale. Ideologie e culture politiche*, Edizioni EdUP, Roma 2012.

⁶⁴ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 26-31, 159-170.

⁶⁵ Cfr. Renzo DE FELICE, *Le origini del fascismo*, in *Nuove questioni di storia contemporanea*, Marzorati, Milano 1986, vol. I, p. 772-774; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 168 passim, 202-203, 273-277; cfr. Giovanni GENTILE, *Origini e dottrina del fascismo* (1927), in Costanzo CASUCCI (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna 1982 (1961), p. 253s.; cfr. Paolo MIELI, *Storia e politica. Risorgimento, Fascismo, Comunismo*, Rizzoli, Milano 2001; cfr. Aldo RIZZA, *Il Risorgimento e l'interpretazione del fascismo*, Marco Valerio Editore,

misconosciuta solo operando forzature in conflitto con la verità storica e con il puro buon senso. Si hanno riscontri sul piano politico⁶⁶, sul piano teorico⁶⁷, e sul piano storico⁶⁸. Tutto converge in un unico processo di edificazione dello Stato etico che unisce Risorgimento – nelle versioni mazziniana, garibaldina e cavouriana –, Italia sabauda e Ventennio fascista.

Risorgimento come “anti-italicità”

Non sarà inopportuno distinguere i sostantivi “italico” e “italiano” sottolineandone le differenti accezioni. “Italico” richiama l’identità culturale – con la nazione in senso popolare a fare da sfondo – mentre “italiano” evoca la cittadinanza politica – con lo Stato a fare da rigida cornice. L’*italicità* è un concetto culturale e sociale; l’*italianità* è una nozione giuridica e politica. Tale distinzione ha comportato anche una separazione in diretta relazione alla distanza tra ordinamenti politici unitari e società e culture pre-risorgimentali⁶⁹.

Il fatto è che l’Italia non solo fu fatta senza gli italiani – gli “italici” –, ma venne fatta anche contro di loro. Per come l’unificazione intendeva rispondere a esigenze ideologiche, a essa fu indispensabile l’uso della forza. Ma all’esito finale concorse anche un fattore non militare ma culturale: l’esecrazione – quando non

Torino 2008; cfr. Luigi SALVATORELLI, *Pensiero e azione del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1963 (1943), p. 180s.

⁶⁶ Affermava Mussolini: «oggi preannunciamo al mondo la creazione del potente Stato unitario italiano, dalle Alpi alla Sicilia, e questo Stato si esprime in una democrazia accentrata, organizzata, unitaria, nella quale democrazia il popolo circola a suo agio, perché, o signori, o voi immettete il popolo nella cittadella dello Stato, ed egli la difenderà, o sarà al di fuori, ed egli l’assalterà». Benito MUSSOLINI, *Discorso dell’Ascesa. Il regime Fascista per la grandezza dell’Italia*, Libreria del Littorio, Roma - Milano 1927, p. 80.

⁶⁷ Del Noce dimostrava come il ruolo di Gentile potesse essere stato quello di «mediatore ideale tra l’insegnamento di Mazzini e l’opera di Mussolini». Scriveva il filosofo: «...tesi più generale sull’eterogenesi dei fini che colpisce tutte le forme rivoluzionarie dell’Ottocento. Lo stesso, infatti, si deve dire, a mio giudizio, rispetto a Mazzini. Può sembrare strano asserire che l’epilogo affatto impreveduto della rivoluzione mazziniana sia stato il fascismo; pure lo è meno se si pensa come sia attraverso Mazzini che si abbia l’incontro tra Gentile e Mussolini nel primo dopoguerra». 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. 152; cfr. anche Augusto DEL NOCE, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa - Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989, p. 11. Cfr. anche Mario di NAPOLI, *Mazzini e il fascismo*, in Andrea BOCCHI - Daniele MENOZZI (a cura di), *Mazzini e il Novecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, p. 169-181.

⁶⁸ Sosteneva Cantoni: «[...] la Rivoluzione italiana, autoproclamandosi nella sua prima fase Risorgimento, ha compiuto il suo “lungo viaggio attraverso il fascismo” ed è riemersa, al tempo [...] della Repubblica di Salò, con il nome di Resistenza, per dare alla nostra patria le “radiose giornate” della Liberazione, il tempo in cui ogni uomo retto ebbe ragione di temere, senza che neppure gli valesse eventualmente osteggiato il regime in disgrazia». Giovanni CANTONI, *L’Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Saggio introduttivo* a Plinio CORREA de OLIVEIRA, *Rivoluzione e contro-rivoluzione*, Edizioni Cristianità, Piacenza 1977, p. 28.

⁶⁹ Cfr. Giovanni CANTONI, *Per la purificazione della memoria storica del popolo italiano*, in «Cristianità», anno 31 (2003), n. 320 (novembre - dicembre), p. 6; cfr. Vittorio MESSORI, *Italia diffamata*, in IDEM, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell’avventura umana*, prefazione di Giacomo Biffi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 55-57.

la criminalizzazione – della realtà sociale e politica dell'intera compagine della Penisola pre-unitaria. Tale pregiudizio ha riguardato soprattutto l'amministrazione dello Stato Pontificio⁷⁰ e il governo borbonico⁷¹. Nell'immaginario si è consolidata una rappresentazione caricaturizzata e demonizzata che continua a gravare particolarmente sul Regno delle Due Sicilie⁷² e sugli ultimi sovrani della dinastia Borbone di Napoli⁷³.

Ben altra è invece la realtà di un Meridione che non era affatto arretrato ma mostrava sviluppo e dinamismo⁷⁴, potendo vantare una lunga serie di primati sociali ed economici, tecnologici e culturali, industriali e scientifici⁷⁵. La successiva cronicizzazione dei problemi del Mezzogiorno è una conseguenza proprio dell'unificazione e del modo con cui questa avvenne⁷⁶.

Si può dire – quasi introspettivamente – che l'Italia come Stato venne edificata contro l'italicità come cultura, tradizioni, storia, vita vissuta. Il nascente Stato italiano dovette giustificare la propria legittimazione basandosi su un rinnegamento di fatto dell'intera plurisecolare storia nazionale. Rinnegando e tranciando le radici storiche, il nuovo edificio statuale era destinato a presentarsi estraneo e a essere contrapposto alla millenaria civiltà italiana⁷⁷.

Ci si può e ci si deve chiedere se poteva essere possibile un'*unità* in una modalità differente dall'*unificazione*: la risposta non è difficile da trovare perché è innegabile che accanto alla pluralità delle identità vi sia una comune idea peninsulare. Una "comune idea" che Galli della Loggia ha così espresso: «una rete di influssi resa possibile dall'esistenza di un unico, antico, terreno comune su cui tutto è costruito: il retaggio romano e quello cristiano-cattolico»⁷⁸. In modo davvero paradossale e autolesionistico, l'unificazione politica fu condotta contro le

⁷⁰ Ad es., cfr. Alfonso SCIROCCO, *L'Italia del Risorgimento. 1800-1860*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 36, 45-46, 113-117, 119, 125-127, 142-149.

⁷¹ Ad es., cfr. Giacinto de' SIVO, *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861*, Edizioni Trabant, Brindisi 2009.

⁷² Ad es., cfr. Gustavo RINALDI, *Il Regno delle Due Sicilie. Tutta la verità*, Controcorrente Edizioni, Napoli 2001.

⁷³ Ad es., cfr. Michele TOPA, *Così finirono i Borbone di Napoli. Splendori e decadenza di un'antica dinastia*, Fiorentino, Napoli 1990.

⁷⁴ Cfr. Gigi DI FIORE, *La nazione napoletana. Controstorie borboniche e identità suddista*, UTET, Torino 2024; cfr. Gustavo RINALDI, *Il Regno delle Due Sicilie. Tutta la verità*, Controcorrente Edizioni, Napoli 2001; cfr. Gennaro DE CRESCENZO, *Le Industrie del Regno di Napoli*, Grimaldi & C. Editori, Napoli 2002.

⁷⁵ Cfr. Gennaro DE CRESCENZO, *Le Industrie del Regno di Napoli*, Grimaldi & C. Editori, Napoli 2002; cfr. Michele VOCINO, *Primati del Regno di Napoli*, Mele editore, Napoli 1959.

⁷⁶ Cfr. Tommaso ROMANO, *Dal Regno delle Due Sicilie al declino del Sud*, Thule, Palermo 2010.

⁷⁷ Cfr. Giacomo BIFFI, *Risorgimento, Stato laico e identità nazionale*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1999.

⁷⁸ GALLI della LOGGIA, *L'identità italiana*, cit., p. 162.

incomparabilmente ricche radici spirituali e culturali che avevano innervato la storia dei popoli italici⁷⁹.

A dare conferma di tale stravaganza fu l'esterofilia che non solo accompagnò l'intero processo, ma si dimostrò essere condizione per la sua realizzazione. Il cancelliere Bismarck affermò con lapidaria precisione: «l'Italia si è fatta grazie a “tre S”: Solferino, Sadowa, Sedan»⁸⁰, intendendo sostenere che, nonostante le ripetute sconfitte militari sabaude, la Penisola venne unificata unicamente a causa delle vittorie sugli austriaci da parte dei francesi e dei prussiani. Anche lo scrittore francese Ernest Renan attestava: «abbiamo visto l'Italia unificata dalle sue sconfitte. Ogni sconfitta faceva avanzare la causa italiana»⁸¹.

La Casa Savoia era probabilmente l'unica corte della Penisola in cui non si parlava italiano – si adottava il francese – e la “nuova Italia” si compiacque della subalternità culturale, politica e istituzionale nei confronti della Francia post-giacobina. A iniziare dalla bandiera: un tricolore che è la copia priva di originalità dell'emblema ereditato dal 1789, una perenne attestazione di coscienza di subordinazione e di desiderio di emulazione⁸². Scriveva Galli della Loggia: «in Italia la modernità ben raramente è riuscita ad avere un volto nazionale, ad assumere abiti e contenuti tipicamente italiani»⁸³.

Nel tentativo da parte dello Stato di piegare l'italicità e nella resistenza di quest'ultima, si può individuare il motivo di una perdurante conflittualità tra Stato e popolo, tra istituzioni politiche e vita concreta, tra classe governativa e governati⁸⁴. All'anti-italianità (o meglio: “anti-italicità”) dello Stato nazionale fece riscontro il tipico pessimismo nostrano nei confronti delle istituzioni politiche. Il trionfalismo patriottico risorgimentale ha prodotto un profondo disincanto e ha generato il contrario di ciò a cui aspirava. La martellante propaganda conseguì, sì, l'obiettivo di instillare la religione civile, ma a prezzo della Prima Guerra Mondiale e del totalitarismo fascista.

La colpa della scarsa stima nei confronti degli ordinamenti politici da parte degli italiani non è dunque da attribuire a ignavia popolare: occorre domandarsi

⁷⁹ Cfr. Thomas E. WOODS, Jr., *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, prefazione di Lucetta Scaraffia, postfazione di Paolo Bernardini, Cantagalli, Siena 2007 (*How the Catholic Church Built Western Civilization*, 2005).

⁸⁰ Cit. in Alfredo CAPONE, *Destra e sinistra da Cavour a Crispi*, UTET, Torino 1981, p. 248.

⁸¹ Ernest RENAN, *Che cos'è una nazione? (Qu'est-ce qu'une nation?)*, 1882, in Ernest RENAN - Murray N. ROTHBARD, *Nazione, cos'è*, a cura di Nicola Iannello e Carlo Lottieri, Leonardo Faccio Editore, Treviglio (Bergamo) 1996, p. 10.

⁸² Come è noto, già dal 1796, il tricolore con la sola sostituzione del blu francese con il verde italiano fu adottato dalle italiane repubbliche “sorelle” (la Repubblica Cispadana e la Repubblica Transpadana e poi la Repubblica Cisalpina) a seguito dell'occupazione dell'armata francese comandata dal generale Bonaparte.

⁸³ GALLI della LOGGIA, *L'identità italiana*, cit., p. 155.

⁸⁴ Cfr. Serena SILEONI (a cura di), *Noi e lo Stato. Siamo ancora sudditi?*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2019.

quanto tali ordinamenti davvero meritassero apprezzamento. Non c'è dunque da meravigliarsi che all'anti-italianità (o meglio: "anti-italicità") e all'esterofilia risorgimentale sia corrisposta una diffidenza popolare per lo Stato italiano. Se per alcuni si tratta di una incomprensibile «fuga dallo Stato»⁸⁵, per le vittime tale «fuga» è stata semplicemente il modo per proteggersi e per difendere la propria libertà⁸⁶. È ingeneroso considerare l'anti-statalismo come prova di inciviltà e arretratezza: ciò che dovrebbe essere considerato segno di autentica coscienza politica viene, invece, ordinariamente tradotto in termini di cronica e persistente immaturità civica⁸⁷.

La nuova Italia

Nel classico atteggiamento ideologico che postula sempre una rottura con il passato, era pressoché inevitabile l'adozione della formula «nuova Italia»⁸⁸. Essa accompagnò Risorgimento – come non pensare alla *Giovine Italia* che Mazzini fondò già nel 1831 – e Unità, ricalcando il mito rivoluzionario della creazione dell'«uomo nuovo» e della «nuova società»⁸⁹. In queste formule riecheggia la rottura con la condizione precedente e la contrapposizione tra ciò che si presenta come nuovo e ciò che viene marchiato come vecchio. Il nuovo è sempre ammantato di caratteristiche salvifiche unicamente perché nuovo, e il vecchio viene condannato in quanto in sé reprobato e perverso.

Il sogno della «nuova Italia» si declinò anche con l'icona della «Terza Italia»⁹⁰, espressione – pare coniata da Carducci⁹¹ – per indicare l'Italia unificata, supponendo una scansione storica in cui la «prima Italia» coincideva con l'età imperiale romana e la «seconda Italia» risaliva alla fase dei Comuni e del Rinascimento. Anche quest'espressione aveva una forte carica utopica non solo perché

⁸⁵ Sabino CASSESE, *L'Italia: una società senza Stato?*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 104.

⁸⁶ Per le vessate popolazioni italiane (non solo quelle meridionali) sarebbe stato improbabile sviluppare un formale e compassato dovere verso lo Stato. D'altra parte la coscienza della perdita della libertà a causa dell'unificazione era molto viva: «... e se moriamo portate un fiore / e una preghiera per la libertà» («e se murim, menat 'nu sciore / e 'na preghiera p' 'sta libertà»), dal canto dei briganti *Brigant s'mor*.

⁸⁷ Così si esprime un pensatore che pur ha dato prova di profondità, Galli della Loggia: «al fondo la società italiana è rimasta sempre ideologicamente — e direi qualcosa di più — emotivamente estranea, se non addirittura ostile, nei confronti dello Stato, della dimensione della statualità». Ernesto GALLI della LOGGIA - Aldo SCHIAVONE, *Pensare l'Italia*, Einaudi, Torino 2011, p. 19-20.

⁸⁸ Cfr. Giuseppe GALASSO, *L'Italia nuova. Per la storia del Risorgimento e dell'Italia unita. Vol. 1. Il pensiero democratico da Mazzini a Salvemini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011.

⁸⁹ Cfr. Mona OZOUF, *Régénération*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 929, 930, 931, 936 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

⁹⁰ Cfr. Ernesto NATHAN, *La terza Italia quale fu, è, e sarà*, Bemporad, Firenze 1919; cfr. Emilio GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma - Bari 2003 (1993), p. 3-22.

⁹¹ Cfr. Aldo A. MOLA, *Storia della massoneria italiana dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 1992, p. 75-80, 198-203, 241-243, 261-262 (1026); cfr. Augusto DEL NOCE, *Per un'interpretazione del Risorgimento*, in «Humanitas», gennaio 1961, p. 16-17.

selezionava la storia in modo strumentale alla celebrazione dell'unificazione, ma ancor più per la convinzione che si entrasse in un'epoca di grandezza pari e superiore a quelle gloriose precedenti. Quando un'età viene giudicata in anticipo, anziché *a posteriori*, ogni criterio di onestà storica è sacrificato al fuoco dell'ideologia.

Nel clima scienziista ottocentesco⁹², la cultura positivistica italiana⁹³ diede il meglio di sé con i suoi architetti e i suoi cantori. In questa temperie ideologica, non è difficile immaginare cosa rappresentasse l'acquisizione di Roma, centro più che millenario del cattolicesimo. Roma non era soltanto una città, ma un simbolo e un'idea⁹⁴. La novella capitale doveva essere proiezione di laicità e di modernità⁹⁵.

A fronte della narrazione risorgimentale che trova la sua plastica raffigurazione in quella cattedrale laica che è l'Altare della Patria (il "Vittoriano"), vi è un altro e ben più sapienziale sguardo su ciò che si stava creando. Alcune testimonianze di incomparabile spessore meritano di essere richiamate.

Occorre però ricordare prima come avvenne la conquista di Roma nell'estate del 1870. Il governo italiano aveva dato assicurazioni a Napoleone III circa l'inviolabilità della città: il ministro degli Esteri Emilio Visconti Venosta si era impegnato in tal senso. Ma la disfatta di Sedan comportò il crollo del regime napoleonico e al governo italiano bastò accertarsi del tracollo dell'esercito francese per notificare alle cancellerie europee l'imminente occupazione dello Stato della Chiesa. In un solo colpo, il Regno sabauda disconosceva la Convenzione di Settembre del 1864 e rinnegava la promessa del mese precedente. Beffardamente, Vittorio Emanuele II di Savoia è passato alla storia come "Re galantuomo". Ma alla scuola del "Tessitore" e del "Re galantuomo" si consolidò la prassi di spudorati ribaltoni e di indecenti voltafaccia che avrà la sua più bassa conferma

⁹² Ad es., cfr. Eric J. HOBBSBAWM, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Laterza, Roma - Bari 1991, p. 279-315 (*The Age of Empires. 1875-1914*, 1987).

⁹³ Ad es., cfr. Giorgio CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna. Volume V. La costruzione dello Stato unitario (1860-1871)*, Feltrinelli, Milano 1989 (1968), p. 80s.

⁹⁴ Chabod ha parlato dell'"idea di Roma": cfr. Federico CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1971 (1951), vol. 2, p. 221.

⁹⁵ Scriveva Messori: «la cultura ufficiale del nuovo Stato, poi, imponeva di isolare e valorizzare solo i monumenti dell'era pagana (anche se non pochi di questi furono in realtà sacrificati al tornaconto economico), cancellando il più possibile la Roma cristiana, soprattutto quella dell'abborrito Medio Evo. In quei secoli, la vita si era concentrata nell'ansa del Tevere e proprio qui calò la furia del "piccone redentore", abbattendo palazzi, chiese, monumenti per creare quella irrimediabile ferita che è il corso Vittorio Emanuele che da piazza Venezia porta al fiume. «Una vera devastazione nel centro del tessuto urbanistico della città papale», come osserva la stessa insospettabile guida del Touring Club. Ma la furia contro la Roma medievale (e, dunque, cristiana) non si placò quando le Logge furono chiuse dal fascismo, il quale proprio qui creò il nuovo scempio del corso Rinascimento e, se la guerra non lo avesse fermato, voleva isolare il Pantheon e la fontana di Trevi, tutto abbattendo all'intorno, chiese e monumenti antichi compresi». Vittorio MESSORI, *Roma "italiana"*, in IDEM, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, prefazione di Giacomo Biffi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 242.

nell'inopinato rovesciamento delle alleanze e nell'ingresso dell'Italia nella Prima Guerra Mondiale⁹⁶.

La prima testimonianza qualificata è quella del grande medievista tedesco Ferdinand Gregorovius (1821-1891), studioso favorevole al processo risorgimentale e di cultura luterana – la cui opinione è dunque da considerare insospettabile. Assistendo al passaggio dal governo pontificio all'occupazione da parte del Regno d'Italia, lo storico annotava con frustrazione: «della città da sempre cosmopolita farete la capitale di un Regno di second'ordine. Comunque vada, con voi finirà la vocazione universale dell'Urbe. La vostra capitale non rinnoverà ma rimpicciolerà la gloria di questa *Weltstadt*, questa città-mondo»⁹⁷. Pur essendo un sostenitore dell'unità nazionale e contrario al potere temporale dei Pontefici, Gregorovius considerò l'italianizzazione dell'Urbe un disastro per la civiltà. Disilluso e rattristato, si rassegnò a lasciare la città che più non riconosceva.

La seconda testimonianza è offerta dal grande romanziere russo Fëdor Dostoevskij (1821-1881), cristiano non cattolico che avrebbe potuto semplicemente rallegrarsi dell'emarginazione del Papato romano. Così invece scriveva: «per due-mila anni l'Italia ha portato in sé un'idea universale capace di riunire il mondo – l'idea dell'unione di tutto il mondo, da principio quella romana antica, poi la papale. [...] Che cosa è venuto al suo posto? È sorto un piccolo regno di second'ordine, che ha perduto qualsiasi pretesa di valore mondiale, soddisfatto della sua unità meccanica e non spirituale e per di più pieno di debiti non pagati. Ecco la creazione del conte di Cavour!»⁹⁸.

Infine lo storico e classicista tedesco Theodor Mommsen (1817-1903), premio Nobel per la letteratura nel 1902, progressista e di formazione protestante: anche le sue impressioni sulla Roma ormai italiana sono cariche di critica. Rivolgendosi alla nuova elite piemontese, lo storico domandava: «ma cosa intendete fare a Roma? questo ci inquieta tutti: a Roma non ci si sta senza avere dei propositi cosmopoliti»⁹⁹. Come Gregorovius, anche Mommsen riteneva il titolo di capitale del Regno d'Italia un imperdonabile declassamento. Le testimonianze di Dostoevskij e di Mommsen fanno eco a quella di Gregorovius e tutte trovano sintesi nelle sue parole annotate nel giorno stesso dell'occupazione: «Roma è la

⁹⁶ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 168-169.

⁹⁷ *Ibidem*, in data 20 settembre 1870, giorno dell'occupazione della città da parte delle truppe italiane.

⁹⁸ Fëdor Michajlovič DOSTOEVSKIJ, *Diario di uno scrittore*, a cura di Ettore Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1981, p. 925-926 (*Dnevnik pisatelja*, 1873-1881).

⁹⁹ Cit. in Federico CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1971 (1951), vol. 1, p. 221.

città del mondo, la città universale, in cui si riassume tutta la storia dei secoli passati e in cui si riflettono tutti i destini del genere umano»¹⁰⁰.

Il paradigma ideologico: “fare gli italiani”

Arriviamo così al nodo della natura della vicenda del cosiddetto Risorgimento italiano. Cosa impone di parlare di una vera e propria “ideologia risorgimentale”? Cosa costringe a riconoscere nel Risorgimento un’operazione propriamente ideologica?

Va semplicemente ripreso quanto già detto in relazione al progetto di creare un tipo umano diverso da quello esistente: disegno che costituisce l’obiettivo di ogni rivoluzione e che ogni forma ideologica sempre contiene e costantemente esprime. Nel caso risorgimentale, tale archetipo coincide con il “nuovo italiano”, ossia con un programma ideologico destinato a concretizzarsi nel proposito rivoluzionario di “fare gli italiani”. Per tale motivo la massima di d’Azeglio può ben essere considerata paradigmatica dell’interpretazione dell’intera vicenda risorgimentale¹⁰¹.

Se ogni manifestazione ideologica contiene un volontarismo paligenetico teso a riformulare la natura dell’uomo, la versione rivoluzionaria italiana si è declinata nella fabbricazione del “nuovo italiano” in odio al vecchio italiano¹⁰², mirando a piegare una società indisciplinata e riottosa¹⁰³. Da qui il compito affidato al potere politico – lo Stato e i suoi rappresentanti – di scomporre, di disfare gli italiani e di creare, di rifarli in conformità al progetto. È «la creazione di un tipo nuovo di cittadino, moderno per l’appunto, consapevole, ispirato dai canoni dello spirito civico»¹⁰⁴, ove per “spirito civico” deve intendersi un più o meno celato appiattimento statalista nel reiterato tentativo di socializzare l’essere umano.

Lo sforzo volontaristico del “fare gli italiani” esige, congiuntamente, pensiero e azione – tale era anche il motto di Mazzini¹⁰⁵. Il pensiero ideologico e l’azione

¹⁰⁰ Ferdinand GREGOROVIVS, *Diari romani. 1852-1874*, Massimiliano Piretti Editore, Bologna 2016 (*Römische Tagebücher, 1852-1874*). In data 20 settembre 1870.

¹⁰¹ Sebbene non si tratti di un’intuizione particolarmente originale, tale asserzione esprime l’intera interpretazione dell’unificazione politica italiana contenuta in queste pagine. Altri testi e non pochi autori hanno considerato le parole di d’Azeglio esemplari e rappresentative. Così, ad esempio, i citati Massimo Viglione (che scrive in modo esplicito a riguardo) e Giuseppe Galasso (che si esprimeva più implicitamente).

¹⁰² Cfr. Massimo VIGLIONE, 1861. *Le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra civile*, Ares, Milano 2011, p. 27-33, 37, 38, 39, 40, 183, 296-297.

¹⁰³ Cfr. Giuseppe GALASSO, *Italia nazione difficile. Contributo alla storia politica e culturale dell’Italia unita*, Le Monnier, Firenze 1994, p. 10s.

¹⁰⁴ Ernesto GALLI della LOGGIA - Aldo SCHIAVONE, *Pensare l’Italia*, Einaudi, Torino 2011, p. 97.

¹⁰⁵ Cfr. Giuseppe MAZZINI, *Pensiero e azione. Scritti scelti*, a cura di Alessandro Levi, prefazione di Felice Momigliano, La Nuova Italia, Firenze 1952; cfr. Alfonso SCIROCCO, *L’Italia del Risorgimento. 1800-1860*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 179.

rivoluzionaria, tesi a creare il nuovo italiano, possono ben essere considerati l'essenza del Risorgimento quale cifra dell'“ideologia risorgimentale” e della “Rivoluzione Italiana”¹⁰⁶. Tutto è sintetizzato nella volontà di modellare un cittadino conforme alla nuova mentalità che lo Stato incarna e nella realizzazione dello strumento – lo Stato accentrato e assoluto – mediante un'omologazione forzata di realtà sociali e politiche incompatibili con il progetto: «una rivoluzione dall'alto»¹⁰⁷.

La caratura ideologica risorgimentale si conferma in considerazione del costruttivismo soggiacente: quella forma di pensiero neo-illuministico secondo cui le realtà umane e sociali sono semplicemente il frutto di convenzioni ed evoluzioni e, per tale motivo, possono essere manipolate e trasformate. Questa impostazione giustifica ogni genere di utopica sperimentazione e dà luogo a ogni forma possibile di ingegneria sociale.

La violenza va considerata quale elemento intrinseco e costitutivo di ogni movimento rivoluzionario, perché occorre piegare la naturale resistenza che sempre la realtà umana oppone alla trasformazione ideologica. Nei tempi lunghi, lo Stato riesce in una qualche misura ad aver ragione delle naturali resistenze popolari. La scuola con la scolarizzazione di massa e l'esercito con la coscrizione divennero le istituzioni di “statalizzazione” delle masse. Come confermava lo storico marxista Eric J. Hobsbawm: «insieme alla scuola elementare, l'esercito era forse lo strumento più poderoso a disposizione dello Stato per inculcare il debito comportamento civico e, non da ultimo, per mutare l'abitante del villaggio in cittadino (patriottico) della nazione»¹⁰⁸.

Gli storici hanno parlato di raggiunta “nazionalizzazione delle masse”¹⁰⁹ laddove, forse, sarebbe preferibile e più corretto parlare di “statalizzazione dei popoli”¹¹⁰.

Centralismo e popolo reale

La sopraggiunta ricomposizione tra popolo e governanti suppone una precedente storica frattura. La “saldatura” si compì nei primi decenni del Ventesimo

¹⁰⁶ Cfr. Andrea GENTILE, *Gli ideali del Risorgimento nella storia come “pensiero” e come “azione” in Benedetto Croce e Giovanni Gentile*, in Maurizio SERIO (a cura di), *Percorsi dell'Unità d'Italia. Confronto e conflitto*, Aracne, Roma 2012, p. 81-90.

¹⁰⁷ GALLI della LOGGIA, *L'identità italiana*, cit., p. 142.

¹⁰⁸ Eric J. HOBBSBAWM, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Laterza, Bari 1991, p. 348 (*The Age of Empires. 1875-1914*, 1987).

¹⁰⁹ Cfr. George L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, introduzione di Renzo De Felice, Il Mulino, Bologna 1975 (*The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1974).

¹¹⁰ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 108, 116, 118, 121; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 167.

secolo: la “lealtà patriottica” che si diffuse in occasione della Prima Guerra Mondiale¹¹¹ e la fusione delle masse con lo Stato che il fascismo realizzò¹¹². Tale ricongiunzione si compose con l’assorbimento della società dentro lo Stato, a tutto svantaggio dello spazio di libertà per gli individui.

Che si tratti di una questione nodale è dimostrato dal fatto che essa sia stata tra le principali preoccupazioni propagandistiche: l’assenza di consenso delle masse dovette essere occultata da una martellante retorica e dalla farsa dei plebisciti, mentre la tenace resistenza popolare anche armata dovette essere giustificata e liquidata come frutto dell’arretratezza. In nome degli italiani, l’Italia fu fatta *senza* gli italiani¹¹³. Mancò, cioè, il concorso popolare che nelle intenzioni delle élite doveva rappresentare qualcosa di spontaneo e di indiscusso.

Questa realtà storica viene oggi riconosciuta abbastanza pacificamente. Paolo Mieli ha sostenuto: «è un dato incontestabile, riconosciuto all’unanimità, che già settant’anni prima che fosse fatta l’Italia, la grande maggioranza del popolo italiano era schierata dall’altra parte, si opponeva alle élite genitrici di quelle che avrebbero poi realizzato l’unità del nostro Paese. E li contrastava non con la resistenza passiva, bensì con veri e propri movimenti di massa»¹¹⁴. Indro Montanelli aveva dichiarato qualcosa di simile: «le masse italiane, le quali si erano sempre rifiutate di fare l’Italia, trovavano qualche difficoltà perfino ad accettarla»¹¹⁵. Luigi Salvatorelli scriveva che dopo la proclamazione del marzo 1861, «la partecipazione del popolo alla vita pubblica [...] diminuisce invece di accrescersi»¹¹⁶. Se Galli della Loggia mette in luce come il Risorgimento fosse stato prevalentemente opera di una ristretta élite quale «rivoluzione creata dall’alto»¹¹⁷, a parlare di impopolarità della nuova entità politica unitaria sono stati, inopinatamente, anche storici insospettabili come Spadolini, Romeo e Galasso.

Il centralismo va considerato una caratteristica intrinseca dello Stato: uno Stato che non fosse accentrato semplicemente non sarebbe Stato, bensì naturale organizzazione politica¹¹⁸. Sotto l’aspetto istituzionale, l’intera vicenda risorgimentale può essere presentata come la “grande centralizzazione” italiana, che si inserisce in un flusso ben riconoscibile avente come tappe l’assolutismo, l’illuminismo e il totalitarismo, come mezzo lo Stato nazionale e come traguardo lo

¹¹¹ Cfr. DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, cit., p. 42, 117.

¹¹² Cfr. DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l’individuo*, cit., p. 108s., 159s., 251s., 280s.

¹¹³ Ad es., cfr. Massimo VIGLIONE, *1861. Le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra civile*, Ares, Milano 2011, p. 176s.

¹¹⁴ Paolo MIELI, *Storia e politica. Risorgimento, Fascismo, Comunismo*, Rizzoli, Milano 2001, p. 104.

¹¹⁵ Indro MONTANELLI, *L’Italia del Risorgimento*, Rizzoli, Milano 1972, p. 590.

¹¹⁶ Luigi SALVATORELLI, *Pensiero e azione del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1977 (1943), p. 170.

¹¹⁷ Ernesto GALLI della LOGGIA, *L’identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 142.

¹¹⁸ Anche in questa circostanza, occorre riaffermare la definizione di Stato espressa da quella particolare tradizione dottrinale riproposta in queste pagine. Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Anatomia dello Stato (The Anatomy of State)*, in IDEM, *Stato vs proprietà*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2015, p. 9-53.

Stato totale. Ricalcando il sistema francese, lo Stato italiano ebbe un'impronta dirigistica nell'amministrazione mediante la rete di controllo esercitato dalle prefetture su base provinciale¹¹⁹. Il liberale Luigi Einaudi vedeva nell'apparato prefettizio ciò che «ha dato all'unità d'Italia quella armatura dello Stato di polizia» tipico della «sovrastruttura napoleonica, che gli italiani non hanno amato mai»¹²⁰.

È utile riscoprire gli studi del politologo austriaco Leopold Kohr (1909-1994), le cui conclusioni furono raccolte in *Il crollo delle nazioni* (1957)¹²¹. Attraverso lunghe ricerche pluridisciplinari, Kohr giungeva a ritenere la crescita delle dimensioni politiche origine dei maggiori problemi sociali: ciò che può essere governato efficacemente in piccole realtà diviene ingestibile su larga scala. Kohr contestava la tendenza moderna alla creazione di grandi potenze statali e indicava la strada delle piccole unità sociali confederate – come ad esempio la Svizzera. Kohr dimostrò anche come i conflitti abbiano sempre origine dallo sviluppo della potenza degli organismi politici: i rischi di guerra sono, in qualche modo, proporzionali alla grandezza delle entità politiche¹²².

La distanza tra lo Stato e il popolo reale è espressa da Galli della Loggia con una notazione tagliente: «la cultura italiana postunitaria ha fornito quasi sempre un'immagine dell'identità del paese come di due nazioni tra loro incompatibili: l'una abitata da italiani “buoni”, l'altra da italiani “cattivi” (dipinti naturalmente come la maggioranza, la pesante zavorra che sempre è di ostacolo a chi invece vorrebbe agire per il meglio)»¹²³. La frattura tra “Paese legale” e “Paese reale”¹²⁴ esprimeva questa dicotomia. Capograssi la formulò con precisione implacabile: «lo Stato italiano fu costruito con forme perfettamente opposte a quelle che

¹¹⁹ Ad es., cfr. Francesco PAPPALARDO, *La parabola dello Stato moderno. Da un mondo “senza Stato” a uno Stato onnipotente*, D'Ettoris Editori, Crotone 2022, p. 247-248.

¹²⁰ Luigi EINAUDI, *Via il prefetto!* (1944), in IDEM, *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di Ernesto Rossi, premessa di Massimo L. Salvadori, prefazione di Eugenio Scalfari, Laterza, Roma - Bari 2004 (1954), p. 55, 56. Nella nota dell'antologia il curatore chiosa: «Einaudi analizza la realtà accentratrice dello Stato italiano, modellato (in versione corretta e peggiorata) su quello francese, e propone l'abolizione dei prefetti. Un provvedimento indispensabile che i “rivoluzionari” di casa nostra non hanno mai preso in considerazione».

¹²¹ Leopold KOHR, *The Breakdown of Nations*, Routledge & K. Paul, London 1957.

¹²² Cfr. Alessandro VITALE, “Omnipotent Government”: alle radici del realismo politico di Ludwig von Mises, in Lorenzo INFANTINO - Nicola IANNELLO (a cura di), *Ludwig von Mises: le scienze sociali nella Grande Vienna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 310.

¹²³ Ernesto GALLI della LOGGIA, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 159-160.

¹²⁴ François GUIZOT, *Storia delle origini del governo rappresentativo in Europa (Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, pubblicato originariamente tra il 1820 e il 1822 e poi in edizione definitiva nel 1851). Cfr. Benjamin CONSTANT, *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo*, a cura di Stefano De Luca, prefazione di Etienne Hofmann, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 147 (*Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, 1806); cfr. Alexis de TOCQUEVILLE, *Ricordi*, in IDEM, *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, vol. I, p. 304-305 (*Souvenirs*, 1851); cfr. Eric J. HOBBSBAWM, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Laterza, Roma - Bari 1991, p. 13, 100 (*The Age of Empires. 1875-1914*, 1987).

erano le indicazioni precise di una ricca storia millenaria. [...] Avvenne la più colossale dilapidazione di tradizioni che la storia abbia visto»¹²⁵.

Diritto di resistenza

Dopo molti decenni dalla proclamazione del Regno d'Italia, è ora finalmente possibile, anche nelle sedi accademiche, discutere dell'estraneità del popolo al processo risorgimentale e alla costruzione dello Stato unitario. Va però aggiunto che non solo, in nome degli italiani, l'Italia fu fatta *senza* gli italiani, ma che, ancora in nome degli italiani, l'Italia fu fatta *contro* di loro. Le differenti modalità di opposizione possono essere lette unitariamente all'interno della categoria dell'insorgenza contro il potere, come coscienza del diritto di resistenza alla tirannia, sia come ricerca di vie alternative sia come opera propriamente contro-rivoluzionaria.

a. La resistenza armata

Vi fu la resistenza passiva, ma vi fu anche un'opposizione armata, larga al punto da impegnare buona parte dell'esercito italiano¹²⁶ che nel Mezzogiorno condusse una campagna spietata di brutale repressione contro coloro che venivano considerati ribelli.

Il diritto di resistenza¹²⁷ è il riconosciuto diritto – come parte della legge di natura – proprio di chiunque venga aggredito o sia espropriato di ciò che gli appartiene. La base di questa dottrina¹²⁸ è che il governo si fonda sulla giustizia; quando esso, snaturando la propria vocazione, diviene fonte di iniquità, diventa illegittimo. A un governo ingiusto, che reiteratamente e gravemente neghi i diritti naturali, occorre opporsi¹²⁹. Vi sono tutti i motivi per considerare le varie forme di opposizione al centralismo statalista risorgimentale come legittima

¹²⁵ Giuseppe CAPOGRASSI, *Il nuovo regionalismo* (1919), in IDEM, *Opere. Volume VI*, Giuffrè, Milano 1959, p. 33.

¹²⁶ Ad es., cfr. Cesare CESARI, *Il brigantaggio e l'opera dell'esercito italiano dal 1860 al 1870*, Forni, Bologna 2010 (1920); cfr. Franco MOLFESE, *Storia del brigantaggio dopo l'Unità*, Feltrinelli, Milano 1964; cfr. Carmine PINTO, *La guerra per il Mezzogiorno. Italiani, borbonici e briganti 1860-1870*, Laterza, Roma - Bari 2019.

¹²⁷ Ad es., cfr. Robert P. GEORGE, *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, a cura di Andrea Simoncini, con un saggio di Francesco Viola, Lindau, Torino 2011, p. 141s.; cfr. Nicola MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 2011 (1993), p. 138, 159; cfr. Gerardo MORELLI, *Il diritto naturale nelle costituzioni moderne. Dalla 'dottrina pura del diritto' al 'sistema dell'ordinamento democratico positivo'*, Vita e Pensiero, Milano 1974, p. 334s.; cfr. Manlio PAGANELLA, *La dottrina sociale della Chiesa e il diritto naturale*, Ares, Milano 2009, p. 27-28.

¹²⁸ Cfr. Mario D'ADDIO, *Il tirannicidio*, in Luigi FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Volume III. Umanesimo e Rinascimento*, UTET, Torino 1987, p. 511-610.

¹²⁹ Cfr. Roberto de MATTEI, *La sovranità necessaria. Riflessioni sulla crisi dello Stato moderno*, Il Minotauro, Roma 2001, p. 59-63.

applicazione del naturale diritto alla resistenza nei confronti di una tirannia, inclusa l'insurrezione armata quale variante della legittima difesa¹³⁰.

L'opposizione armata post-unitaria si inserisce in una riconoscibile serie di avvenimenti in controtendenza rispetto al processo di assolutizzazione statale¹³¹: la ribellione degli abitanti delle Colonie americane del 1776¹³², la reazione della Vandea e di altre province francesi nel 1793¹³³, le Insorgenze anti-giacobine e anti-napoleoniche scoppiate in ogni angolo del Vecchio Continente sin dal 1792¹³⁴, la *Cristiada* dei contadini messicani (1926-1929)¹³⁵, la *Cruzada* del popolo spagnolo contro il terrore comunista (1936-1939)¹³⁶. Ciascuna di queste vicende testimonia come per il cristiano sussista il dovere di opporsi all'ingiustizia¹³⁷ e come la forza non sia solo legittima ma moralmente imperativa quando l'ingiustizia assume forme incontenibilmente violente. La dottrina cristiana sulla "guerra giusta"¹³⁸ altro non è che l'applicazione allargata dell'innegabile principio di legittima difesa.

¹³⁰ Cfr. Juan de MARIANA, *Il re e la sua educazione*, a cura di Natascia Villani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996 (*De Rege et Regis Institutiones*, 1599).

¹³¹ Cfr. Giovanni CANTONI, *L'Insorgenza come categoria storico-politica*, in «Cristianità», anno 34 (2006), n. 337-338 (settembre - dicembre), p. 15-28.

¹³² Ad es., cfr. Marco RESPINTI, *Stati Uniti d'America, 1776: il nuovo mondo antico*, Tralerighe, Lucca 2026; cfr. Beniamino DI MARTINO, *La contro-rivoluzione del 1776 L'America "generata nella libertà"*, Amazon KDP, Torino 2028; cfr. Beniamino DI MARTINO, *L'indipendenza americana del 1776. Rivoluzione o contro-rivoluzione?*, Amazon KDP, Torino 2028.

¹³³ Ad es., cfr. Reynald SECHER, *Il genocidio vandeano*, prefazione di Jean Meyer, presentazione di Pierre Chaunu, Effedieffe, Milano 1991 (*Le génocide franco-français: la Vendée - Vengé*, 1986); cfr. Marco RESPINTI, *Il genocidio vandeano: buona e cattiva divulgazione Dalla ricerca storica alla divulgazione*, in «Cristianità», anno 24 (1996), n. 250-251 (febbraio - marzo), p. 13-16.

¹³⁴ Ad es., cfr. Massimo VIGLIONE, *Le insorgenze. Rivoluzione & controrivoluzione in Italia 1792-1815*, Ares, Milano 1999; cfr. Mario Francesco AGNOLI, *1799 La grande insorgenza. Lazzeri e Sanfedisti contro l'oppressione giacobina*, Controcorrente Edizioni, Napoli 1999; cfr. Roberto SARZI, *Andreas Hofer a Mantova in catene*, Editoriale Sometti, Mantova 2006 (1999).

¹³⁵ Ad es., cfr. Mario Arturo IANNACCONE, *Cristiada. L'epopea dei Cristeros in Messico*, Lindau, Torino 2013; cfr. Alberto LEONI, *Dio, Patria e Libertà. L'epopea dei Cristeros*, Edizioni Art, Novara 2010.

¹³⁶ Ad es., cfr. Benigno Roberto MAURIELLO, *La guerra civile spagnola*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2007; cfr. Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Buio sull'altare. 1931-1939: la persecuzione della Chiesa in Spagna*, prefazione di Giorgio Rumi, Città Nuova, Roma 1999 (*La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, 1990).

¹³⁷ Secondo papa Giovanni Paolo II (1978-2005): «ci sono casi in cui la lotta armata è un realtà inevitabile a cui in circostanze tragiche non possono sottrarsi neanche i cristiani». GIOVANNI PAOLO II, Discorso durante la celebrazione dei Vespri d'Europa nella Heldenplatz (piazza degli Eroi) a Vienna di sabato 10.9.1983, n. 4, nel corso della visita pastorale in Austria, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Volume VI/2. 1983*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, p. 441.

¹³⁸ Ad es., cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 2309s.; cfr. José Miguel IBANEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla "Rerum novarum" alla "Sollicitudo rei socialis"*, Ares, Milano 1989, p. 236-239 (*Doctrina social de la Iglesia*, 1987).

Il cosiddetto “Brigantaggio” dovrebbe pertanto essere ricondotto tra i maggiori episodi di resistenza alla rivoluzione¹³⁹. A dare consistenza a tale tesi concorre anche una prova indiretta: come ogni altro momento contro-rivoluzionario, il fatto stesso che la ribellione delle popolazioni sia stata bollata con un marchio disonorevole mostra l'applicazione dello schema ideologico della *damnatio memoriae* e della leggenda nera tesa a infangare gli oppositori con uno stigma permanente: l'etichetta “Brigantaggio”¹⁴⁰. L'intera epopea andrebbe definita come “Insorgenza anti-unitaria” per esprimere la sua natura contro-rivoluzionaria¹⁴¹.

C'è un aspetto che la descrizione “ufficiale” dell'unificazione non ha potuto nascondere: se furono necessari anni di repressione e l'impiego della quasi totalità dell'esercito regio, significa che l'Unità nazionale fu tutt'altro che “plebiscitaria”. Lo stesso d'Azeglio candidamente confessava a un amico, a pochi mesi dalla proclamazione: «a Napoli noi abbiamo cacciato il sovrano per stabilire un governo fondato sul consenso universale. Ma ci vogliono sessanta battaglioni per contenere il regno; ed è notorio che niuno vuol saperne di noi»¹⁴².

Come sul finire del XVIII secolo l'unica vera partecipazione popolare generalizzata fu quella che si compì non per acclamare la Rivoluzione ma per frenarne le armate, non dissimilmente nel Risorgimento italiano l'unico vero movimento di massa fu quello che si realizzò non intorno ai programmi di rigenerazione ma

¹³⁹ Cfr. Francesco PAPPALARDO, *Il brigantaggio postunitario. Il Mezzogiorno fra resistenza e reazione*, D'Ettoris Editori, Crotone 2014; cfr. Francesco PAPPALARDO, *Il brigantaggio*, in «Cristianità», anno 21 (1993), n. 223 (novembre), p. 15-22.

¹⁴⁰ Un testimone d'eccezione, Patrick Keyes O'Clery (1849-1913), così narrava nelle sue memorie: «per tutta la durata del conflitto i Piemontesi cercarono di celarne il vero carattere, definendo i sostenitori dei Borboni [Borbone, *n.d.r.*] o i reazionari come “briganti”. Lo stesso nome era stato dato dai francesi agli insorti vandeani del 1793 e ai guerriglieri spagnoli. [...] Nella stessa Napoli, durante la repubblica francese sotto Murat, c'erano state insurrezioni definite “brigantaggio”, ma che erano state meramente politiche. Il tentativo di attirare l'odio sugli insorti napoletani del 1860-1864 definendoli briganti, e confondendo i loro capi con banditi dediti al saccheggio, era quindi un vecchio espediente e inganò solo coloro che volevano essere ingannati. “Potete chiamarli briganti”, disse il deputato liberale Ferrari [Giuseppe Ferrari (1811-1876), deputato della Sinistra, *n.d.r.*], intervenendo al Parlamento di Torino nel novembre 1862, “ma combattono sotto la loro bandiera nazionale; potete chiamarli briganti, ma i padri di questi briganti hanno riportato per due volte i Borboni sul trono di Napoli [...]. Che cos'è in definitiva il brigantaggio?”, chiese. “E possibile, come il governo vuol far credere, che 1.500 uomini comandati da due o tre vagabondi possano tener testa a un intero regno, sorretto da un esercito di 120.000 regolari? Perché questi 1.500 devono essere semidei, eroi! Ho visto una città di 5.000 abitanti completamente distrutta. Da chi? Non dai briganti?”. Patrick Keyes O'CLERY, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità nazionale*, presentazione di Alberto Leoni, Ares, Milano 2000, p. 508 (*The History of the Italian Revolution*, 1875, 1892).

¹⁴¹ Cfr. Francesco PAPPALARDO, *Dal banditismo al brigantaggio. La resistenza allo Stato moderno nel Mezzogiorno d'Italia*, D'Ettoris Editori, Crotone 2014.

¹⁴² Lettera dell'8 agosto del 1861 a Carlo Matteucci. Massimo d'AZEGLIO, *Scritti e discorsi politici. Vol. III. 1853-1865*, La Nuova Italia, Firenze 1938, p. 399-400.

a sostegno e a difesa degli ordinamenti storici e naturali¹⁴³. Le Insorgenze anti-giacobine e anti-napoleoniche e le Insorgenze anti-unitarie sono state le grandi mobilitazioni popolari che la Penisola ha conosciuto: autentiche dimostrazioni della profonda identità di un popolo che nel rigetto dell'utopia e nella difesa della propria genuina realtà ha dato prova di una dignità e di un coraggio che sconfinanano nell'eroismo.

b. Dalla repressione all'emigrazione

Il “Risorgimento”, venendo compiuto all'insegna del centralismo istituzionale e del primato dello Stato sulla società, va considerato l'inizio e non certo la conclusione dei grandi problemi della Penisola. La frattura tra “paese reale” e “paese legale” rappresentò sin da subito non una questione formale, ma qualcosa di drammatico, qualcosa destinato a prolungarsi a lungo. La sanguinosa guerra di resistenza fu il più evidente ma non l'unico tra i gravi eventi che scaturirono dall'unificazione: non può non essere ricordata l'emigrazione a cui furono costretti milioni di italiani, spesso provenienti da terre fertili e da sempre rigogliose¹⁴⁴.

Come spiegare l'abbandono della propria terra da parte di milioni di persone proprio a partire dal momento in cui l'Italia “risorgeva” e tagliava il traguardo della raggiunta unità nazionale? L'emigrazione di massa è una plateale sconfessione del mito risorgimentale e un durissimo atto di accusa ai motivi che sono alla base dell'unificazione politica. Risorgimento nazionale ed emigrazione di massa sono inseparabilmente congiunti in un rapporto diretto di causa ed effetto.

Con l'emigrazione si realizzò la più smaccata sconfessione dei plebisciti del 1861 e a quel voto fittizio si contrappose il “voto con i piedi”, manifestato non attraverso una scheda elettorale ma con i piedi – andando via, andando altrove, lasciando la propria terra resa inospitale agli stessi nativi. L'emigrazione illustra uno dei modi con cui il popolo si difese dalle conseguenze dell'Unità nazionale, uno dei modi per esercitare – non senza pena – il proprio diritto di resistenza.

c. Questione Meridionale o Questione Risorgimentale?

Non è fuori luogo insistere sul fatto che – sia per la ribellione armata sia per il triste fenomeno dell'abbandono della propria terra – fu la parte più povera della popolazione a patire più duramente le conseguenze dell'unificazione nazionale.

¹⁴³ Cfr. Francesco PAPPALARDO - Oscar SANGUINETTI, *Insorgenti e sanfedisti: dalla parte del popolo. Storia e ragioni delle Insorgenze anti-napoleoniche in Italia*, Tekna, Potenza 2000.

¹⁴⁴ Ad es., cfr. Goffredo ACAMPORA, *La grande emigrazione 1880-1915*, Nicola Longobardi Editore, Castellammare di Stabia (Napoli) 2004; cfr. Piero BEVILACQUA - Andreina DE CLEMENTI - Emilio FRANZINA (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, Donzelli, Roma 2017, 2 voll.

«Finita la violenza delle armi, sopraggiunse quella della fame. Nacque la “Questione meridionale”»¹⁴⁵. La nuova “Questione” aggiungeva nuova dose di ideologia: anziché interrogarsi sulle cause stataliste dell’impoverimento sopraggiunto, ci si preoccupò di incrementare l’intervento politico. Come capiterà sempre più in seguito, lo Stato si propose di sanare la miseria che esso stesso aveva causato. Nel classico schema costruttivistico, come la presunta oppressione aveva legittimato l’unificazione, così la “scoperta” dell’arretratezza giustificava il ruolo dirigista dello Stato.

Un’investigazione che voglia andare al di là dei luoghi comuni rivela alcune stupefacenti sorprese: se vi era divario tra il Nord piemontese e il Sud borbonico, tale disparità si presentava a tutto vantaggio del Meridione. Il Regno delle Due Sicilie poteva vantare una lunga serie di primati economici e industriali, sociali e culturali, sanitari e scientifici, monetari e amministrativi¹⁴⁶. Il divario si creò a causa dell’unificazione e crebbe a causa dell’interventismo statale: l’impoverimento è, infatti, sempre conseguenza dell’azione dello Stato¹⁴⁷.

Lo Stato italiano non è, tuttavia, l’unico colpevole nei confronti delle popolazioni del Mezzogiorno: esso si inserisce in un processo ben precedente. Per darne un quadro bisognerebbe appaiare due intoccabili miti della storiografia: Federico II di Svevia e il Risorgimento. Due miti che andrebbero innanzitutto riconosciuti come campioni di quel centralismo politico e di quell’assolutismo statale che hanno fatto la sventura dei popoli meridionali. La vera “Questione Meridionale” radicalizzata nel 1861 ha le sue radici nella prima metà del XIII secolo, quando le Costituzioni di Melfi (1231) impressero un carattere assolutista alla corona federiciana con effetti nocivi duraturi sulla società meridionale. Il Nord frammentato in entità comunali ebbe ben altra possibilità di sviluppo grazie alla libertà che il pluralismo istituzionale garantiva – una libertà che i Comuni

¹⁴⁵ Massimo VIGLIONE, 1861. *Le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra civile*, Ares, Milano 2011, p. 278.

¹⁴⁶ Cfr. *Storia di Napoli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1976, voll. 4; cfr. Gennaro DE CRESCENZO, *Le industrie del Regno di Napoli*, Grimaldi & C. Editori, Napoli 2002; cfr. Giacinto de’ SIVO, *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861*, Edizioni Trabant, Brindisi 2009 (1862-1867), 2 voll.; cfr. Gigi DI FIORE, *La nazione napoletana. Controstorie borboniche e identità suddista*, UTET, Torino 2024; cfr. Eugenio DI RIENZO, *Il Regno delle Due Sicilie e le Potenze europee 1830-1861*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012; cfr. Pier Giusto JAEGER, *Francesco II di Borbone. L’ultimo re di Napoli*, Mondadori, Milano 2000; cfr. Ulderico NISTICÒ, *Epitome di storia politica del Regno delle Due Sicilie dall’8 dicembre 1816 al 13 febbraio 1861, e ancora*, Città del Sole Edizioni, Napoli 2017; cfr. Gustavo RINALDI, *Il Regno delle Due Sicilie. Tutta la verità*, Controcorrente Edizioni, Napoli 2001; cfr. Tommaso ROMANO, *Dal Regno delle Due Sicilie al declino del Sud*, Thule, Palermo 2010; cfr. Filippo RUSSO, *Ferdinando II di Borbone. Il grande re*, Fede & Cultura, Verona 2011; cfr. Michele TOPA, *Così finirono i Borbone di Napoli. Splendori e decadenza di un’antica dinastia*, Fiorentino, Napoli 1990; cfr. Michele VOCINO, *Primati del Regno di Napoli*, Mele editore, Napoli 1959.

¹⁴⁷ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Man, Economy, and State. A Treatise on Economic Principles* (1962) with *Power and Market. Government and the Economy* (1970), Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2009; cfr. Anthony de JASAY, *Lo Stato*, appendici di Gustavo Cevolani e Alessandro Vitale, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017 (*The State*, 1985).

seppero difendere con le armi a Legnano (1176) contro le imposizioni imperiali e centraliste.

Statalismo e laicismo

A nessuno sfugge l'indole anti-cristiana che il processo di unificazione politica manifestò precocemente e costantemente ripropose. Non pochi studiosi, in tale caratteristica hanno visto il tratto più peculiare del Risorgimento italiano¹⁴⁸. Dal fronte risorgimentale – spesso egemonizzato dal radicalismo massonico – non si faceva mistero di considerare il Papato e la fede cattolica come il grande ostacolo da rimuovere mentre da parte cattolica si manifestava la consapevolezza di un'aggressione il cui scopo era la persecuzione della Chiesa e lo sradicamento del cristianesimo. L'anticlericalismo non solo appariva come il volto della *rivoluzione* emancipatrice, ma si compiaceva di esserlo¹⁴⁹, mentre il cattolicesimo dovette cingersi nella difesa propria della *reazione*¹⁵⁰.

Dire che non c'è rivoluzione che non comporti avversione alla fede cristiana significa riproporre un dato evidente¹⁵¹. Un'accesa ostilità verso il cattolicesimo non era d'altronde una peculiarità italiana. Accanto al Risorgimento italiano almeno altri due rilevanti avvenimenti politici misero a dura prova i cattolici¹⁵²: il cosiddetto *Kulturkampf* tedesco (1871-1875), con cui soprattutto per impulso del cancelliere Bismarck il governo imperiale tentò di sottomettere la Chiesa cattolica, e il radicalismo anticlericale francese della III Repubblica, che portò alla rottura delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede.

¹⁴⁸ Così, ad es.: Angela PELLICCIARI, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*, invito alla lettura di Luigi Negri, Ares, Milano 2011; Angela PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere. Liberali & massoni contro la Chiesa*, prefazione di Rocco Buttiglione, postfazione di Franco Cardini, Ares, Milano 1998; Gabriele PEPE - Mario THEMELLY (a cura di), *L'anticlericalismo nel Risorgimento (1830-1870). Antologia*, Lacaita Editore, Manduria (Taranto) 1966; Massimo VIGLIONE, *"Libera Chiesa in libero Stato"? Il Risorgimento e i cattolici: uno scontro epocale*, Città Nuova, Roma 2005.

¹⁴⁹ Ad es., cfr. Carlo Antonio AVENATI, *La rivoluzione italiana da Vittorio Alfieri a Mussolini*, Paravia Torino 1934.

¹⁵⁰ Contrariamente all'uso che se ne fa nella manualistica, la posizione della "reazione" ha una grande dignità perché indica e rappresenta il programma politico proprio di chi non si piega passivamente alla distruzione sociale operata dalla rivoluzione. Ad es., cfr. Roberto de MATTEI, *Pio IX e la Rivoluzione italiana*, Cantagalli, Siena 2012; cfr. Riccardo PEDRIZZI, *Rivoluzione e dintorni*, introduzione di Massimo Viglione, Editoriale Pantheon, Roma 2003, p. 21.

¹⁵¹ Ad es., cfr. *Sia che viviate, sia che moriate. Martiri e totalitarismi moderni*, catalogo della mostra al Meeting di Rimini 2001, Itaca Tools, Castel Bolognese (Ravenna) 2001; cfr. Romano SCALFI, *I Testimoni dell'Agnello. Martiri per la fede in URSS*, La Casa di Matrona, Milano 2000; cfr. Antonio SOCCI, *I nuovi perseguitati. Indagine sulla intolleranza anticristiana nel nuovo secolo del martirio*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2002.

¹⁵² Cfr. Sidney Z. EHLE, *Breve storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1961, p. 102, 105-111 (*Twenty Centuries of Church and State*, 1957); cfr. Karl BIHLMEYER - Hermann TUECHLE, *Storia della Chiesa*, edizione italiana a cura di Igino Rogger, Morcelliana, Brescia 1959, vol. 4, p. 215-258 (*Kirchengeschichte*, 1952).

Non occorre un'osservazione particolarmente attenta per notare la connessione tra statalismo e laicismo, tra crescita dello Stato e aggressione alla fede religiosa. Come considerare lo Stato se non quale sostituzione del Dio eterno con un Dio mortale (la definizione è di Hobbes), del Dio trascendente con una divinità immanente? La fede cristiana postula una demitizzazione della politica in nome dell'Incarnazione dell'eterno; lo Stato ribalta questa verità nel suo contrario, sacralizzando l'autorità e assolutizzando il temporale.

Per cogliere l'essenza del Risorgimento occorre comprendere la natura dello Stato totale, tendenzialmente onnipotente. Percependo il carattere intrinsecamente totalitario dello Stato – lo “Stato etico” che tutto ingloba – emerge l'intima opposizione tra Risorgimento e cristianesimo. L'incompatibilità tra cristianesimo e Risorgimento altro non è che il logico risvolto dell'incompatibilità tra fede cristiana e Stato onnipotente¹⁵³.

È questo il motivo per cui i cristiani sono i primi a sperimentare gli effetti della pretesa onnipotenza dell'autorità politica. In Italia, tale inesorabile inimicizia portò i cattolici ad auto-escludersi dalle competizioni elettorali¹⁵⁴. La distanza con lo Stato italiano iniziò, poi, ad attenuarsi nel primo decennio del nuovo secolo e, infine, si dissolse con la Prima Guerra Mondiale (significativamente fu il veleno nazionalista e il delirio bellico a ricomporre in modo innaturale e cruento una frattura naturale e spontanea¹⁵⁵) per scomparire del tutto con il Concordato. Purtroppo i cattolici, sui quali era gravata la ricorrente accusa di insufficiente patriottismo¹⁵⁶, dimenticarono rapidamente cosa aveva significato la resistenza allo Stato onnipotente – un merito reale e perenne dinanzi alla storia –, dimostrandosi desiderosi di cancellare la “biasimevole reputazione” propria di chi mancava di “senso dello Stato”¹⁵⁷.

Conclusione

Il Risorgimento trova la sua cifra nella costruzione di un'entità politica pervasiva ed espropriatrice e, come tale, non rappresenta che una fase – la fase italiana – del processo di statalizzazione dell'individuo, con conseguente dissoluzione

¹⁵³ Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano. Perché il Cristianesimo può salvarci dallo Stato onnipotente*, con un saggio introduttivo di James Redford, Tramedoro, Bologna 2021.

¹⁵⁴ Cfr. Alfredo CANAVERO, *Elezioni*, in TRANIELLO - Giorgio CAMPANINI (diretto da), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1981, vol. I/2, p. 285-295; cfr. Gabriele DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Laterza, Roma - Bari 1988, p. 45-53.

¹⁵⁵ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 117-119; cfr. anche p. 100-101, 135-136, 144, 173-175, 191.

¹⁵⁶ Cfr. Marco INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia? L'Opera dei Congressi (1874-1904)*, prefazione di Rino Cammilleri, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2002.

¹⁵⁷ Cfr. *Ai cattolici manca il senso dello Stato?* (editoriale), in «La Civiltà Cattolica», anno 138 (1987), vol. IV, p. 209-220 (quad. n. 3297 del 7.11.1987).

della connaturata libertà personale. Lo Stato risorgimentale va riconosciuto innanzitutto nella sua identità illiberale e rivoluzionaria: non un progresso verso la libertà, ma di questa la sistematica negazione in nome della Nazione.

Il Risorgimento, assunto come paradigma fondativo della modernità italiana, è stato in realtà la versione italiana della Rivoluzione Francese: un evento ideologico, rivoluzionario e anti-popolare che ha costruito uno Stato contro la società, ha dissolto l'italicità reale in nome di un'italianità artificiale, ha aperto la strada alla Grande Guerra e al fascismo, e ha scaricato sui ceti più deboli – emigranti, contadini, popolazioni insorte – il costo umano di un progetto di ingegneria sociale imposto dall'alto.

La celeberrima sentenza di d'Azeglio – «fatta l'Italia bisogna fare gli italiani» – rimane il documento più rivelativo e più impietoso di questa verità: non una visione, ma un programma; non una speranza, ma un'ingiunzione. Un programma che, nelle sue premesse ideologiche e nei suoi esiti storici, si rivela come la principale radice della frattura – mai del tutto sanata – tra lo Stato italiano e i popoli che esso pretendeva di rappresentare.

GIOVANNI FORMICOLA*

Qualche nota sull'Intelligenza Artificiale

Alla maniera dei nostri valorosi medievali, mi piace premettere una rapida *explicatio terminorum*, anche se può sembrare pedante e risultare superfluo.

1. Intelligenza: *intus legere*, cioè, oltre il sapere, penetrare realtà e pensieri, cioè capire, e non sempre le due cose coincidono. Intelligenza è dunque capire, andare oltre la mera nozione, oltre l'apparenza sensibile. Non a caso la sua funzione, l'intelletto, è uno dei doni dello Spirito Santo.

2. Artificiale: *artificium*, fatto con arte, in contrapposizione a naturale, cioè meccanico ed eterodiretto, privo di libertà e vita propria. Quindi, mero accumulo di dati e informazioni immessi dall'artefice. Non può esserci perciò intelligenza, ma solo programmazione di conclusioni secondo gli algoritmi ideologicamente condizionati dal "padrone". Naturalmente (il paradosso dell'artificio) è assai utile per calcoli, misurazioni, soluzione di problemi tecnici.

3. Così identificati i termini, la loro associazione è un ulteriore passo nella direzione del non capire, che è precisamente la condizione dell'uomo moderno, che si è chiuso al Cielo, separandolo (*rectius*, esiliandolo) dalla terra, e quindi non è più capace di cogliere l'essenziale oltre il dato sensibile, oltre l'apparenza, oltre l'utilità pratico-tecnica, il che, questo "oltre", è appunto "capire", che altro non è se non essere *capax Dei*. E non è più capace perché non lo vuole, e non lo vuole perché la voce dell'essere lo impegna troppo, ed allora meglio limitarsi a calcolare, inventarsi sistemi e darsi strumenti sempre più sofisticati, che ascoltarla.

4. Lo possiamo dire con le parole del grande pensatore e politologo statunitense Russell Amos Kirk (1915-1994), un conservatore culturale, secondo le categorie nordamericane, in realtà di fatto un contro-rivoluzionario secondo altre categorie. Un uomo che, davanti alle rovine spirituali, morali, culturali, sociali, politiche, economiche causate dal plurisecolare processo della Rivoluzione anticristiana, si diede la missione, nella battaglia delle idee, di contribuire ad una

* Avvocato penalista e animatore comunità Opzione Benedetto.

rettifica dello stato di cose, che si muovesse nel senso diametralmente opposto a quello rivoluzionario. Cioè, si propose, e vi dedicò la sua vita, il contrario della Rivoluzione. Le sue parole, scritte ben prima che se ne parlasse, si adattano perfettamente alla questione dell'Intelligenza Artificiale (IA), basta sostituirla a computer. *“Senza dubbio la prevalenza del computer potrà darci diversi benefici materiali. Fino ad ora, tuttavia [...] il computer e la sua Società Informatizzata rappresentano un danno. I computer sembrano essere concepiti per indebolire la ragione individuale e rendere molti di noi dipendenti da un'élite di programmatori di computer; essi possono trasformarsi in potenti nemici della forma mentis filosofica”* (*Cultivare i desolati territori del sistema educativo*, in Idem, *La prudenza come criterio politico*, trad. it. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002 [1993], p. 197). Insomma, dell'ordinaria e giusta sequenza che dall'informazione passa per la conoscenza e giunge alla saggezza (intelligenza del senso), l'IA non può andare oltre il primo passo.

5. Purtroppo, godrà di un enorme prestigio, come tutto ciò che dilata le possibilità del fare in un mondo che sceglie da tempo il “come” e trascura, anzi ignora, il “perché” (Victor Frankl). E poiché il “come” è verificabile nel risultato pratico, esso diventa l'unico criterio dell'*agere*. Quindi, ciò che – sempre di più, in modo sempre più smisurato – è tecnicamente possibile, non è solo lecito, ma persino doveroso. Si pensi alle applicazioni eugenetiche e eutanasiche che decidono della procreazione artificiale (ritornano dominio e potere dell'artefice contro la natura e il suo ordine), dell'aborto, del fine vita.

6. Allora, al di là del banale e un po' patetico discorso di papa Francesco ai potenti della terra (giugno 2024: “bisogna usare l'IA per il bene e non per il male”, senza preoccuparsi di designare l'uno e l'altro – per esempio menzionando il criterio della legge naturale iscritta da Dio nel cuore d'ogni uomo -, mancanza che consentirebbe a qualunque SS d'essere in fondo convinto di agire per il bene dell'umanità sterminando gli ebrei), l'IA è l'ennesima manifestazione di progressione della *ubris* umana, essenza e motore della malefica Rivoluzione gnostica.

7. Il declino, per non dire l'annichilimento, antropologico di cui siamo testimoni, verrà dalla IA accelerato in modo esponenziale. E a viste umane non vi sono speranze – al di là appunto d'un sempre possibile, ma imprevedibile, *tombolazo* da parte della Provvidenza -, se non dopo e solo dopo le ulteriori e sempre più profonde catastrofi morali e sociali che inevitabilmente causerà. Quando, forse, gli uomini sapranno decidere loro, in forza di un intelletto e di una sapienza che l'IA non potrà mai avere, e quindi dare.

ROBERT A. SIRICO*

Intelligenza artificiale, dignità umana e società libera**

Nel corso di tutta la giornata abbiamo affrontato una delle domande fondamentali della nostra epoca: come accogliere una tecnologia di potenza quasi inimmaginabile senza rinunciare a ciò che ci rende più autenticamente umani? Lo abbiamo fatto questa mattina in un colloquio socratico privato, su invito, con venti studiosi, e ora in questa conferenza pubblica.

Abbiamo iniziato nominando una tensione che ha attraversato ogni sessione, a volte espressa a volte implicita: la tensione tra quelli che potremmo chiamare gli estremi trogloditico e tecnologico. Da una parte ci sono coloro che temono la macchina così profondamente da essere tentati di ritirarsi, di demonizzare il progresso, di trincerarsi attorno a un passato romanticizzato. dall'altra ci sono coloro che corrono in avanti in fervore evangelico, convinti che ogni problema, spirituale oltre che materiale, si risolva con maggiore potenza di calcolo e dataset più grandi. Entrambi gli estremi sono comodi, a modo loro. Entrambi ci dispensano dal pensiero difficile. Uno dice: “distruggiamo le macchine”. L'altro dice: “dissolviamoci nelle macchine”. Nessuno dei due è degno della vocazione umana.

La tradizione cristiana ha sempre risposto sia al troglodita che alla transumanista, sia all'iper-spirituale che dal materialista, con il grande “e” dell'Incarnazione. Corpo ed anima. Fede e ragione. Contemplazione e azione. Natura e grazia. Gerusalemme e Atene. Dio e uomo. Nel nostro tempo questo significa: sì alle possibilità straordinarie dell'intelligenza artificiale e sì a un'antropologia immutabile che dichiara la persona umana insostituibile, infinitamente dignitosa, ordinata a un fine trascendente e dotata di una dignità inesauribile che nessuno algoritmo può simulare.

* Padre Robert A. Sirico, fondatore e ex-presidente dell'Acton Institute (Grand Rapids, Michigan).

** Il 4 dicembre 2025, l'Acton Institute ha organizzato a Roma un convegno su “Intelligenza artificiale, dignità umana e società libera”. Padre Sirico ha svolto l'intervento conclusivo che qui riportiamo, in traduzione italiana, come contributo alla riflessione dopo la promulgazione dell'enciclica *Magnifica hmanitas* (15 maggio 2026).

Questo “e” non è sentimentale. È esigente. Ci richiede di pensare con chiarezza a ciò che l’intelligenza artificiale farà, economicamente e socialmente, a milioni di nostri fratelli e sorelle.

Il dislocamento economico sta arrivando. Parliamoci chiaro. Così come il telaio, il motore a vapore, la catena di montaggio e il microprocessore hanno distrutto certi tipi di lavoro pur creandone altri, così farà l’intelligenza artificiale avanzata. Autisti di camion, para-legali, radiologi, traduttori, contabili: molti vedranno i loro mezzi di sostentamento stravolti. Alcuni lavori scompariranno del tutto; altri nasceranno che ancora non sappiamo nominare. Questo non è un tradimento dell’economia di mercato. È l’economia di mercato. La distruzione creatrice non è un effetto collaterale sfortunato della libertà; e il cuore pulsante. Capitale e lavoro vengono riallocati verso usi più elevati, il tenore di vita sale e anche gli ultimi tra noi ottengono accesso a beni e servizi un tempo riservati ai re.

Ma – e qui entra in modo decisivo la norma morale – un’economia libera non è un’economia moralmente indifferente. I dislocamenti devono essere riconosciuti con onestà e mitigati con la solidarietà. Abbiamo bisogno di reti di sicurezza che non diventino amache, di programmi di riqualificazione che funzionino davvero, gli aiuti da salario e alla mobilità, e soprattutto di una cultura che continui a dire: ogni essere umano, sia che il suo lavoro sia attualmente valorizzato dal mercato o no, possiede una dignità letteralmente infinita. La persona del programmatore disoccupato e dell’agricoltore in pensione non sono obsolete. Rimangono icone del Dio vivente.

Questo porta al cuore della questione: l’antropologia. Tutto dipende dal comprendere correttamente la persona umana.

Se crediamo che l’uomo sia soltanto un fascio di neuroni, un particolare complicato arrangiamento di atomi il cui *telos* è il piacere e la sopravvivenza, allora l’intelligenza artificiale ci supererà inevitabilmente e, superandoci, ci dominerà. Se il meglio che possiamo dire di noi stessi è che siamo versioni lente e “umide” di ciò che le macchine faranno presto meglio, allora il futuro non è aumento, ma sostituzione.

Ma se confessiamo, con il salmista e con due millenni di riflessione, che l’uomo è *capax Dei*, capace di Dio, che ogni persona umana porta in sé un orizzonte infinito e non siamo solo macchine biologiche, ma spiriti incarnati in pellegrinaggio destinati alla comunione con l’Assoluto, allora l’intelligenza artificiale si trasforma da minaccia in serva. Una serva potente, sì. Una serva pericolosa se usata male. Ma pur sempre una serva.

La domanda decisiva in ogni scelta di progettazione, in ogni regolamentazione, in ogni consiglio di amministrazione e in ogni aula è quindi questa: quest’uso dell’intelligenza artificiale amplia o restringe lo spazio di un’autentica

fioritura umana? Rispetta la trascendenza scritta su ogni volto umano oppure tratta le persone come nodi di una rete, come punti dati, come consumatori e produttori prevedibili?

Solo una civiltà che sa ancora che cosa sia un essere umano può rispondere correttamente a questa domanda. Solo una civiltà che crede ancora nell'anima può tenere le macchine al loro posto.

Amici, la posta in gioco non potrebbe essere più alta. Non stiamo scegliendo tra progresso e dignità. Stiamo scegliendo se il progresso servirà la dignità o la divorerà. La Chiesa, e ogni persona di buona volontà, ha qui qualcosa di insostituibile da offrire: una visione dell'uomo che non è né troglodita né tecnocratica, una visione che dice sì al futuro senza dire addio all'eterno. Lasciamo questa conferenza con la determinazione di pronunciare quel "e" ad alta voce, chiaramente e senza scuse, nei laboratori e nei parlamenti, nelle *start-up* e nei seminari. Le macchine stanno arrivando. Che arrivino come serve di un'umanità che sa di essere amata da Dio. Grazie e che Dio vi benedica.

JAMES D. VANCE *

Intelligenza artificiale: le regole politiche uccidono lo sviluppo tecnologico **

Vorrei iniziare ringraziando il Presidente Macron per aver ospitato l'evento e, naturalmente, per la deliziosa cena di ieri sera. Durante la cena, il Presidente Macron mi ha guardato e mi ha chiesto se volessi prendere la parola, e io ho risposto: "Signor Presidente, sono qui per la buona compagnia e il vino offerto", ma oggi devo pur guadagnarmi lo stipendio.

E, naturalmente, desidero ringraziare il Primo Ministro Modi per essere qui e per aver co-organizzato il summit, e tutti voi per la vostra partecipazione.

E non sono qui stamattina per parlare della sicurezza dell'IA, che era il titolo della conferenza un paio di anni fa. Sono qui per parlare delle opportunità offerte dall'IA.

Quando raduni come questo si riuniscono per discutere di una tecnologia all'avanguardia, penso che spesso la nostra reazione sia quella di essere troppo consapevoli di noi stessi, troppo avversi al rischio. Ma non mi sono mai imbattuto in una svolta tecnologica che ci inviti così chiaramente a fare esattamente il contrario.

Ora, la nostra amministrazione – l'amministrazione Trump – crede che l'intelligenza artificiale avrà innumerevoli applicazioni rivoluzionarie nell'innovazione economica, nella creazione di posti di lavoro, nella sicurezza nazionale, nell'assistenza sanitaria, nella libertà di espressione e oltre. E limitare il suo sviluppo ora non solo favorirebbe ingiustamente gli attori già presenti nel settore, ma significherebbe paralizzare una delle tecnologie più promettenti che abbiamo visto da generazioni.

* Istruttore direttivo presso Biblioteca civica "Romolo Spezioli" di Fermo.

** A pochi giorni dal giuramento e dall'insediamento al governo degli USA, il Vice presidente, l'11 febbraio 2025, intervenendo all'[Artificial Intelligence Action Summit](#) organizzato dal governo francese e dal governo indiano a Parigi, tenne un importante intervento che qui riportiamo, per la prima volta in traduzione italiana, come contributo alla riflessione dopo la promulgazione dell'enciclica *Magnifica humanitas* (15 maggio 2026). Il titolo è redazionale. Il testo originale è sul sito web della Casa Bianca: [Remarks by the Vice President at the Artificial Intelligence Action Summit in Paris, France](#) (February 11, 2025)

Detto questo, vorrei sottolineare quattro punti principali.

Primo, questa amministrazione garantirà che la tecnologia americana in materia di intelligenza artificiale continui a essere il punto di riferimento a livello mondiale e che saremo il partner di riferimento per gli altri – Paesi stranieri e certamente imprese – che desiderano espandere il proprio utilizzo dell'IA.

Secondo, crediamo che un'eccessiva regolamentazione del settore dell'IA potrebbe soffocare un'industria trasformativa proprio nel momento in cui sta decollando, e faremo tutto il possibile per incoraggiare politiche di crescita in questo campo. E vorrei che questa prospettiva di deregolamentazione emergesse in molte delle discussioni di questa conferenza.

In terzo luogo, siamo fermamente convinti che l'IA debba rimanere libera da pregiudizi ideologici e che l'IA americana non debba essere strumentalizzata dalla censura autoritaria.

Infine, in quarto luogo, l'amministrazione Trump manterrà un percorso di crescita dell'IA favorevole ai lavoratori, affinché possa essere un potente strumento per la creazione di posti di lavoro negli Stati Uniti.

E apprezzo il punto sollevato dal Primo Ministro Modi. Credo fermamente che l'IA faciliterà e renderà le persone più produttive. Non sostituirà gli esseri umani. Non li sostituirà mai.

E penso che troppi leader del settore dell'IA, quando parlano di questa paura di sostituire i lavoratori, non colgano il punto. Crediamo che l'IA ci renderà più produttivi, più prosperi e più liberi.

Gli Stati Uniti d'America sono leader nell'IA e la nostra amministrazione intende mantenerli tali. Gli Stati Uniti possiedono tutti i componenti dell'intera architettura dell'IA, inclusi la progettazione avanzata di semiconduttori, gli algoritmi all'avanguardia e, naturalmente, le applicazioni rivoluzionarie.

La potenza di calcolo necessaria a questa infrastruttura è fondamentale per il progresso della tecnologia dell'IA. E per salvaguardare il vantaggio americano, l'amministrazione Trump garantirà che i sistemi di IA più potenti siano costruiti negli Stati Uniti con *chip* progettati e prodotti in America.

Ora, il fatto che siamo leader non significa che vogliamo o dobbiamo procedere da soli, ovviamente.

E vorrei essere categorico su questo punto: l'America vuole collaborare con tutti voi e vogliamo intraprendere la rivoluzione dell'IA con uno spirito di apertura e collaborazione.

Ma per creare questo tipo di fiducia, abbiamo bisogno di regimi normativi internazionali che favoriscano lo sviluppo della tecnologia dell'IA, anziché soffocarla. E abbiamo bisogno che i nostri amici europei, in particolare, guardino a questa nuova frontiera con ottimismo, non con timore.

Lo sviluppo dell'IA all'avanguardia negli Stati Uniti non è casuale. Preservando un contesto normativo aperto, abbiamo incoraggiato gli innovatori americani a sperimentare e a realizzare investimenti senza precedenti in ricerca e sviluppo. Dei circa 700 miliardi di dollari che si stima saranno spesi per l'intelligenza artificiale nel 2028, oltre la metà sarà probabilmente investita negli Stati Uniti d'America.

Questa amministrazione non intende certo soffocare le start-up e gli studenti di dottorato che stanno sviluppando alcune delle applicazioni più innovative dell'intelligenza artificiale. Al contrario, le nostre leggi garantiranno parità di condizioni a tutte le aziende tecnologiche, dalle grandi imprese alle piccole realtà, e a tutti gli altri sviluppatori.

Con il recente ordine esecutivo del Presidente sull'IA, stiamo elaborando un piano d'azione per l'IA che eviti un regime normativo eccessivamente prudente, garantendo al contempo che tutti gli americani possano beneficiare di questa tecnologia e del suo potenziale trasformativo.

Invitiamo i vostri Paesi a collaborare con noi e a seguire questo modello, se ritenuto opportuno per le vostre nazioni. Tuttavia, l'amministrazione Trump è preoccupata dalle notizie secondo cui alcuni governi stranieri starebbero valutando la possibilità di inasprire le restrizioni nei confronti delle aziende tecnologiche statunitensi con presenza internazionale. Ora, l'America non può e non vuole accettarlo, e pensiamo che sia un errore gravissimo non solo per gli Stati Uniti d'America, ma anche per i vostri Paesi.

Gli innovatori statunitensi di ogni dimensione sanno già cosa significa confrontarsi con onerose normative internazionali. Molte delle nostre aziende tecnologiche più produttive sono costrette a rispettare il Regolamento generale sulla protezione dei dati (GDPR) dell'UE e le imponenti normative che ha creato in materia di rimozione di contenuti e contrasto alla cosiddetta disinformazione. E, naturalmente, vogliamo garantire che Internet sia un luogo sicuro. Ma una cosa è impedire a un predatore di abusare di un bambino su Internet, un'altra è impedire a un adulto di accedere a un'opinione che il governo considera disinformazione. Nel frattempo, per le aziende più piccole, conformarsi al GDPR significa sostenere costi legali infiniti o rischiare multe salatissime.

Ora, per alcuni, il modo più semplice per evitare il dilemma è stato semplicemente bloccare gli utenti UE fin dall'inizio. È davvero questo il futuro che vogliamo, signore e signori? Credo che la risposta per tutti noi dovrebbe essere "no". Ora, non c'è questione che ci preoccupi più della regolamentazione quando si parla di energia. E, ripeto, ho apprezzato i commenti di molti partecipanti alla conferenza, perché riconoscono che non possiamo permettercelo: ci troviamo ora alla frontiera di un'industria dell'IA che ha fame di energia affidabile e semiconduttori di alta qualità. Eppure, troppi dei nostri amici stanno

deindustrializzando da un lato e, dall'altro, allontanando le proprie nazioni e le proprie reti elettriche da fonti di energia affidabili.

Il futuro dell'IA non si conquisterà con le preoccupazioni per la sicurezza. Si conquisterà costruendo: dalle centrali elettriche affidabili agli impianti di produzione in grado di realizzare i *chip* del futuro.

A livello personale, ciò che mi entusiasma di più dell'IA è che è radicata nell'economia reale e fisica. Il successo del settore non è solo una questione di persone intelligenti sedute davanti a uno schermo del computer a programmare. Dipende da coloro che lavorano con le mani, anche se la robotica trasformerà le nostre fabbriche. Certamente renderà i nostri operatori sanitari più efficaci nel trattamento delle malattie, ma dipenderà anche dai dati prodotti da questi operatori sanitari, da questi medici e infermieri.

Credo che ci aiuterà a creare e immagazzinare nuove forme di energia in futuro. Ma al momento, l'intelligenza artificiale non può decollare se il mondo non costruisce l'infrastruttura energetica necessaria a supportarla.

Ora, a mio avviso, l'innovazione tecnologica degli ultimi 20 anni ha spesso evocato immagini di persone brillanti che fissano schermi di computer, ingegnerizzando nel mondo dei *bit*, ma l'economia dell'IA dipenderà principalmente dal mondo degli atomi e lo trasformerà.

In questo momento, ci troviamo di fronte alla straordinaria prospettiva di una nuova rivoluzione industriale, paragonabile all'invenzione della macchina a vapore o dell'acciaio Bessemer. Ma non si realizzerà mai se un'eccessiva regolamentazione dissuaderà gli innovatori dall'assumersi i rischi necessari per progredire, né si verificherà se permetteremo all'IA di essere dominata da colossi che cercano di utilizzare la tecnologia per censurare o controllare i pensieri degli utenti.

E vorrei chiedervi, se vi fermate un attimo a riflettere: chi sta chiedendo con maggiore insistenza a noi – intendo i leader politici qui riuniti oggi – di adottare le normative più restrittive? Molto spesso si tratta di coloro che già godono di un vantaggio competitivo sul mercato. E quando un'azienda consolidata e di grande importanza si rivolge a noi chiedendoci normative sulla sicurezza, dovremmo chiederci se tali normative siano a beneficio della nostra gente o a beneficio dell'azienda stessa.

Ora, negli ultimi anni, abbiamo assistito a governi, aziende e organizzazioni non profit che hanno promosso, attraverso l'intelligenza artificiale, programmi sociali impopolari e, a mio avviso, addirittura anacronistici. Negli Stati Uniti, abbiamo avuto generatori di immagini basati sull'IA che cercavano di convincerci che George Washington fosse nero o che i soldati americani della Prima Guerra Mondiale fossero, in realtà, donne. Ora, ridiamo di tutto ciò, e, naturalmente, era ridicolo, ma dobbiamo ricordare le lezioni di quel momento assurdo. E ciò che

ne deduciamo è che l'amministrazione Trump garantirà che i sistemi di intelligenza artificiale sviluppati in America siano liberi da pregiudizi ideologici e non limitino mai il diritto dei nostri cittadini alla libertà di parola.

Possiamo fidarci del nostro popolo, della sua capacità di pensare, di assimilare informazioni, di sviluppare le proprie idee e di confrontarsi liberamente nel libero mercato delle idee.

Ora, abbiamo anche assistito a come avversari stranieri ostili abbiano utilizzato software di intelligenza artificiale come arma per riscrivere la storia, sorvegliare gli utenti e censurare la libertà di parola. Questo non è certo una novità. Come fanno con altre tecnologie, alcuni regimi autoritari hanno rubato e utilizzato l'intelligenza artificiale per rafforzare le proprie capacità militari, di intelligence e di sorveglianza; per acquisire dati stranieri; e per creare propaganda volta a minare la sicurezza nazionale di altre nazioni.

Voglio essere chiaro. Questa amministrazione bloccherà tali tentativi, punto e basta. Proteggeremo le tecnologie americane di intelligenza artificiale e dei *chip* dal furto e dall'uso improprio, collaboreremo con i nostri alleati e partner per rafforzare ed estendere queste protezioni e chiuderemo le vie d'accesso agli avversari che cercano di acquisire capacità di intelligenza artificiale che minacciano tutti i nostri cittadini.

E vorrei anche ricordare ai nostri amici internazionali qui presenti oggi che collaborare con tali regimi non ripaga mai a lungo termine. Dalle telecamere di sorveglianza alle apparecchiature 5G, conosciamo tutti la tecnologia a basso costo presente sul mercato, fortemente sovvenzionata ed esportata da regimi autoritari.

Ma come so, e credo che alcuni di noi in questa sala abbiano imparato per esperienza, collaborare con loro significa incatenare la propria nazione a un padrone autoritario che cerca di infiltrarsi, radicarsi e impadronirsi della propria infrastruttura informatica.

Se un accordo sembra troppo bello per essere vero, ricordate il vecchio adagio che abbiamo imparato nella Silicon Valley: se non paghi per il prodotto, sei tu il prodotto.

Infine, questa amministrazione desidera essere molto chiara su un ultimo punto. Metteremo sempre i lavoratori americani al centro della nostra politica sull'IA. Ci rifiutiamo di considerare l'IA come una tecnologia puramente dirompente che automatizzerà inevitabilmente la nostra forza lavoro. Crediamo e ci batteremo per politiche che garantiscano che l'IA renda i nostri lavoratori più produttivi e ci aspettiamo che ne traggano beneficio con salari più alti, migliori benefit e comunità più sicure e prospere.

Dal diritto alla medicina, alla produzione, le applicazioni più immediate dell'IA riguardano quasi tutte l'integrazione, non la sostituzione, del lavoro svolto dagli americani.

Ora, in combinazione con l'approccio di questa amministrazione che privilegia i lavoratori in materia di immigrazione, crediamo che una forza lavoro statunitense pronta a utilizzare l'IA al massimo delle sue potenzialità attirerà invece l'attenzione delle aziende che hanno delocalizzato alcune di queste mansioni.

Per raggiungere questo obiettivo, l'amministrazione si assicurerà che l'America abbia la forza lavoro più qualificata al mondo. Le nostre scuole insegneranno agli studenti come gestire, supervisionare e interagire con gli strumenti basati sull'intelligenza artificiale, man mano che questi diventeranno parte integrante della nostra vita quotidiana.

E poiché l'IA crea nuovi posti di lavoro e settori, il nostro governo, le imprese e le organizzazioni sindacali hanno l'obbligo di collaborare per dare potere ai lavoratori non solo degli Stati Uniti, ma di tutto il mondo. A tal fine, per tutte le principali decisioni politiche sull'IA provenienti dal governo federale, l'amministrazione Trump garantirà ai lavoratori americani un posto al tavolo delle trattative, e ne siamo molto orgogliosi.

Ora, vi ho rubato abbastanza tempo, quindi vorrei concludere con un breve aneddoto. Questo è un Paese meraviglioso, Presidente Macron, e so che ne è orgoglioso, e dovrebbe esserlo. Ieri, mentre visitavo Les Invalides con il Generale Gravett insieme ai miei tre figli, è stato così gentile da mostrarmi la spada appartenuta al più caro amico internazionale dell'America, vissuto durante la nostra rivoluzione, il Marchese de Lafayette.

Mi ha permesso di impugnare la spada, ma, naturalmente, prima mi ha fatto indossare i guanti bianchi, e questo mi ha fatto pensare a questo Paese, la Francia, e naturalmente al mio Paese e alla splendida civiltà che abbiamo costruito insieme con armi come quella sciabola: armi pericolose nelle mani sbagliate, ma strumenti incredibili di libertà e prosperità nelle mani giuste.

Non ho potuto fare a meno di pensare alla conferenza di oggi. Se scegliamo l'approccio sbagliato su altre questioni che potrebbero essere considerate pericolose, come l'intelligenza artificiale, e scegliamo di frenarci, ciò altererà non solo il nostro PIL o il mercato azionario, ma il futuro stesso del progetto che Lafayette e i Padri fondatori americani si erano prefissati di creare.

Ora, questo non significa, ovviamente, che tutte le preoccupazioni per la sicurezza debbano essere accantonate. Ma la concentrazione è fondamentale, e ora dobbiamo concentrarci sull'opportunità di cogliere al volo questa occasione, liberare i nostri innovatori più brillanti e usare l'intelligenza artificiale per migliorare il benessere delle nostre nazioni e dei loro popoli.

Con grande sicurezza, posso affermare che si tratta di un'opportunità che l'amministrazione Trump non si lascerà sfuggire, e speriamo che tutti i presenti oggi la pensino esattamente allo stesso modo.

Grazie. E che Dio benedica voi tutti.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

FRANCESCO BORRI, *Il regno perduto degli dèi. Il paganesimo nell'Europa medievale (300-1200)*, Carocci, Roma 2026, p. 456, € 42

È stato scritto che quando si smette di credere in Dio, anziché credere in niente, si è portati a credere a tutto. Questo spiega, in parte, la rinascita del paganesimo negli ultimi tempi, che fa da cornice alla ricerca storica del saggio di Borri: «il paganesimo moderno risponde a necessità spirituali diverse e spesso contraddittorie, che spaziano dalla ricerca di una fede maggiormente in sintonia con la natura e attenta al rito, lontana dalla cultura patriarcale e in cui il principio creativo sia volto al femminile, una fede che esalti i valori di una mascolinità guerriera, umiliati dalla società moderna, materialista e basata sui consumi, per giungere fino all'idea, quasi sempre presente, che il paganesimo debba essere una religione locale, trovando ragione di esistere in un determinato paesaggio e ambiente naturale, nutrita da luoghi unici e pertanto primordiale ed etnica» (p. 15). Naturalmente, aggiungiamo noi, è perdente la patetica rincorsa della Chiesa cattolica alla “agenda” mondialista: dopo aver rinunciato a un rito millenario e avendo (*lex orandi statuat lex credendi*) fatto crollare il senso religioso, adesso si rivolge al culto ecologista (si pensi solo all'inqualificabile tributo alla Pachamama), perdendo più fedeli di quanti ne guadagna. E molti di coloro che non

ritornano al rito tradizionale (la cosiddetta Messa di S. Pio V) sono attratti (il vuoto causato dal modernismo va necessariamente colmato) da altre forme di (preteso) tradizionalismo, riesumando culti per i quali la tradizione sacerdotale ininterrotta dal fondatore ad oggi è stata spezzata, a differenza di quanto avvenuto per la Chiesa. Così, mentre la fascinazione per gli dèi dell'Olimpo o per Mitra rimane un mero riferimento culturale di una ristretta *élite* mediterranea, nel nord dell'Europa risorge l'odinismo, più radicato nell'immaginario diffuso non solo grazie alla *Tetralogia* wagneriana (o alla saga cinematografica di Thor, come pure ricorda Borri: questi sono semmai gli effetti, non la causa), ma anche perché resistette ben oltre l'Editto di Milano (313 d.C.): in Scandinavia quasi un millennio, in Lituania è attestata fino al 1386.

Cosa si intende per *paganesimo*? In realtà, bisognerebbe parlare di *paganesimi*, poiché il termine nacque per indicare i non cristiani (Borri la definisce una *Fremdbezeichnung*, una “definizione data da altri”): se attualmente designa i credenti nel politeismo delle antiche religioni, nel Medioevo indicava la venerazione degli dèi accompagnata a una serie di pratiche mal tollerate dalle autorità cristiane, come «ricorrere ad auguri ed indovini, affidarsi ad amuleti, mascherarsi da animali, bere e mangiare presso i sepolcri: fenomeni diversi per la nostra sensibilità, [che] erano accostati senza contraddizione apparente» (p. 24),

assimilando paganesimo e sacrilegio. Insomma, «un'apparente imprecisione nella categorizzazione degli autori antichi e medioevali, su cui gli studiosi hanno cercato di creare ordine, immaginando una scala di credenze che dal cristianesimo si inabissavano verso il paganesimo, passando per vari gradi di eterodossia e sincretismo» (p. 25).

Il termine *pagano*, fino all'800, era usato a fianco di quelli di *etnico* o *gentile* (soprattutto con riferimento ai filosofi dell'antichità greca e romana). La sua etimologia è controversa: «È spesso ritenuto che il nome originasse da *pagus*, la campagna, un luogo distante dalle *civitates* dei cristiani, i cui abitanti erano semplici e superstiziosi. Si tratta, tuttavia, di un'interpretazione problematica. Da un lato, la parola *paganus* non aveva, in latino, le connotazioni di ferinità e arretratezza che potremmo trovare in termini come *rusticus* o *silvestris*. Inoltre, questa dicotomia non dovette essere lì sin dall'inizio: il più celebre pagano del IV secolo, l'imperatore Giuliano, contrapponeva volentieri la cultura dei pagani all'ignoranza dei cristiani. Erano infatti le città a rappresentare il cuore della vita sociale e spirituale del mondo antico: vi sorgevano gli splendidi templi dedicati agli dèi, cui si sacrificava e si innalzavano canzoni e le cui strade si ricoprivano di fiori nei giorni di festa» (p. 27), mentre S. Agostino invidiava la semplicità dei monaci del deserto, ritenendo la mancanza di cultura un sicuro «lasciapassare per il paradiso: era la vita rurale, lontana dalla corruzione e dalla frenesia della città, che meglio si confaceva ai cristiani» (p. 28). Altre etimologie indicano *pagano* come *civile* (nel senso di *non militare*, ad esempio in Tertulliano) o di *straniero*. Fu Isidoro da

Siviglia, nelle sue *Etimologie* a fissare la derivazione di *pagano* da *pagus*: «I pagani hanno preso il nome dai *pagus*: «I pagani hanno preso il nome dai *pagi*, ossia dai villaggi intorno ad Atene in cui essi ebbero origine: i gentili, infatti, all'inizio piantarono boschi sacri ed eressero statue ai propri idoli in luoghi selvatici e regioni dette appunto *pagi*, ricevendo per questo l'appellativo di *paganus*» (*ibid.*). Il concetto agostiniano di *Civitas Dei* contribuì a fare degli abitanti dei *pagi* altrettanti esclusi dalla “Gerusalemme celeste”, ma il termine venne esteso anche a musulmani, giudei ed eretici (cfr. p. 31). Successivamente (Concilio di Chelsea, 786), fu condannata anche come “pagana” la moda dei capelli lunghi, delle barbe ispide e dei tatuaggi, caratteristici delle regioni britanniche e scandinave non ancora civilizzate.

Va detto che scarse sono le notizie specifiche sui vari culti che ricorrono nei trattati degli apologeti cristiani, che attaccano l'idolatria dei pagani spesso facendo di ogni erba un fascio, dalle tribù africane alle popolazioni nord-europee, rifacendosi ad esempi biblici (dal vitello d'oro al culto di Baal), presumibilmente più noti nella società cristianizzata in cui scrivevano.

Borri sottolinea anche la “linea d'ombra” tra cristianesimo e paganesimo, confermata sia da (rari) casi di conversione al contrario (in particolar modo nelle Isole britanniche), sia dalla più diffusa commistione di pratiche eterodosse, come gli ecclesiastici che si rivolgevano a maghi, aruspici, àuguri (lo si evince ad esempio, tra l'altro, dalla condanna emessa in questo senso dal IV Concilio di Toledo del 633). Per non parlare di questioni ambigue, che potevano cadere al di qua o al di là dell'eterodossia a seconda dei casi (le

accensioni di fuochi nella notte di Ognissanti – *Halloween* – oppure in quella di San Giovanni; l'uso delle reliquie come strumenti taumaturgici).

Il saggio prosegue con una scansione cronologica che descrive la sopravvivenza dei antichi culti precristiani in Europa, partendo dalla quella nei territori latini – a fianco delle battaglie di Ponte Milvio (312), che contrappose Costantino a Massenzio, e di Maranga (363) in cui morì Giuliano l'Apostata, andrebbe ricordata anche quella del fiume Frigido (394), presso Gorizia, con la sconfitta dell'ultimo “imperatore pagano”, Flavio Eugenio – per analizzare i *credo* politeisti che dalla frontiera dell'Impero romano giunsero nel suo cuore, con le popolazioni dei Goti, dei Franchi e dei Longobardi; quindi si concentra sulla religione pagana irlandese e su quella delle popolazioni convertite da Carlo Magno; dalla Germania si passa alla Scandinavia, la terra degli Uomini del Nord, ovvero i Normanni, per concludere infine con i Balti, «gli ultimi pagani».

Concludendo, ci permettiamo di segnalare che alla vasta bibliografia meriterebbe di essere aggiunto anche *Apologia del paganesimo* (1923) di Giovanni Costa (1875-1946), con alcune interessanti suggestioni sulla sopravvivenza fino ai nostri giorni del paganesimo nel mondo, per così dire, mediterraneo, il che spiegherebbe la mancanza di un paganesimo “identitario” (come quello celta, germanico, scandinavo o baltico) tra gli eredi dei popoli latini.

Gianandrea de Antonellis

ANGELO RINALDI, *«I più leali sudditi di Sua Maestà». La pratica dello scrutinio nella restaurazione borbonica*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 2025, p. X+186, € 18

Cosa si intende, nell'amministrazione borbonica, per *scrutinio*? Esso consiste nella verifica delle suppliche poste all'attenzione dell'autorità sovrana, valutandole caso per caso, con attenzione al loro contenuto ed alla qualità di chi le proponeva: potevano essere esposti, denunce, petizioni, richieste di grazie, favori o privilegi. Quello della “supplica” era un sistema, peraltro, ampiamente diffuso in tutto il mondo di antico regime e regolava i rapporti tra monarca e suddito, in particolare se membro dell'amministrazione pubblica. Alla supplica rivolta da parte dell'interessato alla Corona, corrispondeva la sua analisi – lo *scrutinio*, appunto – da parte dell'amministrazione.

Il saggio di Angelo Rinaldi si concentra sul periodo 1815-1822, vale a dire quello della cosiddetta seconda “restaurazione” (le virgolette sono d'obbligo in quanto, come è noto e come vedremo, restaurò ben poco), partendo dal ritorno dei Borbone sul trono di Napoli all'anno successivo alla rivoluzione liberale del 1820-1821. Un periodo «reso frenetico dalla straordinaria triangolazione tra guerre, rivoluzioni e progetti statuali che si venne a creare nel Meridione e negli spazi europei» (p. VIII).

«Classificare è appunto il fine ultimo dello scrutinio. Dividere le suppliche da accogliere da quelle da respingere. Separare gli impiegati da conservare, perché hanno dimostrato affidabilità amministrativa e fedeltà politica, da quelli che meritano invece altre misure.

Tuttavia, anche e soprattutto stabilire chi rientra nel racconto collettivo della fedeltà al trono proposto in quel preciso momento e chi, invece, deve esserne escluso» (*ibid.*). Ovvero, per riprendere il titolo del libro, stabilire chi siano effettivamente «i più leali e fedeli sudditi». Un progetto, come sappiamo, che naufragherà miseramente, dato che coloro che furono destinati a formare le commissioni d'inchiesta, le “giunte di scrutinio”, erano quasi sempre gli stessi che avevano servito senza problemi gli usurpatori francesi.

Non a caso il lavoro si apre con un'amara constatazione: «Nuovi progetti e vecchi uomini: il ritorno di De Medici e Tommasi» (p. 1). La politica borbonica, spesso tacciata di puntare più alla conservazione del potere che al bene comune del Regno, fu fin da subito (cfr. il proclama del 1° maggio 1815 di Ferdinando IV da Palermo, diciannove giorni prima del famigerato Trattato di Casalanza) aperta alla politica dell'amalgama, giusta l'ambiguo motto “perdono ed oblio”: «Io vi prometto che non si procederà, e non si terrà menomo conto per qualsivoglia mancanza commessa da chiunque, senza eccettuarne alcuno, ai doveri di fedeltà verso di me durante la mia assenza da questo governo e di qualsivoglia tempo precedente, così al primo che al secondo mio allontanamento dal medesimo. Un velo impenetrabile ed eterno cuopre già tutta questa serie passata di azioni e opinioni. Assicuro un tale oggetto nei modi più solenni e sotto la mia sacra parola la più estesa, generale e perfetta amnistia e dimenticanza» (*ibid.*).

La “restaurazione” fu quindi solo formale: se si faceva obbligo, negli atti

pubblici, di riferirsi al decennio francese come *occupazione militare*, d'altro canto le leggi promulgate da Murat (a cominciare dal rivoluzionario *Codice Napoleone*) rimasero in vigore.

Rinaldi afferma, a proposito del Trattato di Casalanza, che «tra le clausole vi era espressamente indicato il mantenimento nei ruoli degli ufficiali militari, con conservazione dei gradi e del soldo precedentemente goduti. Nulla invece era previsto per i pubblici ufficiali civili, i “funzionari pubblici”. Significativamente proprio questa condizione permetterà la conservazione di un nutrito polo murattiano nei ranghi dell'esercito, a differenza di quanto avverrà nella funzione pubblica» (p. 3, nota 8). In realtà il secondo articolo aggiuntivo del Negoziatore austriaco prevedeva espressamente: «Ogni Napoletano è abilitato a possedere gli uffizi e gli impieghi *civili* e militari del Regno» (corsivo nostro). Il che spiega la lotta intrapresa dal Ministro di Polizia, Antonio Capece Minutolo, futuro Principe di Canosa, contro i “conservatori” (cioè mantenitori degli effetti rivoluzionari) De Medici e Tommasi, che grazie all'appoggio di Metternich riuscirono per ben due volte a defenestrare il Canosa, fautore di una restaurazione che non lo fosse esclusivamente di nome.

Quella del mantenimento dei funzionari murattiani al loro posto non fu, quindi, una mossa prevalentemente dettata dalla difficoltà di gestire la «complessa macchina amministrativa ereditata da Murat [che] necessitava, pertanto, dei funzionari formati nel Decennio per funzionare» (p. 4), ma soprattutto una ben precisa scelta ideologica di ministri liberali, di formazione illuminista e massonica, regalista e

antifeudale, che volevano proseguire le riforme in senso centralista avviate dai giacobini prima e dai napoleonici poi. Un problema parallelo a quello della (mancata) risistemazione dei quadri della burocrazia civile e dell'esercito è dato dal (mancato) risarcimento ai legittimisti, in particolare a quegli emigrati che avevano seguito il re nel suo esilio siciliano. Fu istituita una "Commissione classificativa dei benemeriti sud-diti di Sua Maestà", che però spesso si basava su testimonianze fornite da membri della stessa burocrazia da epurare. Fu di breve durata, affidata al Ministero degli Interni (per sottrarla a quello di Polizia del Canosa) e contribuì a una politica di "inclusione" (cfr. p. 39-40) basata su compensi ai "benemeriti" che si affiancavano al mantenimento nella propria carica dei vecchi funzionari, accrescendo così la spesa pubblica. Lo scontro tra ministri non poteva mancare, e il Canosa fu costretto a dimettersi e a lasciare il Regno. La politica di De Medici esclude una vera restaurazione delle magistrature di antico regime (come stava avvenendo in Francia e in Spagna, pur con frutti limitati), la Commissione dei benemeriti fu abolita e le sue competenze passate alla nuova direzione di Polizia. Peraltro, fu continuata «l'impostazione centralizzata di indagine sugli aspiranti a incarichi pubblici che [...] si cercò di mantenere fino alla fine del regno e, persino, durante la dittatura garibaldina» (p. 41). Un sistema, quello di accumulo di informazioni, che sarebbe stato mantenuto anche dal nuovo Stato unitario centralizzato, come riconosce lo stesso Rinaldi, che conclude: «Sul tronco morto dello stato murattiano poté innestarsi il germoglio del nuovo progetto politico

borbonico, ma man mano che le radici affondavano, si crearono faglie e tensioni che attraverseranno per sempre il campo di forze della società meridionale» (p. 42), evidenziando anche l'assimilazione dell'eredità napoleonica nella nuova struttura giurisdizionale. Scrisse infatti lo stesso Tommasi, a proposito del nuovo codice che stravolgeva il secolare diritto napolitano sostituendolo con quello di importazione (o imposizione) francese: «il codice potrà con ragione chiamarsi non più Napoleone, ma Napoletano, riformato con le paterne cure di Sua Maestà il Re» (p. 43), come se il cambio del frontespizio bastasse a sanare lo scempio giuridico perpetrato dall'usurpatore còrso.

Quanto ai magistrati, tra il 1817 e il 1818 gli scrutini portarono, per fare un esempio relativo ai giudici di pace, alla destituzione di soli 75 e alla conservazione di ben 329 di essi (cfr. tabella a p. 53). La politica moderata evitò anche di toccare i carbonari, la cui Alta Vendita (da cui dipendevano le altre "vendite" del Sud della Penisola) fu spostata da Napoli a Salerno per evitare i controlli ministeriali. A nulla, in pratica, portò la costituzione di una rete parallela di commissari organizzata dal Canosa per sfuggire al controllo degli Intendenti (ex murattiani) delle varie Province del Regno.

E, alla fine, il funzionario principale ad essere destituito fu proprio Antonio Capece Minutolo, che non smise mai di mettere in guardia il Re dai pericoli che la mancata epurazione avrebbe comportato. Infatti, come aveva ampiamente previsto, si giunse alla rivoluzione del 1820.

Tra i difetti del saggio, oltre all'omissione già segnalata sul Trattato di

Casalanza, c'è l'eccessivo credito che Rinaldi dà alla leggenda dei calderari come dipendenti dal "Principe" (in realtà, fino alla fine del 1817, solo Principino, come rispettosamente si firmava prima della morte del padre Fabrizio) di Canosa e, in generale, un fin troppo evidente pregiudizio negativo nei confronti della sua figura (peraltro la bibliografia che lo riguarda appare un po' limitata).

Discutibile, ad esempio, il suo giudizio sulla decisione di Ferdinando I di richiamare nel 1821 il Principe (per quell'epoca il titolo era quello corretto) all'incarico di ministro della Polizia Generale: «Difficilmente il re, preso tra la paura di tornare nel regno dopo il suo clamoroso voltafaccia e le rigide pretese dei plenipotenziari stranieri, poteva nutrire una sincera adesione, o anche solo interesse per il programma dei Piffari [*di montagna*, titolo di un celebre *pamphlet* politico del Principe di Canosa]. Scegliere un vecchio ministro caduto in disgrazia e dargli il potere di ridurre all'obbedienza un paese in tumulto significava essenzialmente ribadire l'autorità regia, allontanando al contempo ogni possibile responsabilità di eventuali eccessi dalla corona. Dietro la scelta di Ferdinando I e del marchese di Circello [Tommaso Maria di Somma, primo ministro] di lasciare le mani libere al principe di Canosa, altro non c'era che il desiderio di non sporcare le proprie. D'altronde, a pensarci bene, l'impostazione di cui Canosa era fautore – una Restaurazione integrale – non aveva avuto concretamente migliore fortuna nella Spagna di Ferdinando VII, a cui pure il Principe aveva guardato con grande favore e ammirazione. Il programma canosiano riscuo-

teva l'interesse e d'appoggio di Ferdinando I e del partito di corte essenzialmente per il suo impianto pesantemente repressivo» (p. 94); peraltro smentendosi poco dopo: «Le scelte repressive del Canosa non costituivano affatto una linea politica personale, ma si muovevano nel solco della piena condivisione con la corona, con Circello e con il resto del governo provvisorio. Tanto che in realtà, anche dopo che Canosa si dimise dal suo ministero, gli austriaci continuarono a sollevare perplessità» (p. 105).

Più "stimolante" la supposizione che la volontà di Metternich di rimettere in sella De Medici fosse determinata dall'intento (se così fosse, davvero miope e meschino) dall'intento di sistemare innanzitutto le finanze del Regno delle Due Sicilie per assicurarsi il pagamento dell'esercito austriaco ivi dislocato dopo la rivoluzione... (cfr. p. 95). In quanto agli scrutini del 1821-1822, se quelli del corpo dei docenti (per il numero relativamente limitato) diedero buon frutto, quando si trattò di affrontare la magistratura, il ministero si limitò all'epurazione dei vertici, lasciando poi il resto del lavoro relativo ai ranghi inferiori alle stesse alte cariche (nuove o confermate). Per l'amministrazione, ci si concentrò quasi esclusivamente sul personale dei ministeri e, in quanto all'esercito, il compito fu affidato al Duca di Sangro, generale amico del Re, ma che era stato al servizio del regime costituzionale. «L'esercito era stato, grazie al trattato di Casalanza, uno degli apparati in cui maggiormente aveva potuto conservarsi uno spirito di corpo in continuità con il Decennio francese. Aveva agito da collettore del dissenso durante il Quinquennio e

aveva finito per innescare la miccia della rivolta di Monteforte. Allo stesso tempo, durante il Nonimestre aveva fornito al regime costituzionale uomini e quadri dirigenti. [...] Infine, anche se con scarsa efficacia e moltissime divisioni, aveva disobbedito all'ordine sovrano di non opporre resistenza alle truppe austriache. Si trattava dunque di un'istituzione estremamente compromessa, inaffidabile e delegittimata agli occhi di Ferdinando I, dei suoi ministri e dell'intero arco legitimista» (p. 108). Il fallimento era prevedibile: fu architettata, contro il Canosa, propenso a sciogliere le armate e ripartire quasi da zero, una nuova accusa simile a quella dei Calderari di sei anni prima (questa volta si inventò la "Società dei Patentati", cfr. p. 110). Intervenne Metternich e De Medici fu reintegrato, mentre la Polizia fu affidata a una commissione di cui faceva parte l'imbelle Nicola Intonti (dal Canosa definito «senza c...», cfr. Archivio di Stato di Napoli, Carte Canosa, f. 733, c. 632). Insomma, per «chiudere la stagione di De Medici [cioè quella che aveva portato alla rivoluzione], Ficquelmont [ambasciatore austriaco] e Metternich non trovarono una risposta migliore di riproporre gli uomini che di quella stagione erano stati protagonisti e interpreti» (p. 115).

L'analisi degli scrutini svolta da Rinaldi si conclude con quelli riguardanti i magistrati nel periodo 1821-1823: anche in questo caso la persecuzione contro coloro che avevano fatto carriera grazie alle proprie idee politiche filo-rivoluzionarie venne praticamente meno con l'allontanamento del Canosa e molti dei magistrati sospesi riuscirono a farsi reintegrare e «le parole del principe di Canosa trovavano, ancora una volta,

perfetta corrispondenza con le paure del partito di corte. In effetti, come temeva Ferdinando I all'inizio dei lavori di scrutinio del ramo giudiziario, «ben pochi» se ne levarono di mezzo e gli altri restarono «a macchinare per i loro progetti». Alcuni, come Vincenzo Catalani, «macchinarono» così a lungo da rientrare in magistratura ancora nel 1845» (p. 151).

Se lo scrutinio borbonico fallì nel proprio intento, non così il procedimento poliziesco di raccolta di informazioni, proseguito fino ai nostri giorni, anche negli Stati cosiddetti democratici: «sorveglianza e disciplinamento rimanevano strumenti indispensabili per affermare e consolidare *ogni* progetto statale, fosse anche quello dei primi regimi liberali» (p. 165, corsivo mio).

Rosa Carnevale

GAETANO MASCIULLO, *Commento cattolico tradizionale a Genesi 1-3*, Independently published (Amazon), Padova 2026, p. 114, € 9,90

Il lavoro di Gaetano Masciullo, giovane ma brillante studioso della storia della Chiesa, con particolare attenzione riservata alle attuali vicende della Curia romana, che segue per prestigiose testate internazionali; nonché scrupoloso esegeta della Sacra Scrittura, apre un ambizioso progetto finalizzato ad offrire una lettura integrale della Bibbia secondo il metodo e i principi dell'ermeneutica cattolica tradizionale, in piena continuità con la fede della Chiesa, la dottrina dei Padri e il magistero perenne.

Purtroppo, attualmente, si deve constatare una duplice crisi nell'interpretazione dei libri sacri: in primo luogo, all'interno stesso della Chiesa, la lettura

biblica è spesso sottoposta al monopolio culturale neo-modernista, che tende a ridurne la portata soprannaturale, dissolvendone il contenuto nella critica storico-letteraria e in categorie filosofiche estranee alla Rivelazione (chi segue, ricorda personalmente il corso di Storia della Bibbia tenuto da padre Rinaldo Falsini OFM presso l'Università Cattolica di Milano, ottimo per perdere la fede, dopo il quale l'unico uso che si pensava di poter fare dell'Antico Testamento era quello di sostituire il piede rotto di un tavolo). Al di fuori della Chiesa, contemporaneamente, la Scrittura è arbitrariamente interpretata da una molteplicità di sette e gruppi protestanti che, in forza del principio luterano del libero esame, producono inevitabilmente un pluralismo incompatibile con l'unità della verità.

Invece, il principio fondamentale da cui partire è che la Sacra Scrittura, in quanto parola ispirata da Dio, non è soggetta a libera manipolazione interpretativa, né può essere piegata a opinioni personali. L'interpretazione autentica della Bibbia è vincolata alla Tradizione apostolica e filtrata dal Magistero della (vera) Chiesa.

Per questa ragione Masciullo apre il suo saggio affermando esplicitamente che, nel corso del suo studio, «non vi è spazio per opinioni soggettive, né per esercizi di creatività esegetica» (p. 7).

La Bibbia è parola di Dio? Non diretta (come invece pretendono gli islamici per il *Corano*), ma *ispirata* da Dio (infatti, sono noti almeno quaranta autori storici dei vari Libri): «La mano provvida e invisibile di Dio ha guidato la stesura di tutti i libri sacri nel corso dei secoli. La Sacra Scrittura segue un percorso logico che solo l'ispirazione divina può

spiegare. Dio rivela se stesso all'umanità gradualmente, secondo un criterio pedagogico perfetto. Nella Sacra Scrittura, alla duplice natura divino-umana di Cristo, corrisponde un duplice livello di lettura: il primo è il senso letterale o storico, che corrisponde alla natura umana di Cristo; il secondo è il senso mistico, che corrisponde alla natura divina di Cristo» (p. 9). Così siamo introdotti all'interno del percorso del canone *cattolico* della Sacra Scrittura (diverso sia da quello protestante che da quello ebraico), che segna un tragitto perfettamente coerente e che, dopo aver considerato Libri storici e sapienziali (anch'essi diversi in significative sottocategorie), si conclude con un interessantissimo parallelismo tra i quattro profeti maggiori e i quattro evangelisti. «Il primo profeta maggiore, *Isaia*, e il primo vangelo, *Matteo*, ci parlano in particolare dell'uomo Gesù in quanto *profeta, incarnato per noi*. Il secondo profeta maggiore, *Geremia*, e il terzo vangelo, *Luca*, ci parlano dell'uomo Gesù in quanto *sacerdote, immolato per noi*. Il terzo profeta maggiore, *Ezechiele*, e il secondo vangelo, *Marco*, ci parlano dell'uomo Gesù in quanto *re, risorto per noi*. Infine, il quarto profeta maggiore, *Daniele*, e il quarto vangelo, *Giovanni*, ci parlano di Gesù Cristo in quanto vero Dio» (p. 13).

Dopo aver spiegato le differenze (e le problematiche che ne scaturiscono) tra fonti *jahwista*, *eloista* e *sacerdotale*, nonché l'importanza della *ipotesi documentale* (secondo cui la Genesi sarebbe il frutto di un processo di redazione lungo e accurato, realizzato da un gruppo eterogeneo di autori di cultura giudaica in un periodo storico molto successivo alla presunta epoca della vita di Mosè, la cui

esistenza, peraltro, non sarebbe ritenuta certa dai sostenitori di tale ipotesi) contrapposta alla *teoria delle tavolette* (in base alla quale Mosè, nel redigere la *Genesi*, avrebbe potuto attingere a materiali molto più antichi, già esistenti, trasmessi e custoditi dai patriarchi: documenti scritti su tavolette d'argilla), il lavoro di Masciullo prosegue presentando la struttura del testo biblico: «Possiamo suddividere la *Genesi* in due grandi sezioni: la storia primigenia (capitoli 1-11) e la storia patriarcale (capitoli 12-50). Questi cinquanta capitoli non sono semplicemente una mitopoiesi israelitica, come spesso oggi si sostiene, ma piuttosto la preparazione storica e mistica dell'uomo alla ricezione della Legge» (p. 26). Il nucleo fondamentale (o, più correttamente, uno dei nuclei fondamentali) consiste nel problema dell'alleanza tra Dio e l'Uomo e nel peccato originale: «Il senso della *Genesi* è allora il seguente: Dio ha creato l'uomo in modo perfetto, ma il peccato originale (superbia intellettuale) ha corrotto l'uomo nell'anima e nel corpo, lo ha privato della giustizia originale e della grazia, ma non della libertà. Poiché il peccato è stato causato da un agente esterno (satana), anche la redenzione doveva giungere tramite un agente esterno. Inoltre, poiché la colpa del peccato originale è infinita (ciò che si è perduto è infatti infinito: Dio stesso), l'uomo non può espiare tale colpa da se stesso. Solo Dio è capace di merito infinito, ma allo stesso tempo è necessario che sia un uomo a espiare, perché all'uomo appartiene tale colpa. Da qui la necessità del sacrificio redentore di Dio che si fa uomo in Gesù Cristo. Allora, tutta la *Genesi* va letta in relazione a: (1) il peccato originale; (2) la

promessa del Cristo» (p. 27).

Segue l'analisi, versetto dopo versetto, dei primi tre capitoli della *Genesi*, ciascuno introdotto dal testo della *Vulgata* Sisto-Clementina e dalla sua traduzione in italiano corrente ma fedele.

Il libro nasce da un videocorso, tuttora fruibile, presente sul canale YouTube dell'autore. Del volume esiste anche un'elegante edizione rilegata, ideale per conservare un'opera che ci si augura abbia un seguito e che divenga un classico capace di sfidare i tempi.

Gianandrea de Antonellis

BENIAMINO DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018

Un tentativo perfettamente riuscito di leggere un evento storico. Finalmente un modello storiografico non al servizio del *milieu* intellettuale e politico ma della verità storica. Soggetto del libro di don Beniamino Di Martino è l'evento storico che in occasione del suo centenario è divenuto oggetto di ampio dibattito: la prima Guerra Mondiale. Un'analisi a partire da un criterio, quello dell'"individualismo metodologico", figlio della Scuola Austriaca, ai più sconosciuta, ma capace di mettere in crisi, nel senso etimologico del termine, anche i più ostici ed accaniti sostenitori dell'interventismo statale in economia. E, paradossalmente, proprio questa modalità "economica" di leggere la storia arriva ad una conclusione che, per usare una espressione cara al Tejada, è «metafisica che fa storia» (*Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia politica*, ESI). Un riconoscimento sostanzialmente del primato del politico nella sua accezione

più pura, cioè apartitico e di conseguenza antistatuale (confronta Minoque, *Breve introduzione alla politica*, IBL), che spinge l'autore, don Beniamino Di Martino, a citare lo storico Raico «un XX secolo senza la grande guerra sarebbe stato un secolo senza i nazisti ed i comunisti. Provate ad immaginarlo». Molto interessante è l'analisi sociologica, al di là di quella ideologica e conseguentemente filosofica, nella sua tripartizione: socio/simbolico (re-fero), socio/relazionale (rel-azione), socio/strutturale (re-Ligo).

L'analisi socio/simbolica, il re-fero, si articola intorno al “pre” e “post” guerra che porta alla definitiva eliminazione del mondo tradizionale rappresentata dalla scomparsa dell'impero delle “due aquile”. Questo spartiacque sposta l'accento dalla simbologia patriottica con il suo contenuto di proprietà e di inscindibile libertà ed amicalità familiare a quella nazionalistica con la trasformazione del popolo in massa (Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino) e la definitiva assolutizzazione della guerra nuova *mater et magistra* indispensabile strumento per garantire futuro ad una sempre maggior pervasività dello Stato nella vita degli individui. «È la dimensione ideologica ad essere infatti il vero catalizzatore della guerra: la guerra invocata da tutti i governi, ciascuno per i propri scopi immediati, ma tutti per glorificare lo Stato [... statalizzazione dei popoli, cioè quel processo di fagocitazione della nazione civile da parte degli ordinamenti dello Stato]». Ed ancora «la storia – citando Nicola Iannello – è quella del passaggio dal liberalismo allo statalismo, dell'abbandono da parte dell'Occidente degli ideali di libertà, pace e rispetto dei diritti dell'uomo per

inseguire nefaste ideologie di palingesesi terrene». Un abbandono del cristianesimo per abbracciare, come insegna il Voegelin, quello gnosticismo che si manifesterà nel massimo della sua terrificante antiumanità, proliferante tuttora, con la filosofia del marxismo e le sue applicazioni di ieri (nazismo, fascismo, comunismo) e di oggi (il “radicalismo democratico”). Una sorta di continuità ideale e pratica che partendo dalla politica interventista di Wilson arriva fino alle amministrazioni americane a marca Democratica.

L'analisi socio/relazionale pone l'accento su una pluralità di aspetti; tuttavia il punto focale è imperniato sulla netta e sostanziale rottura del rapporto io/tu, caro alla Scuola Austriaca, tanto in termini di legame amicale quanto in quelli a carattere economico, generato dalla massificazione. Il detto, citato dal Di Martino, “*commercium et pax*”, scelto dai portuali di Amsterdam nel tardo medioevo, può essere considerato il cuore pulsante dell'antropologia marginalista. In estrema sintesi (diverse sono le citazioni dei grandi pensatori austriaci: Mises ed Hayek su tutti. Con un paragrafo realmente interessante sul rapporto con il grande detrattore Keynes, da un lato il mercato, non mercantilista, che necessita della pace in maniera imprescindibile generandola grazie alla natura collaborativa dei soggetti in esso coinvolti, dall'altro una commistione governo/industria (diremmo lobby oggi-giorno) che necessita della guerra per garantire a sé ed al suo apparato burocratico una continua espansione. Bourne aveva scritto: «la guerra è la salute dello Stato». La metodologia della lotta di classe applicata alle relazioni tra Stati, con il relativo annichilimento del

vinto, genera: aumento del bilancio dello Stato, politiche fiscali sempre più oppressive mai revocate alla fine della guerra, politiche bancarie e monetarie (con la nascita della moneta *fiat*) sempre più espansive (abbandono del rapporto moneta oro), che avvantaggiano la grande industria ed il capitalismo finanziario a discapito del ceto medio, considerato carne da macello (leva obbligatoria e conseguente distruzione di intere generazioni) e animale da sacrificare sull'altare del nuovo dio: lo Stato (ampliamento della massa povera sempre più dipendente dalle briciole del "ricco epulone"). «In altri termini il connubio tra il potere politico e quello industriale si rafforzò ancor di più, radicandosi in modo tale che la fine della guerra non riuscirà a mettere in discussione [...] il principio dell'utilizzo del Governo Federale per stabilizzare l'economia, iniziato nel contesto del moderno industrialismo durante l'Era Progressista, divenne la base del capitalismo politico nelle sue molte ramificazioni successive».

Infine l'analisi socio/strutturale, il re-ligo, strettamente legata a quella socio/simbolica, sposta l'asse dalla dimensione naturale della relazione, regolata dalla morale figlia del "senso comune" filosoficamente inteso (confronta Livi, *Filosofia del senso comune*, Leonardo da Vinci) a quella strettamente burocratica. In sintesi non più l'uomo come "misura" del sistema sociale, ma l'uomo fagocitato nella macchina statale, elemento necessario ma non sufficiente (in quanto cambiabile, sostituibile) per i nuovi "dominatori del mondo". L'analisi del re-ligo, non solo mostra il volto luciferino della "guerra democratica", sostituita (ma anche

conseguenza) inevitabile delle precedenti guerre di religione, ma anche dimostra quanto totalitaria sia diventata la libertà figlia della democrazia. Una libertà che abbandonata la Verità, fondandosi cioè come indiscusso ed assoluto principio esistenziale, pone come unico valore "l'esercizio di sé stessa": essa non riconosce più ciò che è bene, garantendo un ritorno all'ordine costituito con una riduzione del conflitto, ma rende bene ciò che è scelto: ciò che voglio è bene. Non importa ciò che si vuole, basta che lo si desideri, purché sia esercitato il potere di volere. Questo volontarismo esistenziale che, paradossalmente, in una sorta di composito progresso-regresso, porta ad una sempre maggior dipendenza dai poteri che concedono le "soddisfazioni", genera una sorta di eclettismo ansiogeno quindi pessimistico, disperatamente gaudente, eticamente nichilistico che ha come cifra lo sterminio, termine senza termine, dell'altro (leggasi in particolare la legislazione sul divorzio, aborto, eutanasia).

Queste tre semantiche fondamentali cui può essere ricondotta la Grande guerra ne mettono in luce le conseguenze che ancor oggi, in un costante processo di metamorfosi, lavorano nelle menti delle masse: la costante perdita di simbolicità a livello referenziale, la differenziazione sempre più accentuata tra individui fino ad un isolamento totale del medesimo nella gabbia dorata del diritto, l'assolutismo dello Stato a livello strutturale. L'uomo per liberarsi dei vecchi sistemi, intrisi di speranza, rifugge in una "servitù volontaria" in cui il nulla pessimistico è pane di ogni giorno.

Concludendo, con l'autore, si può affermare che la Grande guerra, detta

anche “quarta guerra di indipendenza” che chiudeva la questione Risorgimentale, non si sia autogenerata ma sia figlia di movimenti tellurici ideologici già ben radicati, se non ancora nei popoli, sicuramente nel mondo intellettuale. La lotta al liberalismo, visto come il “male assoluto” con l'accettazione della lettura leninista del conflitto, fin qui accolta in maniera acritica, ma contemporaneamente ideologicamente sfruttata dal mondo intellettuale contemporaneo, viene in questo agile testo non solo dimostrata falsa ma soprattutto ne viene proposta una che ne è l'esatto contrario. Non più, in una logica causa-effetto, capitalismo-guerra, bensì statalismo-guerra. Tra i meriti della Scuola Austriaca non c'è quindi il solo testimoniare la realtà ma soprattutto il difendere incessantemente la libertà scrostandola dalle derive contrattualistiche, dalla assolutizzazione statuale (lo Stato genera la libertà. Licenza invero sosteneva Platone), e ricollocandola nel suo alveo naturale (non naturalistico) che la vede concretizzarsi nella relazione che pone l'altro non solo come limite alla mia libertà ma come momento consustanziale la stessa. La dimensione morale riacquisisce centralità: distinguere ciò che è bene da ciò che è male diviene così un momento fondante l'economia che, così praticata, redistribuisce ricchezza rafforzando ed ampliando quel ceto medio che già Aristotele indicava come indice di salute della compagine sociale. Edmund Burke, nelle sue *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, sosteneva che «i popoli che non si volgono indietro ai loro antenati non sapranno neanche guardare al futuro» (p. 192). In un'epoca come la nostra, di scolarizzazione di massa, è insegnato a guardarsi

indietro emozionandosi ma non si è educati ad aprire gli occhi, a capire il *perché?* della storia motivandosi così liberamente ad attuare comportamenti virtuosi generatori di ricchezza. Il merito di don Beniamino Di Martino è quello di far aprire gli occhi al lettore ed in un periodo di cecità collettiva, una massificazione asimbolica, è un dono per chi ha voglia di essere persona con il suo carico di responsabilità e non schiavo di un dio Stato che dopo aver ucciso Dio sta ammazzando anche l'Io. «Dov'è la vita che abbiamo perduto vivendo? Dove è la saggezza che abbiamo perduto sapendo? Dove è la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione?» (T.S. Eliot, *I cori della rocca*, p. 37). Il testo di don Beniamino Di Martino è riposta semplice e motivata a questi quesiti: nella statalizzazione dell'esistenza personale.

Matteo Dellanoce

FLAVIO FELICE ET ALII, *Corpi intermedi, società civile ed economia sociale. Per un governo delle transizioni*, Il Mulino, Bologna 2026, p. 504, € 45

Flavio Felice, ordinario di Storia delle dottrine politiche presso l'Università del Molise, capeggia il nutrito *team* (tra cui, oltre ad alcune associazioni – come NeXt (Nuova Economia per Tutti), ASviS (Alleanza Italiana per lo Sviluppo Sostenibile), Tocqueville-Acton Centro Studi e Ricerche – hanno partecipato Tommaso Agasisti, Fabio Giuseppe Angelini, Luca Antonini, Leonardo Becchetti, Mariapaola Biasi, Valentino Bobbio, Demetrio M. Bova, Luigino Bruni, Manlio Calzaroni, Antonio Campati, Ylenia Maria Citino, Melina Decaro, Enrico Giovannini,

Carlotta Longarini, Carlo Marsonet, Matteo Milanese, Giovanni Mulazzani, Vanessa Pallucchi, Luca Raffaele, Fulvio Rossi, Renato Ruffini, Gaetano Sateriale, Lorenzo Semplici, Maurizio Serio, Donato Speroni, Giancarlo Vecchi, Paolo Venturi, Lorenza Violini e Giorgio Vittadini) che riunisce i lavori di una ricerca del CNEL (Consiglio nazionale dell'economia e del lavoro) che si affiancano a due altri volumi già pubblicata dal Mulino: *Una società di persone? I corpi intermedi nella democrazia di oggi e di domani* (2021) e *Comunità intermedie, occasione per la politica* (2024).

Pur partendo da un punto di vista “profondamente laico”, i lavori riconoscono il primato della Dottrina sociale della Chiesa nel riproporre la sussidiarietà, elemento fondamentale della valorizzazione dei corpi intermedi: «La sussidiarietà è un principio costituzionale che sollecita la messa a sistema del contributo di tutti i soggetti coinvolti, a partire da quelli più prossimi alla situazione da gestire. Sebbene il termine sia stato coniato dalla Dottrina sociale della Chiesa cattolica, il suo significato, profondamente laico, è alla radice del pensiero occidentale, a partire da Aristotele» (p. 321). Giustamente, il concetto di sussidiarietà (evitare l'intervento centralizzatore dello Stato laddove esistano enti locali che possono prima e meglio risolvere i problemi del territorio) è molto antico ed è stato applicato soprattutto nel periodo medioevale e nell'antico regime, fino a che la rivoluzione francese non ha imposto definitivamente la centralizzazione assolutistica, radicalizzata dal regime napoleonico e mantenuta dalla cosiddetta (e mancata) “restaurazione”. Va riconosciuto, però che il concetto di

sussidiarietà e di valorizzazione dei corpi intermedi (le associazioni lavorative, religiose e culturali presenti sul territorio – più complessa la definizione a cui addivene il gruppo di ricerca: «I corpi intermedi sono tutte quelle organizzazioni sociali, con varie forme e denominazioni (associazioni, cooperative, imprese sociali, fondazioni, organizzazioni non profit, reti, comunità e altre forme di aggregazione sociale, anche virtuali e prive di personalità giuridica) capaci di esprimere la dimensione pubblica e relazionale di ogni persona, fondamento della vita democratica, secondo il principio di sussidiarietà», p. 109), se esplicitato dalla *Rerum novarum* (1891), era già presente in vari scritti teorici di pensatori vicini al Carlismo (da Leandro Herrero a Enrique Gil Robles) che avevano anticipato il fondamentale (soprattutto per la sua diffusione) scritto di Leone XIII, rifacendosi alla vita politico-amministrativa medioevale, le cui strutture in Spagna si erano meglio conservate anche nel periodo del tardo antico regime, grazie alla scarsa penetrazione delle idee illuministe.

In quanto attinenti alla dottrina tradizionale, il principio di sussidiarietà e la valorizzazione dei corpi intermedi non sono concetti passati (o passatisti), bensì perfettamente applicabili alla società attuale (come dimostra il *Manifesto di Isernia* del 2025 e il “Patto di Chiauci” da esso derivato, volto a valorizzare appunto i “corpi intermedi”, superando la “rappresentanza” elettorale e sollecitando la partecipazione continua degli abitanti alla vita amministrativa).

Un ritorno all'interesse verso la politica, vissuta non più da semplici “spettatori” che può andare ben oltre la mera

segnalazione delle proprie necessità: «Sulla base di quanto riportato finora, possiamo concludere che il rinnovato ruolo dei corpi intermedi oggi consista in una evoluzione da una funzione statica di semplice trasmissione di informazioni a una dinamica di facilitazione, connessione e catalizzazione dell'innovazione in un contesto di crescente complessità e sovraccarico informativo. Si registra, infatti, un gran bisogno di corpi intermedi, forse perfino maggiore rispetto al contesto che faceva da sfondo alla Legge 8 novembre 2000, n. 328 quale pionieristico tentativo di valorizzazione dei corpi intermedi e della sussidiarietà orizzontale nello specifico ambito della programmazione e dei servizi sociali. Questo bisogno è accentuato proprio dal contesto descritto, che rende l'intermediazione cruciale per consentire ai cittadini di far valere le proprie istanze sia in termini di decodifica della complessità nella quale si trovano immersi, che in termini di salvaguardia degli interessi, risposta ai bisogni e progettazione delle politiche e dello sviluppo futuro» (p. 178).

Sorvolando sulle banalità relative alla famigerata Agenda 2030 e alla ambigua "inclusione sociale" (cap. III e IV), concentrandoci invece sul rapporto tra corpi sociali e sussidiarietà, si nota l'onnipresente tabe centralista, tipica della mentalità burocratica italiana: «I percorsi normativi e progettuali fin qui delineati mostrano quanto sia importante la presa di coscienza da parte del regolatore e degli enti della pubblica amministrazione di quanto sia rilevante il nuovo approccio espresso dal settore in esame. Superare la tradizionale visione che considera gli ETS [Enti del Terzo Settore] come meri fornitori di servizi,

secondo logiche di pura esternalizzazione, è evidentemente riduttivo soprattutto nella logica che punta sulla centralità del principio di sussidiarietà. I percorsi innovativi da prospettare vanno dalla prassi amministrativa, che programma e progetta insieme agli ETS, agli interventi normativi regionali e locali che mettono a punto gli strumenti sul piano procedimentale e superano così gli ostacoli che si frappongono alla creazione di reti in cui l'erogazione dei servizi può acquistare una dimensione strategica» (p. 402).

Infatti, viene rilevato che «all'interno della prassi amministrativa emergono diverse criticità derivanti da un uso delle procedure di concertazione ancora viziato da un approccio tradizionale: gli enti del terzo settore (ETS) vengono sì coinvolti dalle pubbliche amministrazioni tramite avvisi di coprogettazione, ma in molti casi questi stessi vengono poi trattati alla stregua di meri erogatori di servizi, secondo le logiche ben note della esternalizzazione. In questo modo *non* si verifica una vera e propria condivisione delle leve strategiche che vengono

considerate nel momento della programmazione e della progettazione del servizio erogato. A risentirne, in particolare, è la dimensione della qualificazione del bisogno, che molto spesso viene gestita in toto dalla PA» (p. 399, corsivo mio). Del resto, il fatto stesso che le caratteristiche che i vari corpi intermedi devono assumere per essere riconosciuti e poter operare siano determinate dallo Stato (o dall'Unione Europea), che costringe molti enti – quali associazioni culturali o benefiche che hanno alle spalle decenni, se non secoli, di vita e di attività proficua – a piegare i

propri antichi statuti a *diktat* democratici ed egualitaristi per essere riconosciuti come ETS e poter operare più facilmente, costituisce una stortura in sé, che contraddice la natura storica dei corpi intermedi e ne snatura il ruolo, trasformandoli in meri esecutori di una volontà centralizzata.

Il volume si chiude con un approfondimento dedicato al CNEL, visto come «casa dei corpi intermedi», e al suo potere di iniziativa legislativa, quasi a conferma di quanto appena detto, con una nuova versione dei corpi intermedi che ricorda da vicino la formazione delle corporazioni novecentesche attuata dal regime fascista: create dall'alto e non sorte spontaneamente dal basso.

Luigi Vinciguerra

GIUSEPPE PARLATO, *D'Annunzio. Un mito per la Destra?*, Cantagalli, Siena 2026, p. 314, € 25

Uno dei difetti che possono essere imputati a Gabriele d'Annunzio è quello di aver scritto troppo, e talvolta anche su commissione. Così troviamo, solo per rimanere all'ambito politico risorgimentale, a fianco delle sublimi pagine de *Le Vergini delle rocce*, con la commossa rievocazione della «aquilotta bavara» – cioè Maria Sofia di Borbone, intrepida combattente contro gli invasori italiani –, troviamo l'*Orazione per la Sagra dei Mille*. Non c'è quindi un solo d'Annunzio, ma ce ne sono vari: ciò spiega il perché Giuseppe Parlato (1952-1925) si possa chiedere, in quest'opera postuma, se il Vate sia stato davvero un mito per la Destra culturale e politica.

Ma anche di *Destra* è errato parlare al singolare: nel corso della Storia – il termine è moderno e nasce con la

rivoluzione francese e con la separazione ideologica nei parlamenti politicizzati – sono esistite numerose *Destre*, da quella sociale a quella conservatrice, fino a quella tradizionale (diverso è il caso del *tradizionalismo* che, di per sé, si pone *al di sopra* della Destra e della Sinistra). Come sono esistiti più *fascismi*, anche concentrando l'attenzione al solo esempio italiano del Ventennio, che albergava entro di sé un'anima movimentista e rivoluzionaria a fianco di quella conservatrice (ed anche il neofascismo post-bellico era diviso tra reducismo della RSI, nostalgismo dell'ordine, ammirazione gentiliana, fascinazione nazionalsocialista, ammiccamento nicciano e/o evoliano...).

È chiaro che la «Destra», così frammentata, doveva necessariamente avere un giudizio altrettanto caleidoscopico di d'Annunzio, ammirandone una parte della produzione e rifiutandone (o disprezzandone) un'altra.

Al poeta pescarese accadde qualcosa di simile con ciò che avvenne sul piano filosofico con Giovanni Gentile: il fascismo-regime volle arruolare il primo come il Poeta-soldato per antonomasia e il secondo quale Filosofo istituzionale del nuovo Stato; un'operazione che dette loro grande visibilità e, nel contempo, creò ad ambedue numerosi avversari e denigratori. Se per Gentile il caso è eclatante, perché il filosofo fu assassinato fisicamente prima e culturalmente poi, venendogli sottratto nel dopoguerra il giusto riconoscimento (fu eclissato da Croce, grande erudito ma dal punto di vista filosofico non certo all'altezza del Siciliano); d'Annunzio fu «monumentalizzato» e relegato nel Vittoriale, con il timore che la sua figura

potesse oscurare quella di Mussolini. Giuseppe Parlato raccoglie le impietose critiche collezionate da d'Annunzio in vita e, immediatamente dopo la morte, in un volume dall'intento "celebrativo", che di celebrazione aveva ben poco... Un paradosso – vista la nota competizione tra il Vate e il Duce – è «la critica più vera per Malaparte, quella al "D'Annunzio tutto falso e commediante"». Era la tesi di Croce, che attaccava d'Annunzio non potendo attaccare Mussolini» (p. 43). Ovvero: antifascista per i fascisti e fascista per gli antifascisti!

Poeta ed eclettico, prima che politico, d'Annunzio sfugge alle semplici classificazioni: anche sul suo rapporto con la religione si potrebbe contrapporre il sincero cristianesimo popolare della *Figlia di Iorio* al panteismo (se non all'anticristianesimo, secondo alcuni critici) delle *Laudi*.

Il volume di Parlato si conclude considerando la difficoltà di rispondere alla domanda posta nel titolo del saggio: d'Annunzio fu effettivamente un mito per la cultura della destra? Ricordando le molteplici interpretazioni date sul poeta abruzzese, l'autore affronta la problematica da un altro punto di vista, affermando: «Il problema, forse non è questo: piuttosto c'è da chiedersi di quale cultura avesse bisogno la destra dal 1945 in poi. Se guardiamo ai modelli, campeggiano Giovanni Gentile, Julius Evola e, forse, limitatamente, i cattolici. Poco, quasi per nulla i conservatori. La destra nell'immediato dopoguerra intendeva avere modelli che dessero risposte immediate alla tragedia della fine del fascismo. Gentile è stato un riferimento soprattutto perché ucciso dai partigiani. Evola invece riuscì a

chiarire il senso della distruzione di un mondo retrodatando alla rivoluzione francese la causa della fine dei valori tradizionali e in questo, come sostenne Gianfranceschi, diede delle risposte convincenti a una cultura sbandata dalle troppe sfumature del fascismo, non più visto da destra. D'Annunzio invece non dava, non aveva mai dato, risposte organiche. La sua era la mistica della bellezza applicata alla politica. Attirava ammiratori non discepoli. Ma ciò nonostante, negli ottanta anni in cui si articola questa ricerca, in maniera carsica, complessa, a-ideologica, d'Annunzio è presente, più nel sentimento che nella struttura ideologica. Come sarebbe piaciuto a un Poeta» (p. 241). Ottima analisi, che richiede però alcune precisazioni. Politicamente, la Destra (*rectius*: le Destre) – e non solo quella postbellica – era troppo frammentata per potersi riconoscere unanimemente in un unico modello; inoltre il fascismo, sia nella sua fazione rivoluzionario-movimentista che in quella conservatrice attaccata all'ordine, era degno erede della rivoluzione italiana (o risorgimento) e fin troppo intriso di retorica patriottarda per poter rivolgere la propria attenzione ai tradizionalisti (Parlato usa l'ambiguo termine *conservatori*) e scoprire quindi chi, ben prima di Evola, aveva individuato nel 1789 non tanto «la causa della fine dei valori tradizionali» quanto l'esplosione di un male che covava da secoli (da retrodatare ancor più, almeno all'inizio dell'era moderna). Ci riferiamo, in particolar modo, al Principe di Canosa, il più lucido pensatore tradizionalista, che proprio per la robustezza del suo pensiero subì, anziché una critica (che lo avrebbe fatto conoscere meglio), la congiura del silenzio.

Una sorte che, nonostante tutto, non toccò a d'Annunzio, latore di un pensiero meno coerente e, soprattutto, di una poesia che seppe lasciare il segno nella letteratura italiana, contribuendo ad elevarne il livello provinciale in cui (con poche eccezioni) stagnava alla fine dell'800.

Luigi Vinciguerra

Actualidad política de Santo Tomás, a cura di Miguel Ayuso, Dykinson, Madrid 2026, p. 286

Nella ricorrenza dell'ottavo centenario della nascita di S. Tommaso d'Aquino (avvenuta nel 1225), alla figura del "Maestro di tutte le scuole" è stato dedicato il convegno di studi organizzato il 25 e 26 aprile 2025 in occasione della 52° riunione degli "Amici della Città cattolica" e della IX Giornata Ispanica di Diritto Naturale.

Al convegno hanno partecipato alcuni tra i migliori nomi del mondo giusnaturalista internazionale: il purtroppo scomparso Juan Fernando Segovia (*Regalità e sovranità. La regalità della politica in San Tommaso d'Aquino. Partecipazione e analogia*), Brian McCall (*Il problema della comunità politica e del diritto moderno*), John Rao (*L'insegnamento di San Tommaso e le difficoltà nel comprendere la malvagità del pluralismo*), Daniel Herrán Monge (*Un mandato di autorità: l'unico governo libero*), Miguel Ayuso (*Regime e costituzione. Una riflessione tomista*), Bernard Dumont (*Le forme di governo*), Julio Alvear Téllez (*La legittimità di origine ed esercizio: una approssimazione a partire dal De Regimine Principum di San Tommaso*), Javier F. Sandoval (*Resistenza al potere illegittimo in San Tommaso d'Aquino. Concrezioni e falsificazioni*), Javier Díaz Perfecto (*Politica*

laica e politica cristiana), Luis María de Ru-schi (*Chiesa e comunità politica. Una dottrina che va oltre la ierocrazia, il laicismo e il clericalismo*), Ricardo Dip (*Sul bene comune ai nostri giorni*), Danilo Castellano (*Sull'attualità di San Tommaso d'Aquino*).

Non essendo possibile soffermarsi su tutti gli interventi, sempre di alto livello scientifico, segnaliamo in particolare, per il suo argomento, quello del cileno Julio Alvear Téllez (Universidad del Desarrollo di Santiago) incentrato sulla legittimità di esercizio.

Partendo dall'incompiuta opera di San Tommaso *De Regimine Principum*, interrotta a causa della morte (sarebbe stata portata a termine da Tolomeo da Lucca) al IV capitolo del secondo libro, quando si accingeva a parlare dei doveri dei Monarchi, l'autore cerca di derivare dalle premesse le conseguenze che il Dottor Angelico non ebbe tempo di mettere su carta, e tra queste quella che definiamo – con terminologia moderna – *legittimità di esercizio*, consistente nel raggiungere il bene comune attraverso «un'attività prudente e giusta che funga da principio di governo» (p. 156). «Con questo intendiamo che un governo divenga illegittimo per esercizio quando il Principe non pratici le due grandi virtù politiche, tanto da paralizzare od ostacolare il movimento della società verso il suo bene comune. Ovviamente spetta ai giuristi determinare il "quando" e il "come" questa illegittimità debba operare, sempre entro le circostanze e la tradizione di ciascun popolo» (*ibid.*).

Dal concetto – fondamentale – di *bene comune*, legato alla *prudenza* (intesa come virtù cardinale consistente nell'operare la scelta più adatta a seconda delle circostanze e non nell'evitare di esporsi, il che semmai è pusillanimità) del

governante deriva quello di *legittimità di esercizio*, un concetto «inesistente nel mondo moderno: la legittimità di esercizio non segue questi percorsi personali. Il potere depersonalizzato (per principio e per pretesa) dello Stato contemporaneo non ammette questo tipo di legittimità. In ogni caso, dal punto di vista del Principe, poiché il governo non è pura arte o tecnica, ma fondamentalmente virtù, un buon governo non può essere separato dalla vita morale del governante» (p. 157). Il Principe deve infatti assicurare sia il *vivere* che il *vivere bene* (inteso tanto materialmente quanto moralmente), basandosi quindi su concetti estranei allo Stato moderno: «La legittimità politica, di conseguenza, dipende da vari fattori. Alcuni naturali, altri soprannaturali. La negazione o la dimenticanza degli uni o degli altri è il grande male dei regimi moderni» (p. 171).

Venendo poi al tema del convegno, non si può fare a meno di soffermarsi sulle conclusioni di Danilo Castellano, decano dell'Università di Udine, che affronta il problema del realismo giuridico e politico, ponendosi due domande: cosa sia il *realismo* e in che consista la *giustizia*. Vari sono stati i significati dati al realismo giuridico: l'effettività sociologica, la teoria delle istituzioni o dell'ordinamento concreto, il normativismo, la codificazione moderna, il cosiddetto "diritto vivo" della giurisprudenza (spingendo qualcuno a sostenere che la filosofia del diritto debba essere sostituita dalla "teoria della giurisprudenza")... Il realismo giuridico (classico) è (come per la conoscenza tomista) l'adesione alla realtà delle "cose". «La giustizia, pertanto, non è il mero uniformarsi alla legalità,

ma è condizione della legittimità della legalità» (p. 271). Approfondendo il concetto di *giustizia* – partendo dalla definizione di Ulpiano «*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*» – Castellano segnala l'aspetto soggettivo (il dovere di riconoscere non occasionalmente ciò che spetta a ciascuno) da quello oggettivo (individuare il contenuto del *suum*).

«Tuttavia, ciò che va sottolineato – e questa è la cosa più importante – è che la giustizia è la *conditio sine qua non* della giuridicità. Precede necessariamente il diritto (che, a sua volta è una condizione della legge); precede il diritto come il padre precede necessariamente la paternità. Quindi, coloro che fanno dell'ordine "giuridico" positivo la condizione della giustizia sostengono un'assurdità: sarebbe come dire – continuando con la metafora appena usata – che la paternità sia possibile prima e, in ultima analisi, in assenza del padre. La giustizia, quindi, non è una "creazione" dell'uomo, non è il prodotto dell'ordine o del potere. La giuridicità, a sua volta, richiede una base che, nel nostro caso, deve essere colta, non istituita. L'ordine giuridico positivo non è altro che uno strumento – e anche imperfetto – per indicare gli obblighi naturali e contrattuali che devono essere rispettati e il percorso da seguire per dare veramente a ciascuno di loro "il suo". L'apprendimento della giustizia, condizione della giuridicità, è compito della filosofia. In realtà, la giustizia non potrebbe essere compresa né essere la base del sistema giuridico se fosse un prodotto – come molti hanno creduto e continuano a credere – della teoria del diritto (positivo) o della sociologia del diritto. Ancor meno se si sostenesse

che sia così sulla base della teoria della giurisprudenza» (p. 172-173).

E, dopo aver sottolineato l'incompatibilità della visione del Dottor Angelico con la teoria e la prassi moderne (da Machiavelli ad Hobbes, da Hegel alla legislazione italiana), conclude: «Il pensiero politico di Tommaso d'Aquino è attuale anche per altri aspetti. Pensiamo, ad esempio, alle sue considerazioni e proposte sulle forme di governo, in particolare sulla sua forma mista, già teorizzata da Cicerone. Ciò che rende rilevante San Tommaso d'Aquino è la verità che si è impegnato a cercare e che è riuscito a illustrare. La verità non tramonta mai. È vero che non tutte le sue conclusioni sono da condividere, tanto meno da condividere ciecamente. [...] Tuttavia, per quanto riguarda le questioni politiche e giuridiche, come per la stragrande maggioranza delle questioni teologiche e filosofiche, Tommaso d'Aquino raggiunse vette solide che sono rimaste insuperate. Ha così reso un servizio prezioso all'umanità, che l'umanità non ha sempre compreso e apprezzato adeguatamente» (p. 275).

Del resto, già Leone XIII, nella sua enciclica *Aeterni Patris* (1879) sottolineava la straordinaria ricchezza del pensiero dell'Aquinate ed invitava a studiarlo. Chi scrive ricorda come il suo professore di filosofia del liceo, un marxista di stretta osservanza, non volle neppure criticare la Scolastica, correndo il "rischio" di esporne i principi ai suoi allievi, ma si limitò a "saltarla", sostenendo che fosse soltanto «una mera riproposizione della filosofia di Aristotele, con una spolverata di cristianesimo». Un ottimo metodo per sconfiggere l'avversario, quello di farlo cadere

nell'oblio, quando non lo si può sconfiggere in un confronto. Un metodo usato, purtroppo, anche dai modernisti nei seminari. E con successo.

Iniño Santander

El liberalismo. Contradicciones y aporías, a cura di Miguel Ayuso, Dykinson, Madrid 2026, p. 190

Il 2 e 3 aprile 2025, presso l'Università Sergio Arboleda di Santafé a Bogotá, organizzato dal Consiglio di Studi Ispanici Felipe II (Madrid), dal Gruppo Settoriale di Scienze Politiche della Federazione Internazionale delle Università Cattoliche (Parigi) e dall'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici (Roma), si è tenuto il Congresso Internazionale dell'Associazione Colombiana dei Giuristi Cattolici, di cui il presente volume raccoglie i principali interventi, giunto alla sedicesima (e ininterrotta) edizione. L'organizzazione del convegno, a carico di Miguel Ayuso, aveva indicato ai vari relatori (tutti attentamente selezionati) la trattazione di un argomento specifico, in maniera che l'insieme delle loro esposizioni costruisse un saggio perfettamente coerente, capace di offrire risposte concrete sulla aporia (etimologicamente, *strada senza uscita*) del liberalismo, analizzandolo sia nell'ordine speculativo che in quello pratico, cioè nell'ambito etico, legale, politico e pedagogico.

«Il liberalismo, con la sua ignoranza dell'ordine, teologico e naturale, è la tentazione del nostro tempo. Senza allontanarsene, non esiste governo possibile per le società» (p. 16), conclude il curatore presentando il volume, che si apre con un saggio introduttivo di Julio

Alvear Téllez, *Cos'è il liberalismo? Chiavi per discernere la genesi della più grande eresia politica e sociale della modernità*, in cui si affronta la genesi di tale pensiero dalle origini, attraverso il giudizio critico di autori del passato (Donoso Cortés, Leone XIII, Gamba) e del presente (Patrick J. Deneen). Segue un'analisi dello sviluppo politico del liberalismo a cura del compianto Juan Fernando Segovia (a cui il libro è dedicato): *L'evoluzione del liberalismo. Dall'eresia all'ideologia (e viceversa)*, in cui si sottolinea, tra l'altro, come il "principio di separazione" proprio del liberalismo (che postula appunto la separazione tra Chiesa e Stato, tra politica e fede) divenga "principio di scissione" (ragione/fede, filosofia/religione, Stato/Chiesa, pubblico/privato, società/individuo, consuetudini/ragione, etc.). Va detto anche dei suoi numerosi alleati "non liberali": «Il liberalismo per diversi secoli ha creato "un clima", un ambiente che esso stesso ha inventato e che si espande di giorno in giorno. Esiste un "liberalismo dei non liberali", cioè una sorta di "brodo" comune che ci viene propinato inconsciamente. Esiste un liberalismo *au-delà* dei liberali: ad esempio, ai nostri giorni, il liberalismo di Jürgen Habermas, Pierre Rosanvallon o Gianni Vattimo; ieri il liberalismo di Jean-Jacques Rousseau o Alexis Tocqueville; il liberalismo anarchico del vecchio Marx o dei postmodernisti» (p. 57), per non parlare degli "insensati" che o considerano il "male minore". Le conclusioni di Segovia, che ribadisce il concetto del liberalismo come peccato, oltre che come ideologia errata, e indica come soluzione politica quella contenuta nella *Quas primas* di Pio XI (di cui ricorreva giusto il centenario), cioè il ritorno a Cristo Re,

aprono il capitolo sul rapporto con il senso religioso, affrontato da Flávio Daltro Lemos de Alencar (*Liberalismo, secolarizzazione e dissoluzione dell'ordine cristiano*) e da Fernán Altuve-Febres Lores (*"Etica" giansenista e l'origine dei nostri liberalismi*).

Una serie di considerazioni generali di Miguel Ayuso (*Il liberalismo e le sue aporie*), incentrate sulle considerazioni di alcuni maestri del pensiero tradizionale ispanico della seconda metà del XX secolo – in particolare Juan Vallet de Goytisolo, Francisco Elías de Tejada e Rafael Gamba – e di loro seguitori o affini, come Danilo Castellano, Gonzalo Fernández de la Mora, Dalmacio Negro e Thomas Molnar, affrontano le contraddizioni intime nel liberalismo francese, a partire dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789, e del liberalismo socialista («Attraverso l'aporia del liberalismo democratico o della democrazia liberale, ne emerge una nuova, segnata dalla socialdemocrazia. Avviene che, espresso in termini dialettici, proprio come il liberalismo ha lasciato il posto alla democrazia, questa ha aperto la strada al socialismo. [...] L'approccio della democrazia liberale al socialismo, chiaramente percepibile dopo la seconda guerra mondiale, ha mantenuto il liberalismo ideologico, ma ha dovuto sacrificare alcuni aspetti del liberalismo economico, dando origine al sistema ibrido presentato come socialdemocrazia» (p. 104). La radicalizzazione del liberalismo porta poi a un liberalismo *illiberale*, cioè tirannico, perfettamente coerente con le proprie premesse.

Tali considerazioni fungono da cerniera, portando a una sezione dedicata al diritto, con i contributi di Manuel

Eduardo Marín Santoyo (*Il riflesso delle aporie del liberalismo nel diritto*), Camilo Noguera Pardo (*La tirannia del liberalismo ideologico nell'istruzione contemporanea: indottrinamento, censura e profitto*) – che si concentra sull'indottrinamento della “cultura” *woke*, dell'ideologia di genere, sul linguaggio “inclusivo”, sul neofemminismo e sulla *cancel culture*, con la conseguente persecuzione dei cristiani – e Nicolás Romero (*Liberalismo giuridico: aporie di una teoria moderna della giustizia. Altre chiavi per un percorso di ritorno alla legge naturale classica*).

Rodrigo Fernández Díez affronta le prospettive future (*L'avvenire definitivo del liberalismo*), iniziando da un parallelo con il paganesimo antico, entrambi convergenti sull'idea di un *deus otiosus* e sull'inversione tra ordine e caos («in origine era il *Logos*», per il pensiero cristiano; «in origine era il caos», per quello pagano), ma sottolineando le profonde differenze tra democrazia classica (con esempi tratti dalla storia romana) e quella moderna (che mette addirittura ai voti l'esistenza di Dio!) che finisce necessariamente per sfociare nella “dittatura della maggioranza” o nel cesarismo: «A questa distinzione conduce, alla fine, tutta la discussione filosofica, storica e teologica sulle forme di governo. Si arriva, necessariamente, a una delle due Rome. E il liberalismo non è altro che la transizione verso il basso, nella misura in cui comporta corruzione e degenerazione, dalla Roma cristiana alla Roma pagana. In termini più tecnici, si può dire così: ci sono due possibili percorsi davanti a noi, tra i quali necessariamente sceglieremo: quello della monarchia cattolica e quello del cesarismo neopagano» (p. 171).

Le conclusioni sono affidate a Danilo Castellano (*La necessità di superare il liberalismo per il governo delle società*), che indica quattro aspetti estremamente contraddittori del liberalismo: 1) questo, che è la versione politica della “riforma” protestante viene pesantemente criticato anche da parte di pensatori statunitensi (cioè della stessa patria di questo pensiero); 2) il liberalismo “sociale” (o “evoluto”) – la socialdemocrazia – crea enormi problemi teorici e pratici evidenziati, ad esempio, dalla maggiore richiesta di intervento pubblico anche in Paesi a tradizione liberale, come l'Australia, e la collisione tra i servizi contraddittori che sarebbe tenuto a prestare finisce per rivelare la sua matrice sostanzialmente collettivista, se non direttamente totalitaria; 3) la crisi del liberalismo e del costituzionalismo liberale è stata evidenziata in maniera palese dalle vergognose restrizioni dovute al Covid, quando si sono allegramente superati molti dei cosiddetti “diritti inviolabili”; 4) dal punto precedente deriva il dirigismo, presente sia in campo economico (come le “quote-latte” o altre restrizioni a coltivatori ed allevatori) che economico (ad esempio le violazioni della sovranità nazionale quando risulta eletto un candidato Presidente della Repubblica non gradito alle alte sfere, come avvenuto in Romania nel 2024). «Da quanto detto in modo conciso è chiaro che il liberalismo, affermato e rivendicato come uno spazio di assoluta libertà individuale, ha raggiunto un'eterogenesi dei fini: è diventato uno strumento di dominazione, di volta in volta palese o nascosto. Questo sviluppo è necessario, perché dove la volontà sostituisce la ragione (*stat pro ratione voluntas*) il governo dei popoli è

necessariamente guidato dall'irrazionalismo. Con tutte le conseguenze che derivano dall'irrazionalismo» (p. 181).

Iñigo Santander

RICARDO DIP, *Abc del derecho natural*, Marcial Pons, Madrid 2026, p. 140

«La parola *diritto* ha una sola accezione? – No, la parola *diritto* ha vari significati, dai quali appare sempre l'idea che il diritto sia il contrario di ciò che è storto; diritto è, in definitiva, ciò che è retto» (p. 91).

Inizia così il *Piccolo catechismo di diritto naturale*, che costituisce il secondo capitolo di questo saggio del giurista brasiliano Ricardo Dip – magistrato del Tribunale Superiore di Giustizia di San Paolo, docente universitario ed allievo di José Pedro Galvão de Sousa –, il cui titolo, *Abc del diritto naturale*, riflette molto accuratamente l'oggetto e il metodo che l'autore ha adottato per la sua scrittura. Il lavoro non vuole essere un trattato sulla legge naturale, il che necessiterebbe uno spazio ben più ampio, bensì esporre alcuni elementi introduttivi o propedeutici che permettano l'accesso al suo concetto.

Se pensiamo che la legge sia un criterio razionale per l'ordine di ogni essere, la legge naturale è dunque il criterio o la regola della natura degli uomini: uno *status* che è in parte biologico (o, se si preferisce, ontologico, perché riguarda gli elementi costitutivi degli uomini) e in parte eziologico (o morale, perché risponde alle richieste – mezzi e fini razionali del comportamento umano). Il libro, che cerca (riuscendoci) di essere pedagogico, è anche molto raffinato nelle sue osservazioni e riflette la vasta (e ben ordinata) cultura del suo autore.

Il testo si apre (come la prima domanda della sintesi catechistica) con un'analisi del termine *diritto*, visto nei suoi vari significati e poi considerato nel senso utilizzato da San Tommaso d'Aquino. Si passa quindi a distinguere tra diritto *naturale* e *positivo*, tra diritto *oggettivo* e *normativo*, ad individuare la condotta *naturalmente* giusta (cioè volta a creare e proteggere il benessere della comunità politica) e a specificare il concetto di *naturale* all'interno della locuzione *diritto naturale*.

Viene concisamente spiegato il significato di *legge eterna*, *legge divina positiva*, per poi giungere alla *legge naturale* e discernerne (la cosiddetta *sinderesi*) i principi primi e i precetti secondari e terziari.

Se la legge *eterna* è quella che regola la natura (in senso cosmologico e biologico) fin dal momento della creazione, si può definire la legge *naturale* come *legge eterna partecipata alle creature razionali*, sottraendola così alla soggettività della singola coscienza umana o del rousseauiano “contratto sociale”: essa viene invece identificata con la stessa (retta) ragione umana (*«ipsa est humana ratio»*, secondo la definizione di Leone XIII in *Libertas praestantissimum*, cfr. p. 63, ribadita da vari altri pontefici). «Comunque queste norme, pur se universali, non hanno lo stesso grado di comprensione, suddividendosi, secondo un ordine discendente di chiarezza, in: 1. Principi appresi e formulati in modo naturale, intimo ed evidente dalla ragione pratica (primi principi della ragion pratica, principi della sinderesi); 2. Conclusioni di deduzione immediata (precetti secondari); 3. Conseguenti discorsivi (conclusioni dedotte tramite ragionamento, non sempre formalmente espresso)» (p. 65).

Nel campo giuridico, essendo materia destinata alla convivenza sociale, non è propria dei soli giuristi e dovrebbe essere, in una certa misura, conosciuta da tutti: «l'universalità del diritto rimanda inevitabilmente alla natura stessa dell'uomo, perché la conoscenza comune del diritto, cioè la conoscenza del diritto che si propone a tutti, reclama uno strato gnoseologico comune ai soggetti conoscitori, strato che, essendo universale, può provenire soltanto da qualcosa che sia universale, presente in tutti gli uomini, integrante l'essenza umana, la natura stessa degli uomini. In tal modo, il sapere comune del diritto forma parte di un insieme di nozioni fondamentali costitutivi del senso comune [...]. Tali certezze intuitive, primarie, primordiali, includono principi sia di ragione speculativa che pratica» (p. 70-71) che permettono di comprendere immediatamente, come conclusioni morali, l'illiceità dell'omicidio di innocenti, del furto, della falsa testimonianza... Un esempio della situazione contraria è dato dal processo kafkiano a Joseph K., condannato senza conoscere il proprio capo d'accusa e senza diritto alla difesa (a differenza di quanto avvenuto ad Adamo ed Eva, chiamati a discolarsi), purtroppo esempio sconvolgente della conoscenza processuale comune.

Il saggio prosegue con un interessante catechismo, fatto di quaranta domande e risposte che riprendono in forma sintetica i temi trattati nella prima sezione, per poi concludersi con un capitolo dedicato alla pena come rimedio del peccato; in esso Ricardo Dip affronta le tre pene conseguenti alla violazione dei tre ordini della volontà umana (quello della ragione, della vita politica e quello

universale del governo di Dio), a cui corrispondono, rispettivamente, il castigo della pena della coscienza, quello della società umana e quello divino. Un'attenta critica alla giusfilosofia di matrice protestante – alle radici della modernità (intesa in senso assiologico e non cronologico) – e alla conseguente separazione assoluta tra regno spirituale e regno mondano ha portato, tra l'altro, al fallimento della pena detentiva come strumento per evitare la recidiva criminale: «Quando le pene non hanno altro fine che conformarsi alla forza di un governo separato da Dio, sembrano possedere meno forza curativa di quella del vudù dei sacerdoti pagani o le minacce di grandinate con cui gli antichi si imponevano di osservare le leggi» (p. 134-135).

E conclude citando Donoso Cortés: «Non c'è alcun errore che non finisca per diventare in qualche modo un'eresia. E per quanto normale appaia nella società moderna il fatto esistenziale di un diritto penale laicista, il fatto è che "l'errore nasce senza diritti, vive senza diritti e muore senza diritti"» (p. 135).

Iniño Santander

MIGUEL AYUSO, *Tribulaciones actuales del derecho público*, Marcial Pons, Madrid 2026, p. 164

Al lettore comune, il termine *tribolazioni* non può non far venire alla mente il titolo di un celebre romanzo comico-avventuroso di Jules Verne, *Le tribolazioni di un cinese in Cina* (1879). Nulla di comico, ovviamente, si ritrova tra queste pagine: e, allora, perché intitolarle *Tribolazioni* anziché, più paludatamente, *Problematiche*? Ci permettiamo di avanzare un'ipotesi: il termine indica il

tentativo (più goffo che comico, ahimè) da parte dello Stato di autogiustificare i pilastri su cui si basa: Costituzione, Parlamento e Governo, amministrazione della giustizia. A cui si aggiunge il diritto ecclesiastico: quattro punti cardinali del diritto pubblico che, ai nostri giorni, presentano altrettante problematiche.

Ayuso sottolinea la forzatura del significato di alcuni termini politici: come la *democrazia* è passata dall'essere «una forma di governo, in generale guardata con discredito per secoli e secoli, a diventare dal Settecento in poi il fondamento del governo» (p. 20). Parimenti la Costituzione ha trovato chi sostiene forme di essa (intesa in senso moderno – e pure del costituzionalismo!) per i periodi storici antichi ed il termine *Stato* «nella letteratura politica più diffusa si trova attribuito a qualsiasi momento della storia. Nel migliore dei casi si tratta di anacronismi, in altri si può parlare esplicitamente di contrabbando intellettuale al servizio di finalità operative. Una cosa è affermare che nei tre casi esista un uso anteriore a quello *moderno*, più o meno diffuso, ma tra i due usi esiste l'abisso che separa la classicità dalla modernità» (p. 21).

Venendo alle quattro “tribolazioni”, si parte dalla Costituzione, termine che può indicare la legge fondamentale (non necessariamente scritta) di una comunità politica oppure (come avviene usualmente, in senso moderno e liberale) il testo della carta costituzionale. Dopo la seconda guerra mondiale abbiamo assistito a un profluvio di costituzioni (tra cui quella italiana del 1948) che hanno portato con sé anche una corte e un diritto costituzionali. Teoricamente nato per combattere l'assolutismo, in realtà il processo rivoluzionario

costituzionalista lo ha reso effettivo, trasferendo la sovranità dal Monarca alla “Nazione” (in pratica, alla classe dominante) e poi al “Popolo” (cioè, a un'astrazione).

«Il passaggio dal costituzionalismo liberale a quello democratico, che senza cessare di essere liberale approfondiva il principio ugualitario, ha rinforzato – a partire dal presupposto che ogni legge emana dalla volontà popolare – l'oppressione della maggioranza e, di conseguenza, rese necessario il ricorso alla divisione del potere, secondo la visione di Montesquieu. Si tratta, in ogni caso, di un'illusione, smentita dall'esperienza di oltre due secoli» (p. 25-26). Ma, concretamente, il costituzionalismo tutela i diritti? No, perché anziché limitare l'esercizio del potere, lo fa aumentare, dato che lo pone al di sopra della legge precedente (permettendogli di modificarla): di fatto, il costituzionalismo si è rivelato come una regola *per* e non *contro* il potere.

L'autore segnala il passaggio dal costituzionalismo delle origini al costituzionalismo razionalizzato (nato dopo la seconda guerra mondiale), quindi al neo-costituzionalismo e al post-costituzionalismo, che controlla non solo la conformità delle leggi al dettato della costituzione, ma ai pretesi “diritti fondamentali”, tipici della postmodernità: «i diritti umani, nella fase debole della modernità, si sono convertiti in un ariete contro l'inconfutabilità dello Stato» (p. 45) e, grazie al multiculturalismo (ovvero, al relativismo culturale), hanno contribuito all'implosione dello Stato, che un secolo fa pareva incrollabile. Del resto, «la crisi causata dal coronavirus non ha fatto che accelerare e smascherare tale processo» (p. 47) di

dissoluzione, con la confusione dei poteri (accentrati dal governo, che “sal-tava” il parlamento) nel silenzio colpevole dei tribunali costituzionali (*mutatis mutandis*, in tutta Europa) nei confronti della palese violazione di diritti concreti tramite il confinamento ed il divieto di circolazione (cfr. p. 48).

Passando ad analizzare le “tribolazioni” del parlamento, l'autore, dopo una chiarificazione dei concetti di *partecipazione* («interazione tra il molteplice e l'uno, creando un'armonia che non rompe l'unità né distrugge la molteplicità», secondo la definizione di Juan Vallet de Goytisolo) e *rappresentanza* (distinguendo tra rappresentanza della società *per mezzo del* potere – quando i governanti agiscono in nome dei governati; rappresentanza della società *di fronte al* potere – attraverso le “istituzioni rappresentative”; e rappresentanza della società *nel* potere – il governo rappresentativo delle società organiche, con la collaborazione degli organi da esse delegati con il potere). Nel mondo moderna manca una vera rappresentanza, poiché vengono meno tutti i presupposti di essa: infatti, la “rappresentanza” moderna è basata su individui, anziché su gruppi; il rappresentante pretende di esserlo di tutta la nazione e non di uno specifico gruppo sociale; il mandato è illimitato ed illimitabile, anziché imperativo; l'assemblea è deliberativa e non consultiva, permanente e non specificamente convocata.

La degenerazione del parlamento nel parlamentarismo, inoltre, fa dipendere il governo dall'assemblea legislativa (cioè permette di accentrare nello stesso soggetto sia il potere legislativo che quello esecutivo). Dopo un *excursus* sui principali studiosi dell'argomento

(tra cui Kelsen, Weber e Schmitt), Ayuso si chiede se siamo di fronte a una crisi del parlamentarismo o, piuttosto, direttamente della democrazia o dello Stato. La crisi pandemica, con «una squalificazione dei parlamenti, chiusi o quasi, svalutati nelle proprie funzione almeno nella maggior parte dei casi; sostituiti da governi che agiscono con frequenza ben oltre i limiti costituzionali, confermando un percorso intrapreso da decenni, realizzandolo con maggiore o minore successo – o, in qualche caso, con totale insuccesso» (p. 78) evidenzia come il fallimento non sia del solo sistema parlamentare, ma di quello costituzionale – e direttamente statale. E della sua base ideologica, il liberalismo. Per non parlare – e qui arriviamo al terzo punto – del sistema giudiziale, latitante o, peggio, pronto ad agire a senso unico (in barba ai tanto strombazzati “diritti dell'uomo”). Dopo aver ricordato (per molti: rivelato) che Montesquieu non utilizzò mai la locuzione *separazione dei poteri*, ma si limitò a suggerire di evitare la *confusione* degli stessi attraverso il contrappeso e l'equilibrio (cfr. p. 86-88), segnala anche la poco rassicurante scelta lessicale (che indica un vero e proprio cambio di mentalità) nel passaggio da *amministrazione della giustizia* a *potere giudiziale*, dalla *applicazione* del diritto alla sua imprevedibile *interpretazione* in sede decisionale, che permette di adattare la legge all'ideologia dominante, attesa la lottizzazione e la politicizzazione della casta dei giudici, «convertiti in agenti politici» (p. 113).

Per ultimo – ma non da ultimo – si giunge alle tribolazioni del diritto ecclesiastico, cioè del diritto statale rispetto alla Chiesa (e, adesso, alle Chiese). Dopo aver ripercorso brevemente le

differenze tra *laicità* e *laicismo* (o la loro versione *secolarità* e *secolarismo*), ricordando come il termine *laicità* sia stato utilizzato con sfumature differenti – e talvolta molto differenti – dai diversi ultimi pontefici; e dopo aver sintetizzato la concezione classica dei “due poteri” religioso e secolare, affronta il problema della laicità *moderna*. Se in passato la laicità ha portato al *laicismo* (cioè all’*anticlericalismo*), attualmente non si presenta più come *escludente* (cioè escludendo il fenomeno religioso dall’ordinamento giuridico), bensì come *includente* (con la «inclusione del fenomeno religioso come diritto all’esercizio della libertà *negativa* e non come *dovere esercitato nella libertà*», p. 146). L’altra faccia della medaglia – ovvero la risposta della cosiddetta cultura cattolica è stato il *clericalismo*, ovvero il tentativo – fallito – di “battezzare” le istituzioni (dal *ralliement* di Leone XIII alla Democrazia Cristiana del dopoguerra).

L’unica vera risposta al laicismo sarebbe il Regno sociale di Cristo, necessità non solo della fede, ma anche della ragione: «Un ordinamento giuridico che prescindendo dal diritto naturale classico è destinato a convertirsi in uno strumento di irrazionalismo, perché quando la ricerca della verità diviene secondaria non si può raggiungere il bene e, meno ancora, il bene comune» (p. 154), conclude richiamando Danilo Castellano. E il tentativo della Chiesa postconciliare di aprirsi alla laicità, nella speranza di essere accettata, ha portato soltanto ad un’esclusione mai vista prima.

Constatazione amara, come quelle che la precedono, ma oggettivamente – ahimè – irrefutabili. Che Miguel Ayuso ha in mente di proseguire, dedicando

un altro saggio ad ulteriori “tribolazioni”: vale a dire quelle della nazione, delle forme di governo, della corte costituzionale e dell’educazione.

Inigo Santander

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», anno XVI, n. 31 (aprile 2026)

Il presente numero della rivista «Fuego y Raya» presenta l’usuale quadripartizione articoli, dossier, documenti e recensioni.

Si apre con un importante saggio di BERNARDINO BRAVO LIRA sul profondo senso religioso della Monarchia cattolica e in particolar modo sulla definizione di *missionaria* che essa rivestì nel Nuovo Mondo, dove la volontà di diffondere la religione superò quella di conquistare territori o di sfruttarne le risorse naturali, come avvenne invece con le Monarchie inglese e francesi e le loro colonie, un termine questo (*colonia*) che non si può utilizzare per la Corona ispanica, visto il diverso tipo di rapporto (sostanzialmente paritario) che si instaurò tra i Regni “al di qua” e “al di là” dell’oceano Atlantico.

Seguono i contributi di ÁLVARO C. LUNA REQUENA, (*El federalismo argentino. Análisis de una impostura*), di SEBASTIÁN COSTA (*El sacerdote Domingo Ereño: un approccio alla sua vita e un’analisi sulla identità territoriale*), ALEJANDRO PERDOMO (*Gli Americani e il dovere dell’obbedienza*), su tre encicliche papali ottocentesche: la *Etsi longissimo terrarum* (1816) di Pio VII, la *Etsi iam diu* (1824) di Leone XII, indirizzate ai fedeli ispanoamericani nel periodo delle lotte per l’indipendenza; e la *Diuturnum illud* (1881) di Leone XIII, incentrata sull’origine

divina del potere, considerata in reazione alla particolare situazione che si era venuta a creare oltreoceano.

Il dossier prosegue l'analisi dei *Catechismi politici nel mondo ispanico* iniziata nel numero precedente – in cui erano stati presentati quelli apparsi nel Rio de la Plata (Argentina), nel Cile e nella Nueva Granada (Colombia, Ecuador e Venezuela). Ora sono passati in rassegna quelli relativi al Perù (a cura di JOSÉ BELLIDO NINA) e ancora in Cile (JUAN PABLO URRIOLA PALOMINOS).

La sezione documentale prosegue la

pubblicazione della *Cronaca della rivoluzione in Portogallo* di Karl Ludwig von Haller a cura di Angel Nicolás Salas, giovane studioso peruviano che sta approfondendo la poco conosciuta figura, ma ben meritevole di essere (ri)scoperta del pensatore svizzero. Chiudono il fascicolo le numerose le recensioni, tra cui segnaliamo quella del volume in italiano *Dio, Patria, Fueros e Re. Introduzione al Carlismo* (Nocera, D'Amico, 2025) del nostro collaboratore Gianandrea de Antonellis. [I.S.]

Libri ricevuti

ALBERTO RUIZ DE GALARRETA, *La restauración de la política católica*, Ediciones Santa Cruz, Valencia 2025, p. 230, € 16

Il Circolo Culturale «Alberto Ruiz de Galarreta», appartenente alla Comunione Tradizionalista fedele a Don Sisto Enrico, si è assunto il compito di compilare e pubblicare in un'edizione accurata, alcuni dei testi più rilevanti dell'insigne carlista che gli dà il nome. La sua dedizione al tradizionalismo, a cui dedicò la vita, diede frutti abbondanti in quantità e qualità. Da un lato, il suo lavoro è oggettivato in una produzione scritta enorme, stimata in oltre quattromila articoli. D'altra parte, è vero che nel suo vasto apostolato la difesa dell'unità cattolica in Spagna e la lotta contro la libertà di culto occuparono una posizione privilegiata. Tuttavia, e sebbene abbia sempre ruotato attorno a questa questione centrale, ha coltivato una molteplicità di temi con cui ha arricchito in modo straordinario e brillante l'eredità del pensiero tradizionale ispanico.

Insieme a questa dimensione dottrinale, in tutti i suoi scritti c'è un appello urgente all'azione ordinata. Non sorprende che, tra i suoi contributi più specifici, spicchino riflessioni sulla necessità di promuovere vocazioni politiche. Con questo obiettivo in questo, appare il primo capitolo di questo progetto editoriale, tanto esigente quanto necessario, che cerca così di onorare la memoria e l'esempio di uno dei grandi maestri del carlismo contemporaneo.

JUAN ANDRÉS ORIA DE RUEDA, *Naturaleza tradicional. Historia, principios y aplicaciones para la conservación*, Adoro, Valladolid 2024

L'autore, ingegnere forestale e docente di Botanica forestale, Micologia applicata e Conservazione della flora protetta, in questo saggio sottolinea l'importanza delle tecniche tradizionali per trattare e conservare la natura e i paesaggi di vario tipo in Spagna ed in Europa. Unendo rigore scientifico e capacità divulgativa, spiega la problematica attuale dell'ambiente silvestre e indica mezzi concreti e sostenibili per recuperare molte specie vegetali e animali in pericolo. Mezzi concreti e sostenibili, come il recupero della transumanza, di enorme valore ambientale; la rivalutazione delle ordinanze tradizionali (in particolare sulla regolamentazione delle acque, dei prati e dei monti), di grande importanza strategica; le modifiche per migliorare la vita produttiva delle piante in vista del cambio climatico – e, a proposito di quest'ultimo, salvaguardare la natura è fondamentale. Inoltre, la difesa della flora aiuta la sopravvivenza della fauna silvestre minacciata (orsi, linci, aquile...), migliorando il loro *habitat*.

Questo libro è scritto in un contesto in cui, avendo quasi completamente consumato l'abbandono delle nostre risorse naturali, e con un settore primario segnato da tendenze fortemente dominate da grandi industrie alimentari e macro-fattorie, vi è la

disconnessione dell'uomo dall'ambiente, lasciando la foresta al suo destino, in balia di variazioni climatiche, epidemie, malattie, incendi boschivi e le disastrose politiche ambientali ultra-protezioniste che prevedono l'espulsione degli esseri umani dalla natura.

BENIAMINO DI MARTINO, *Risorgimento nazionale quale Rivoluzione italiana*, Amazon KDP, Lussemburgo 2026, p. 158, € 5,50

Dopo i tempi della retorica e del mito (tutt'altro che definitivamente tramontati), occorre finalmente guardare al cosiddetto Risorgimento nazionale con realismo e lucidità. Eventi, personaggi e retroscena che concorsero a costruire l'entità del nuovo Stato vanno finalmente analizzati senza quei pesanti condizionamenti che all'unificazione hanno dato un significato indiscutibile, facendone quasi qualcosa di mistico. Le considerazioni qui contenute vorrebbero provare a investigare il carattere rivoluzionario del Risorgimento proprio a partire dall'avvenuta mitizzazione e dall'indole ideologica del progetto di "fare gli italiani". In questo saggio ben argomentato Beniamino Di Martino spiega perché il cosiddetto Risorgimento fu in realtà una vera e propria Rivoluzione, analoga a quella francese. L'obiettivo era infatti l'accrescimento del potere statale attraverso la centralizzazione politica, l'aumento abnorme della tassazione, la coscrizione obbligatoria, la statalizzazione della scuola, l'indottrinamento nazionalista, gli espropri delle proprietà ecclesiastiche, le continue (e disastrose) guerre di aggressione. Come risultato si ebbe il drastico impoverimento delle aree conquistate, soprattutto il Veneto e il Meridione. Milioni di italiani furono così costretti a emigrare all'estero, un fenomeno sconosciuto prima dell'unificazione.