

ISSN 2421-4736

Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2022

Anno VIII
Numero 16

(Autunno 2022)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Redattori

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 16, anno VIII

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino

info@StoriaLibera.it

Mauro Bontempi

Concetta Di Bella

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

Gli articoli sono sottoposti
a revisione di esperti.
Giudizi e opinioni espressi negli
articoli rispecchiano unicamente
il pensiero dei rispettivi autori.

Autunno 2022

Indice

Editoriale.....	5
ROSSELLA PASTORE	
<i>I cristiani di fronte allo Stato Leviatano</i>	7
EMANUELE ROSSI	
<i>La metafisica antinomica dei totalitarismi e la soluzione politica della “primitiva libertà” in Hannah Arendt</i>	43
GAETANO MASCIULLO	
<i>Il Peccato Originale Una sintetica presentazione teologica</i>	55
IVO MUSAJO SOMMA	
<i>Carlo d'Asburgo (1887-1922) A cento anni dalla morte dell'imperatore santo</i>	69
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>La controversa natura del fascismo. A 100 anni dalla Marcia su Roma</i>	77
RECENSIONI E SEGNALAZIONI.....	89
JULIO ALVEAR TÉLLEZ, <i>Drama del hombre, silencio de Dios y crisis de la historia: la filosofía antimoderna de Rafael Gamba</i> [Gianandrea de Antonellis]	
MIGUEL AYUSO, <i>¿El pueblo contra el Estado? Las tensiones entre las formas de gobierno y el Estado</i> [G. de Antonellis]	
CLEMENTE SOLARO DELLA MARGARITA, <i>Questioni di Stato</i> [Luigi Vinciguerra]	
«Un des livres le plus précieux». <i>Il fascicolo soppresso dell'Antologia (gennaio 1833)</i> [L. Vinciguerra]	
ROBERTO PECCHIOLI, <i>George Soros e la Open Society. Il governo dell'oligarchia finanziaria</i> [G. de Antonellis]	
<i>Política y derecho ante la laicidad contemporánea</i> [Iñigo Santander]	
CHARLES GARNIER, <i>Diario dell'assedio di Gaeta 1860-61</i> [Attilio Conte]	
NICOLA BUX, <i>La Riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione</i> [Pier Francesco Bello]	

MIGUEL AYUSO, *El derecho público cristiano en España (1961-2021). Sesenta años de la Ciudad Católica y la Revista «Verbo»* [I. Santander]

EDUARDO ANDRADES RIVAS, *El ocaso del Reino. Origen del mito fundacional de la República de Chile* [I. Santander]

DANILO CASTELLANO, *El derecho entre orden natural y utopía* [I. Santander]

ANGELO PARATICO, *Mussolini in Giappone* [L. Vinciguerra]

ADEL BESHARA, SARKIS ABU ZEID, ANTOINE FRANCIS, *Nel nome di Dio. Hilario Capucci. L'arcivescovo cattolico che armò Arafat*

AURELIO PORFIRI, *Non nova, sed noviter. I quattro pilastri della tradizione* [A. Conte]

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 23 [I. S.]

Notizie storico-genealogiche della Famiglia Celentani [G. de A.]

Editoriale

Fin dall'antichità abbiamo una classificazione delle facoltà della nostra mente o della nostra anima. Platone e Aristotele educarono l'intelligenza con la loro filosofia sulle facoltà dell'anima. Principi che furono molto familiari anche a teologi ed asceti. Sant'Agostino distingueva per analogia con la Trinità, con i nomi dell'Essere, Verità e Amore, le *tre potenze dell'anima*: memoria, intelletto e volontà. Oggi diremmo: memorizzare-ricordare, capire-giudicare, volere-agire.

San Bonaventura da Bagnorea, teologo, filosofo e mistico medievale, nella sua nota opera intitolata *Itinerarium mentis in Deum*, parla di una conoscenza di Dio per mezzo della sua immagine impressa in queste tre potenze naturali dell'anima (c. III, n. 5), e sottolinea l'unitarietà delle tre facoltà nella persona che si struttura come soggetto pensante e ricercante la propria identità nella verità dell'essere. Esse sono "consustanziali, coeguali e coeve, compenetratesi scambievolmente". Sappiamo effettivamente che la stessa psicologia moderna insiste sulla compresenza nell'unità dell'atto psichico di tutte queste facoltà, che possiamo distinguere solo astrattamente, l'uomo è infatti una unità psicologica.

Anche S. Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi Spirituali* insegna che la meditazione è un esercizio delle tre potenze dell'anima: "Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna propensione che sia disordinata (n. 21)". È una proposta per dare armonia al nostro essere, purificando le nostre memorizzazioni, illuminando la nostra intelligenza e unificandoci nella volontà. Nella nota preghiera *Suscipe, Domine*, proposta nella contemplazione per ottenere l'amore, ci fa dire: "Accetta, Signore, tutta la mia libertà. Prendi la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà...".

Tre potenze, dunque, che affasciano e, nello stesso tempo, inquietano. Infatti, credo, possono diventare tragicamente le *tre grandi impotenze* dell'uomo, quando si trasformano in oblio, irrazionalità, libertinaggio. Quando la memoria perde il senso della continuità e la consapevolezza delle radici, quando l'intelletto si perverte in calcolo e piatta pianificazione, quando la volontà s'identifica col potere e il piacere. Così otteniamo, per una esclusiva e bramosa realizzazione dell'attimo fuggente, l'impotenza della nostra anima. Un inaridirsi lento della

mente e del cuore che, prima o poi, porterà ad invocare acqua vera, fiumi di acqua viva.

Il concetto di memoria ci richiama, in questa considerazione, a quel fecondo segno giubilare dell'anno 2000, voluto fortemente da san Giovanni Paolo II: *la purificazione della memoria*. C'è ora certamente da auspicare, camminando verso il prossimo anno giubilare, anche in questo senso, lo studio dei presupposti biblici, teologici, ermeneutici e morali, non solo per un purificato e purificante rapporto *memoria e riconciliazione*, ma pure *intelletto e riconciliazione, volontà e riconciliazione*.

Alla purificazione della *memoria*, a cui ha fortemente e audacemente invitato la Chiesa e gli uomini di Chiesa il santo papa polacco, deve ora seguire la purificazione dell'*intelletto* e della *volontà*. Cioè una purificazione integrale di quelle che i padri chiamavano appunto *tre potenze dell'anima*. Una purificazione della memoria, intelletto e volontà a livello individuale, che è opera quotidiana della conversione e della Grazia, ma, pure, necessariamente, una purificazione della memoria, intelletto volontà collettive, sociali, ecclesiali. Con memoria veritiera, onestà intellettuale, volontà autentica.

È d'obbligo così "un serio esame di coscienza". Interrogandoci, con i talenti in una mano e la luce battesimale nell'altra, sulle nostre responsabilità di cristiani nei confronti del nostro tempo. Non si sono diradate le ombre della nostra epoca che già papa Giovanni Paolo II elencava, anzi molte pretese riforme sembrano attrarle e giustificarle dentro sofistiche strutturazioni di pensiero. *Ad extra*: indifferenza religiosa, diffusa perdita del senso trascendente dell'esistenza umana, smarrimento in campo etico, violazione di fondamentali diritti umani. *Ad intra*: incoerenza dei credenti, crisi di obbedienza al magistero, indirizzi teologici erronei che disorientano, ricezione confusa del Concilio, indulgenza a un democraticismo e a un sociologismo che non rispecchiano l'autentico spirito del Vangelo e della dottrina cattolica. Il dialogo con tutti, che deve restare la forza e la missione autorevole della Chiesa, non esclude un attento discernimento e una coraggiosa testimonianza della verità, derivante dal cristico mandato che dà un potere di servizio alla nostra memoria, intelletto e volontà, corroborando con la sapienza trinitaria queste facoltà dell'anima, accordate e unite nell'Amore. Come è mostrato e dimostrato dai santi!

Il Direttore

ROSSELLA PASTORE*

I cristiani di fronte allo Stato-Leviatano

Samuele riferì tutte le parole del Signore al popolo che gli aveva chiesto un re. Disse: «Questo sarà il diritto del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia e capi di cinquantine, li costringerà ad arare i suoi campi, mietere le sue messi e apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. Prenderà pure i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li darà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi cortigiani e ai suoi ministri. Vi prenderà i servi e le serve, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà la decima sulle vostre greggi e voi stessi diventerete suoi servi. Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà». Il popolo rifiutò di ascoltare la voce di Samuele e disse: «No! Ci sia un re su di noi. Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice...» (1Sam 8,10-20).

Premessa

Il Leviatano è il grande mostro biblico che dà il nome a un trattato del filosofo inglese Thomas Hobbes (1588-1679) in cui viene esposta la teoria dello Stato assoluto, uno Stato «che domina i comportamenti umani e tutto decide per loro»¹. Già nell'*Antico Testamento*, in realtà, questa creatura mitica – un animale acquatico descritto come un serpente tortuoso o un coccodrillo – stava a simboleggiare la potenza dei faraoni d'Egitto e degli altri nemici di Dio, i “faraoni” in senso figurato, tutti i rappresentanti dello Stato oppressore che avanzava pretese di egemonia sul popolo di Israele².

A partire dall'uscita dell'opera magna di Hobbes (1651), il Leviatano divenne ancora di più l'emblema del dominio dello Stato sugli individui e anche – se vogliamo – l'emblema della contrapposizione inesorabile tra Stato e Chiesa, tra

* Giornalista pubblicista, ha fondato il blog di approfondimento filosofico e teologico www.dedationefidei.it.

¹ COSIMO PERROTTA, [Dizionario di Economia e Finanza \(2012\)](#), Treccani.

² Il popolo dei figli di Dio, *liberi* per definizione (“figli”, in latino, si dice appunto *liberi*).

Stato e Dio, tra il “dio mortale” e il “Dio immortale”, per dirla alla maniera di Hobbes. La massima evangelica «nessuno può servire due padroni»³ era stata ben compresa dal filosofo britannico, che considerava la Chiesa come una minaccia al potere del sovrano: nello Stato hobbesiano, infatti, tutto il potere discende dal sovrano, mentre è evidente che il potere della Chiesa, il potere dei figli “*liberi*” di Dio sia completamente “fuori controllo”: è “fuori controllo” perché deriva da Dio, non da un uomo, ed è “fuori controllo” perché del suo utilizzo occorre rispondere unicamente a Dio, non ad autorità o tribunali umani.

Capiamo dunque che Stato e Chiesa, *Stato e Dio*, sono due istituzioni incompatibili tra loro, perché se un’Istituzione (quella divina) accorda agli individui la libertà, l’altra mira a limitarla in nome di un presunto bene non più individuale, ma questa volta collettivo (vedremo in seguito che il bene collettivo è un’illusione, in pratica non esiste).

Abbracciando l’idea della contrapposizione tra queste due entità, Guglielmo Piombini, libraio, editore e studioso del pensiero liberale classico e libertario, ha voluto intitolare la sua ultima opera *La Croce contro il Leviatano*, quasi a voler “esorcizzare” il demone «contorto, malvagio e avvolto»⁴ dello Stato antepoendogli un altro simbolo: la Croce, per l’appunto. La tesi centrale di questo libro è che tra «le norme morali del cristianesimo» e «i diritti naturali inviolabili della tradizione liberale» vi sia completa corrispondenza: «... il nucleo del messaggio morale evangelico corrisponde esattamente al principio di non aggressione della dottrina libertaria, secondo cui non è mai legittimo dare inizio a un’aggressione contro individui pacifici. Partendo da questo assunto, ne consegue che *il Cristianesimo non è compatibile con l’organizzazione politica statale, perché questa si fonda sulla coercizione e sull’aggressione sistematica alla vita, alla libertà e alla proprietà degli individui*»⁵.

Di fatto, secondo Hobbes, lo Stato politico nasce nel momento in cui gli individui accettano di trasmutare i loro diritti naturali, diritti personalissimi e, per l’appunto, *individuali*, in diritti positivi, che da quel momento in poi troveranno la loro legittimazione nel fatto di essere riconosciuti e accettati dal governo. Si tratta tuttavia di una sofisticazione, perché tali diritti sono costitutivi della natura stessa dell’uomo e non possono essere (s)venduti a qualsiasi altro uomo (si dicono appunto *inalienabili*).

Hobbes lo chiamava proprio “contratto sociale”: in cambio di una supposta “pace e sicurezza”, gli individui accetterebbero di farsi governare da... altri individui che dovrebbero impegnarsi a garantire l’assenza dei conflitti propri dello stato di natura in cui tutti competono con tutti (*bellum omnium contra omnes*). È vero, l’uomo è un lupo per ogni altro uomo, ma è proprio per questo che non

³ Cfr. Mt 6,24.

⁴ È questa l’etimologia della parola “Leviatano”.

⁵ Citazione ripresa dalla quarta di copertina.

dovrebbe mai accettare di cedere la propria libertà a quello che in fin dei conti è un proprio simile: se tutti gli uomini sono lupi e il governante di turno è un uomo, non ha senso cedere a lui il diritto di governare non soltanto se stessi, ma una moltitudine di individui ciascuno con la propria sensibilità *individuale* (tra parentesi: può essere realistica la pretesa di riunirle tutte *sotto la stessa bandiera?*).

La cessione della propria libertà a un altro individuo avrebbe senso solo se questo individuo la meritasse, banalmente, ossia se questo individuo fosse in grado di aiutarci in ogni circostanza ad agire per il meglio, a fare scelte migliori per noi di quelle che noi faremmo per noi stessi. Insomma: avrebbe senso solo se al posto dello Stato ci fosse Dio (chi è che sa esattamente cosa è meglio per noi? Chi è che è *infallibile?*). Ora, è chiaro che Dio non vuole sostituirsi alle nostre scelte (è stato Lui ad averci creati liberi, liberi persino di allontanarci da Lui!); perciò possiamo dire che lo Stato ha la pretesa di fare quello che Dio stesso non fa, la pretesa di governarci non già in nome del bene oggettivo – solo il Re dei re è in grado di operare sempre oggettivamente bene –, bensì il nome del bene “soggettivo”, del bene che appare “bene” agli occhi dei governanti, ma è tutto da vedere che lo sia davvero!

In realtà, il modello statale non funziona per diversi motivi: il primo è che, stipulando questo contratto, si andrebbe a creare una spaccatura conclamata nella società tra chi ha più potere e chi ne ha di meno, condizione di per se stessa già conflittuale. Per non parlare di quanto lo sia sul piano dei fatti: secondo Piombini, che a sua volta si rifà al filosofo statunitense Michael Huemer, «l’uguaglianza di potere genera il rispetto». Vien da sé che, invece, l’esistenza dello Stato crei un grande squilibrio a favore di alcuni individui, eccitando in loro desideri predatori. E le vittime, cioè i cittadini, sono comprensibilmente⁶ portate a reagire in ritorsione, talvolta con violenza, nel tentativo di difendersi. Questa disuguaglianza, insomma, genera frustrazione e la frustrazione genera aggressività.

Ecco dunque il punto fondamentale: la guerra nasce con lo Stato. La guerra, più nello specifico, nasce dalla divisione e dalla disparità di poteri. Siccome lo Stato implica queste due cose – la divisione, per dire, è data semplicemente dal legame tra il concetto di Stato e il concetto di confini –, allora lo Stato è divisivo e causa almeno potenziale di guerra.

Lo Stato è causa di divisione sia “fuori” che “entro” i confini

A proposito del legame di cui sopra, è necessario specificare che esistono confini “artificiali” e confini “naturali”: i confini statali rientrano nella prima ca-

⁶ Reazioni di questo tipo, ovviamente, sono sempre “comprensibili”, ma non sempre “giustificabili”.

tegoria, essendo stati tracciati arbitrariamente, in maniera forzata, dopo la conquista *armata* di un dato territorio (infatti, se la guerra nasce con lo Stato, vale anche il contrario: lo Stato nasce e si alimenta [“espande”] con la guerra. È un circolo vizioso!).

Vi sono poi i confini naturali, legittimati dalla *natura* stessa dell’uomo, e sono quelli che attengono appunto alla sua individualità: si pensi all’appartenenza a un nucleo familiare, ma anche alla delimitazione della proprietà privata, entrambe cose che certi regimi hanno deliberatamente calpestato oppure chiesto di sacrificare in nome dell’“amor patrio” (un esempio può essere ciò che è accaduto durante le due guerre mondiali, con giovani strappati alle loro famiglie e mandati a morire al fronte e con tutte quelle manifestazioni tipo “Oro alla Patria” indette per sostenere i costi della guerra).

Uno dei motivi per cui l’organizzazione statale è stata promossa dai più nel corso dei secoli è che la si è vista come una via conveniente per compattare una comunità e renderla più forte contro l’aggressione straniera. Il punto è: *quale* comunità? Una comunità basata su *quale* comunanza?

La risposta a questa domanda potrebbe essere: «La cosa in *comune* è il fatto di vivere tutti in un territorio *comune*»; come abbiamo visto, però, è sempre l’uomo a tracciare arbitrariamente i confini “politici” tra un territorio e un altro! Dunque, senza confini politici, lo straniero semplicemente non esiste, e quindi il timore di aggressioni “esterne” è del tutto ingiustificato.

Prendendo in prestito due espressioni proprie della teologia trinitaria, potremmo dire che lo Stato divide sia “*ad intra*” che “*ad extra*”. *Ad intra* perché il *divide et impera* è ormai una tecnica collaudata di governo, e lo Stato contrappone al suo interno «coloro che traggono beneficio dalla sua esistenza» (i “potenti”, vale a dire i governanti) e coloro che, al contrario, ne sopportano gli atti di sopraffazione... oltre che i costi. Sì, perché lo Stato è l’unica organizzazione della società che ottiene le sue entrate attraverso la coercizione⁷, piaccia o non piaccia, si approvi o non si approvi il suo operato.

Qualora qualcuna delle “vittime” non lo approvi, poco importa: intanto, nella maggior parte dei casi, i sudditi sono completamente asserviti, viste anche le ampie operazioni di propaganda fatte dai cc.dd. “media di regime”; e seppure qualcuno osasse insorgere, sarebbe comunque in minoranza, quindi costretto o a desistere o ad accettare il rischio di subire ritorsioni.

Ma lo Stato, dicevamo, divide anche *ad extra* nel senso che abbiamo visto prima. La “scomposizione” del mondo in Stati, anche se dettata da motivi pratici e di organizzazione, ha sempre come implicazione/effetto collaterale una certa rivalità o quantomeno “tensione” tra gli Stati stessi (è una cosa insita nel concetto

⁷ 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, p. 13.

di divisione; divisione che – ricordiamo – è forzata e innaturale, dunque si è comprensibilmente portati a rigettarla). Riportiamo la sintesi di Piombini: «Qualsiasi governo, [...] per aver il consenso di una parte maggioritaria della popolazione, deve mantenere il Paese in uno stato di perenne emergenza, additando un nemico esterno, suscitando così gli odi tra le diverse nazioni; o di un nemico interno, mettendo alcune categorie sociali contro altre».

Il (vero) significato del termine “nazione”

A questo punto si potrebbe aprire una parentesi sulla “legittimità” (dal punto di vista della legge divina, ovvio) non soltanto dello Stato come entità giuridica e istituzionale, ma addirittura della “nazione”, ossia della comunità di cittadini divisa da un’altra sulla base delle proprie peculiarità culturali e sociali. Non vogliamo proporre questa tesi come verità assoluta: si tratta di una tesi, per l’appunto, e come tale rimane ampiamente discutibile e criticabile, se il lettore lo ritiene.

Ne avevamo già parlato nella pubblicazione *Evoluzione o involuzione?*⁸, a proposito del riadattamento alle circostanze di clima e vita resosi necessario dopo lo scombussolamento dovuto al peccato. È possibile (per non dire “certo”) che il mondo sia diverso rispetto a quello pensato originariamente da Dio anche per come appare organizzato oggi. Se non altro, la divisione è una cosa che Dio maltollera, e maltollera ancor di più quando dalla divisione segue la disparità (di potere, tra sudditi e governanti) e, dalla disparità, l’ingiustizia. Lo dicevamo allora e lo ripetiamo ora: «Questo meccanismo di divisione e conseguente diversificazione dei popoli viene descritto anche nella *Bibbia*: nell’episodio della torre di Babele⁹, la diversità (da cui derivano le disparità, oltre che le incomprensioni) è il frutto negativo della divisione causata dagli uomini e dalla loro arroganza. Ciò non toglie che il confronto con il diverso, allo stato attuale delle cose, rappresenti quasi sempre un’occasione di arricchimento; originariamente, però, l’uomo sarebbe stato integro, indiviso anche in se stesso, e avrebbe racchiuso già in sé tutto il bello che esiste nel mondo».

«Né giudei né greci» (ma semiti, camiti o jafetiti)

D’altra parte, l’unità e l’integrità dell’uomo sono state ristabilite nell’“Uno” Cristo Gesù, dinanzi a cui non esiste più né giudeo né greco, come leggiamo nella Sacra Scrittura¹⁰. Le differenze di nazionalità, agli occhi di Dio, non contano nulla. Distinguere un individuo a seconda della sua appartenenza a un gruppo

⁸ Cfr. [Evoluzione o involuzione? La vera origine dell’uomo-scimmia](#) su [derationefidei.it](#).

⁹ Cfr. *Gen* 11,1-26.

¹⁰ Cfr. *Gal* 3,28.

sociale non ha semplicemente senso, perché non siamo diversi in virtù della nostra appartenenza a una nazione piuttosto che a un'altra; Dio ama distinguerci in base alla nostra bellezza di *individui*, alla nostra *unicità*, proprio quella che il socialismo mira ad appiattire. In sintesi, non ha senso parlare di differenze *collettive*, perché le uniche differenze esistenti – per di più per Volere divino – sono differenze *individuali* (stabilite da Dio nel momento stesso in cui ha creato/crea le varie anime; tutte le altre classificazioni sono al massimo di tipo convenzionale, non ci qualificano in nessun modo).

Nella nostra conversazione, il dott. Gaetano Masciullo, filosofo e traduttore del saggio che introduce il libro di Piombini¹¹, ha messo in evidenza un ulteriore aspetto legato al concetto di “nazione”, che in origine atteneva «all’ascendenza e all’appartenenza a una famiglia, a una casa, a una tribù». Il riferimento è all’etimologia della parola “nazione” e dunque al suo significato *naturale* (citiamo dal vocabolario Treccani: “nazione” deriva «dal lat. *natio -onis*, der. di *nasci* “nascere”»): «I cognomi nascono così, per indicare questo tipo di nazionalità, l’unica sensata. Gli ebrei rimasero ebrei anche in Egitto, dopo secoli dal loro insediamento, perché erano discendenti di Eber, da qui il nome», prosegue Masciullo. «Nella modernità – invece –, il cognome si è ridotto a concetto burocratico e anagrafico: chi infatti di noi conosce le proprie origini “tribali”?».

In effetti, gli unici in grado di risalire alle proprie origini tribali¹² sono proprio gli ebrei ortodossi (anche se non con esattezza). Il dott. Masciullo cita molto opportunamente la Tavola delle Nazioni contenuta in *Genesi* 10, un documento importantissimo che ci aiuta a ricostruire la vera origine di tutti i popoli del mondo. Rimandiamo alla consultazione della mappa *orbis terrae* inserita nelle *Etimologie* di sant’Isidoro di Siviglia, che rappresenta i continenti come domini dei figli di Noè (Sem per l’Asia, Cam per l’Africa, Jafet per l’Europa); ad ogni modo, ci proponiamo di spiegare meglio questo punto in un prossimo articolo. «Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro genealogie, nelle rispettive nazioni. Da costoro si dispersero le nazioni sulla terra dopo il diluvio» (*Gen* 10,32).

Il bene imposto è di per sé un male

Chiusa questa parentesi sulle nazioni, torniamo a parlare più propriamente degli Stati e nello specifico della loro organizzazione/del loro funzionamento. Si potrebbe pensare che il governo sia necessario per ragioni di ordine, di convenienza e di convenzione: «È più comodo così», insomma, e in fin dei conti non

¹¹ JAMES REDFORD, *Gesù era un anarchico*, in Guglielmo PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano. Perché il Cristianesimo può salvarci dallo Stato Onnipotente*, Tramedoro, Bologna 2021, p. 6-100.

¹² Il riferimento, ovviamente, è alle dodici tribù d’Israele.

è nemmeno tanto male, se si considera che nella maggior parte dei Paesi vige un regime più o meno democratico. Ma il “governo del popolo”, il “governo di tutti”, è di fatto governo di nessuno, perché è impossibile mettere tutti d'accordo senza fare violenza a qualcuno e il “bene collettivo” semplicemente non esiste. Nell'ottica di Dio esiste il bene individuale, che soltanto accidentalmente si ripercuote sul bene e sul benessere della collettività. In altre parole, la somma dei beni individuali fa il bene e il benessere collettivo.

Ciò non significa che non esista un bene oggettivo. Ma il bene oggettivo non sarà mai pieno, fintantoché sarà un altro a imporlo. Per definizione, l'imposizione è una violenza, dunque quel “bene oggettivo”, buono quanto ai contenuti, si tramuta in un “male soggettivo” quanto alle sue implicazioni formali (la coercizione genera frustrazione, odio e ha come conseguenza possibile la ribellione. In sintesi: genera male). Tutto quello che si può fare per condurre una persona al bene è appunto “condurla”, accompagnarla, trattandola da essere pensante e ragionevole (perché tale Dio l'ha creata).

Ancora, nel nostro dialogo, il dott. Masciullo ha posto l'accento sull'illegittimità... della legge (almeno di quella umana) citando un classico: «Nessuna azione retta, se forzata, è giusta», scriveva Cicerone nel suo *De officiis*.

Un altro pensatore del calibro di san Tommaso d'Aquino faceva presente più o meno la stessa cosa, quando nella *Summa Theologiae* parlava del primato della coscienza *anche erronea*: «Ogni singola coscienza – sintetizza Masciullo – rappresenta per l'individuo una fonte di autorità morale. Questo si verifica a prescindere se la coscienza è rettamente formata oppure no. Ora il socialismo, a prescindere dalla sua forma, applica violenza. Così facendo, non rispetta la dignità dell'uomo e anzi finisce per indurire il suo cuore. Bisogna rispettare la coscienza altrui ed educarla a fare altrimenti, laddove sbaglia (infatti, tra le opere di misericordia spirituale non troviamo “costringi gli erranti a fare il bene”, bensì troviamo: “ammonisci i peccatori”, “insegna agli ignoranti”, “consiglia i dubbiosi”... ben tre azioni che hanno a che fare con la coscienza altrui, nel rispetto della stessa coscienza!)».

Gesù non era socialista e i cristiani non sono comunisti

A proposito di socialismo, nel libro si smonta anche la teoria che vorrebbe Gesù come propugnatore illustrissimo di questo genere di politica: «Gesù predicava l'amore, il rafforzamento del carattere, il miglioramento interiore, mentre i socialisti predicano la concentrazione del potere», sottolinea Piombini a pagina 176. I socialisti, per definizione, predicano anche l'appiattimento delle disuguaglianze non soltanto sul piano economico, ma anche su quello sociale. Il che – al pari del collettivismo – contrasta con la natura umana. Si legge a questo riguardo

in un saggio di Charles Gave¹³: «Il collettivista denigra l'individuo. Ci dice che esiste un bene morale superiore riguardante il gruppo, specialmente quando è lui a definirlo o a guidarlo. Le entità collettive, in realtà, finiscono sempre per ridursi ad alcuni individui che dicono agli altri cosa devono o non devono fare». Uno degli errori fondamentali del socialismo è proprio questo: il socialismo non prevede una liberalità spontanea e quindi meritoria, ma solo prelievi di risorse coatti e a lungo andare odiosi. Sappiamo dagli *Atti degli Apostoli*¹⁴ che i primi cristiani mettevano in comune i loro beni, ma lo facevano liberamente, potendo in questo modo acquistare dei meriti dalle loro azioni.

Il socialismo e il comunismo annullano la possibilità di fare del bene... fatto "bene", non per forza ma per amore. Inoltre, queste politiche sono insostenibili nel lungo periodo, perché si concentrano più sulla "redistribuzione" che sulla "produzione" efficace della ricchezza (in un Paese capitalista, invece, l'obiettivo fondamentale è proprio questo). Prosegue Gave: «Ciascuno di noi, infatti, è totalmente unico. Questa straordinaria intuizione di Cristo è stata confermata dalla scienza moderna, con la scoperta del Dna. Non possono quindi esistere soluzioni collettive ai problemi di questo mondo. Ciascuno di noi deve tentare di migliorarsi per tutta la sua vita, senza costringere gli altri a fare ciò che sembra a noi il bene». "Costringere a fare il bene" è una cosa che Dio stesso non fa, in nome del libero arbitrio che fin da principio ha accordato alle sue creature. Con quale presunzione, dunque, potremmo autoinvestirci di questa autorità? Come potrebbe Dio volere la "dittatura del bene", sapendo che per raggiungere questo ideale dovrebbe sacrificarne un altro – la libertà – e così questo bene finirebbe per essere un male?

Ministri ("servitori") che non servono

Badate bene che Dio è infallibile, quindi le Sue disposizioni sarebbero sempre giuste e vantaggiose per tutti. La stessa cosa non si può dire di un uomo che desse ordini a un altro uomo (a suo rischio e pericolo). Perché il Primo non lo fa e il secondo sì? Chi è il secondo per scavalcare il Primo e oltraggiare in questo modo il suo simile? Anzi, secondo l'ideologia socialista, il suo... "uguale"? È un paradosso, molto evidentemente. Oltre che un'utopia: i governanti, in quest'ottica, non saranno mai sufficientemente omologati, dunque le ingiustizie e le disuguaglianze che si volevano eliminare permarranno in ogni caso.

¹³ CHARLES GAVE, *Gesù economista. Ricchezza, proprietà privata e giustizia sociale*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2018, p. 102.105.

¹⁴ Cfr. *At* 2,44-47; 4,32-37.

È vero: sulla carta, i governanti – più propriamente i “parlamentari” – dovrebbero “rappresentare” il popolo. Tralasciando il fatto che non si può rappresentare un insieme di persone tutto intero, ma al massimo una maggioranza, facciamo notare che i cosiddetti “rappresentanti” non sono mai veramente tali, per il semplice fatto che si pongono in una condizione di superiorità, di supremazia. È nella logica del governo (o del parlamento): non si può governare (o legiferare) se non sedendo su uno scranno, “salendo” al colle o addirittura “scalando” Monte Citorio...

Nel gergo politico si usa un'altra parola controversa: ministro (da cui “amministrare”). Si badi bene che la parola “ministro” deriva dal latino *minister*, col significato di “servitore”. Ma, ancora una volta, non si può servire stando in alto: chi sta in alto è padrone, più che servitore, ed è come se mancasse continuamente alla carità, trattando gli altri come sudditi. Non sarebbe così se si tornasse al significato originario di “ministro”, ma che i ministri poi “servano” davvero è tutto da verificare (in tutti i sensi).

Nel saggio di Redford viene detto che i governi, per il solo fatto di esistere, violano in continuazione il comandamento sociale ultimo di Gesù: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»¹⁵. Per estensione: tutto quanto *non* volete che gli uomini facciano a voi, anche voi *non* fatelo a loro.

Rispettare questo principio, per i governi, è assolutamente impossibile, «perché tutti i governi fanno ai propri sudditi ciò che essi vietano ai propri sudditi di fare a loro». Tale ingiustizia si esplica almeno su due fronti: il primo è quello giudiziario, dal momento che «tutti i governi istituiscono tribunali ed eseguono le proprie decisioni, mentre vietano agli altri di impegnarsi nella stessa pratica». Il secondo è quello economico: il governo «è l'unica organizzazione della società che ottiene legalmente le sue entrate con la coercizione, anziché per mezzo di contributi o pagamenti volontari»¹⁶.

Nel libro viene fatto un esempio più o meno simile: se un gruppo di privati cittadini non fosse più soddisfatto dei servizi che il governo sta fornendo (l'insoddisfazione è legittima!) e decidesse di aprire un'attività per offrire i propri servizi di arbitrato e protezione sul mercato senza chiedere il permesso al governo, verrebbe subito attaccato e limitato. Stessa cosa avverrebbe se, sempre per insoddisfazione, uno o più cittadini decidessero di smettere di finanziare un governo che va contro i propri interessi attuando politiche soggettivamente (più spesso “oggettivamente”) discutibili. È un'ipotesi non remota, ma concreta e attualissima: si pensi al dilemma morale dei cattolici che non intendono finanziare l'aborto, il classico delitto legalizzato in molti ordinamenti giuridici, eppure, indirettamente, sono costretti a farlo pagando le tasse.

¹⁵ Cfr. *Mt* 7,12 (vd. anche *Lc* 6,31).

¹⁶ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 13.

Questa è una vera e propria violenza morale: vuol dire non avere a cuore le sensibilità di tutti, ma anzi passarci sopra calpestandole in nome di un inesistente “bene comune”. Che poi, come abbiamo visto, è il (presunto) bene della maggioranza, una maggioranza spesso vittima a sua volta di vaste operazioni di indottrinamento e propaganda mediatica (anche i media, ricordiamo, sono in mano al governo: si pensi alla TV pubblica o TV “di Stato”, per l'appunto). L'intento sembrerebbe essere proprio quello di uniformare i pareri, appiattare la società: reprimendo il dissenso, è anche più facile governare. Ora, riconosciamo: è bene mantenere l'ordine. Ma a quale prezzo? Per farci un'idea del “prezzo” da pagare, basta andare a pagina 41 del nostro saggio, dove leggiamo che – nell'ultimo secolo – le persone uccise dai propri governi per ragioni puramente ideologiche superano in numero quelle morte in guerra nello stesso arco di tempo (sono sei volte di più).

Il nazionalismo è alla base dei conflitti

Ma si potrebbe pensare che le stesse morti in guerra siano state causate dallo Stato, seppur in maniera indiretta. Più che le religioni, infatti, sono i nazionalismi¹⁷ a dare origine a conflitti e violenze. Qualcuno, a questo punto, potrebbe obiettare riferendosi al caso dell'islam e alle sue cosiddette “guerre sante”, portate avanti in nome di principi apparentemente religiosi. Secondo Piombini, però, l'islam non sarebbe una vera religione, quanto piuttosto un'ideologia politica totalitaria che fonde tra loro «Stato, legge (la *sharia*), religione¹⁸ e società»¹⁹. “Totalitaria” perché gli islamici avrebbero come fine supremo la diffusione della propria causa (fatta ovviamente eccezione per l'ala più moderata, ma anche – dicono gli esperti –, meno fedele agli insegnamenti del *Corano*), ed è evidente che per raggiungere questo ideale si debba azzerare la tolleranza e sacrificare i sentimenti umani. Consideriamo ora quegli Stati che hanno adottato il *Corano* come fonte del proprio ordinamento. Ciò rende ancora più chiaro il legame tra islam e politica, ma per il momento vogliamo sfruttare questa constatazione come pretesto per una riflessione più ampia.

Che dire delle autorità religiose?

La riflessione, nello specifico, riguarda le cosiddette autorità religiose: ormai è chiaro che il libertarismo non contempra in se stesso il concetto di autorità. Viene esclusa l'autorità dello Stato in primis, e a scendere tutte quelle che da essa

¹⁷ “Nazionalismi” derivanti da un frainteso concetto di “nazione” (ne abbiamo parlato più sopra).

¹⁸ Quindi l'aspetto spirituale propriamente detto, che comunque – secondo questa visione – rimarrebbe secondario, marginale.

¹⁹ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 197.

trovano legittimazione (l'autorità governativa, di un funzionario [civile/militare], giudiziaria ecc.). Ma vale lo stesso per le autorità religiose?

La risposta, in realtà, è no. Le autorità religiose sono certamente da preservare, perché sono state costituite da Dio in persona. Pertanto, sono le uniche legittime a tutti gli effetti; "legittime", s'intende, rispetto alla Legge di Dio. Ricordiamo a questo proposito ciò che scrive san Paolo nella sua *Lettera ai Romani* (13,1): «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio». «Dio stesso – specifica Redford²⁰ – conferma direttamente questa cosa quando riferisce a Osea: "Hanno creato dei re che io non ho designati; hanno scelto capi a mia insaputa"²¹». Prosegue Redford: «La fallacia che molte persone commettono quando incontrano un'affermazione come questa è quella di assumere acriticamente e automaticamente che Paolo doveva riferirsi alle persone che controllano i governi mortali che esistono sulla Terra – perché, dopotutto, non sono queste stesse persone che gestiscono i governi mondani a chiamare se stessi "autorità di governo"? Non sono essi stessi a insegnare ai propri sudditi sin dalla nascita che sono "sovrani" e "autorità"?». Ma la loro, in fin dei conti, non è che un'autorità usurpata, abusiva.

Per quanto legittime, comunque, le autorità religiose non hanno nessun diritto di spadroneggiare sul popolo loro affidato²², e comunque la coscienza le supera in autorevolezza: «Se il Papa o la Regina esigessero da me una "obbedienza assoluta", lui o lei trasgredirebbero le leggi della società umana: a nessuno di loro io devo un'obbedienza assoluta!»²³. E ancora, dello stesso autore: «Senza dubbio, se fossi obbligato a introdurre la religione nei brindisi dopo un pranzo (il che in verità non mi sembra proprio la cosa migliore), brinderò, se volete, al Papa; tuttavia prima alla Coscienza, poi al Papa»²⁴.

«Date a Cesare quel che è di Cesare»... ma cosa è di Cesare?

L'affermazione successiva, in cui san Paolo esorta al pagamento delle tasse e delle imposte²⁵, viene definita un semplice espediente retorico simile a quello a cui fece ricorso Gesù nel rispondere alla domanda sul pagamento del tributo a Cesare (l'analizzeremo approfonditamente in seguito). San Paolo dice: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto». Ora, a chi sono dovuti tasse e tributi? La risposta potrebbe anche essere «a nessuno»... Difatti, nel versetto successivo, si legge:

²⁰ Ivi, p. 29.

²¹ Cfr. *Os* 8,4.

²² Cfr. *1Pt* 5,3.

²³ [San] JOHN HENRY NEWMAN, *Lettera al duca di Norfolk: coscienza e libertà*, a cura di Valentino Gambi, Paoline, Milano, 1999, p. 105.

²⁴ Ivi, p. 236-237.

²⁵ Cfr. *Rm* 13,6-7.

«Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole; perché chi ama l'altro ha adempiuto la Legge. Infatti: *Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai*, e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*».

«Quindi eccoci qui, senza mezzi termini: non dobbiamo niente a nessuno se non il fatto di amarci l'un l'altro! Ma da quando le tasse hanno mai avuto a che fare con l'amore?», commenta molto opportunamente Redford. L'amore, aggiungiamo noi, basta come legge e tributo; l'amore, inoltre, non comporta una privazione per chi lo dà, dunque è l'unica legge giusta e perfettamente compiuta²⁶, esauriente, nel senso che tutte le leggi divine possono essere riassunte (se non sostituite) in (da) questa.

Se la legge dell'amore non priva di nulla e non limita, lo stesso non si può dire dei decreti dei governanti terreni, che in certi casi rappresentano «un deterrente per le opere buone»²⁷. A questo proposito, san Paolo racconta le sue tribolazioni vissute «a causa del vangelo», ma in realtà a causa delle autorità dell'impero romano, che lo fecero incarcerare costringendolo a sospendere la sua opera di predicazione²⁸. L'espressione massima dell'oppressione dello Stato ai danni dei cittadini si ha nella burocrazia; un'oppressione sommamente frustrante, ben esemplificata in un versetto dell'*Ecclesiaste* (8,9) che nel libro è reso così: «L'uomo domina sull'altro uomo per renderlo infelice».

Più sopra abbiamo fatto cenno all'episodio evangelico in cui Gesù sembrerebbe esortare al pagamento del tributo a Cesare²⁹. La celebre frase «date a Cesare quel che è di Cesare» venne pronunciata in risposta alla provocazione di «alcuni farisei ed erodiani» che lo interrogarono per coglierlo in fallo. Questa uscita geniale e volutamente ambigua lasciò senza parole i suoi interlocutori, pronti ad accusarlo qualunque fosse stata la sua risposta. Come si legge nel *Vangelo* di Luca, infatti, gli informatori intendevano «consegnarlo all'autorità e al potere del governatore», nel caso in cui avesse manifestato apertamente la sua opposizione al pagamento del tributo; sempre nel *Vangelo* di Luca, qualche pagina dopo, ritroviamo tra i capi d'imputazione del processo effettivo anche l'aver istigato a non pagare i tributi a Cesare, sebbene Gesù non avesse espresso formalmente la sua contrarietà.

D'altro canto, se la risposta fosse stata «sì, è lecito», Gli avrebbero dato del «collaborazionista» degli occupanti romani: insomma, vista e considerata la situazione, Gesù dimostrò un'intelligenza, una prudenza e anche una diplomazia

²⁶ Cfr. *Rm* 13,10.

²⁷ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 31.

²⁸ Cfr. *2Tm* 2,9.

²⁹ Cfr. *Mt* 17,24-27.

davvero fuori dal comune; da-vero Dio. Ma ci sarebbe un altro significato ricondito, dietro alla sapiente risposta di Gesù, spesso citata dagli statalisti per dimostrare la fondatezza (presunta!) delle loro tesi. Gesù vuol suscitare una domanda: *cosa è di Cesare?* «Il fatto che i denari hanno semplicemente il nome e l'immagine di Cesare su di essi non li rende suoi, così come il fatto che uno incida il proprio nome sulla parte posteriore di un televisore rubato non rende il televisore proprietà di questi. Al contrario, tutto ciò che Cesare possiede, lo ha preso con il furto e l'estorsione, dunque niente è di diritto suo»³⁰. Chiosa Piombini a pagina 112: «... il segno di Cesare segna anche il suo limite. Esso si trova, oltre che sulle monete d'argento, sui monumenti pubblici, su alcuni altari e basta. Su tutto il resto Cesare non ha alcun diritto. Il suo regno è molto limitato e si può, in nome del diritto di Dio, opporsi alla maggior parte delle sue pretese».

Se il segno di Cesare si trova su poche cose, il segno di Dio – al contrario – è impresso in tutta la creazione. Motivo per cui è Dio l'unico Sovrano legittimo a cui tutti – prima o poi – dovranno rendere conto. Si badi bene: è possibilissimo, per un uomo, disobbedire ai comandamenti di Dio; non lo è, invece, disobbedire ai comandi di un re o di un governante terreno, a pena di finire ulteriormente cassato e privato della propria libertà. Viene dunque spontaneo evidenziare, ancora una volta, che i governanti terreni sono persino più autoritari di Dio, e in questo senso fanno cose che Dio stesso (giustamente) non fa, avendoci creati ragionevoli e *perciò* liberi. «Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,20).

Ora, qualcuno potrebbe *ragionevolmente* obiettare che alla fine della vita dovremo comunque presentarci al cospetto del Tribunale divino dove rendere conto, dicevamo prima, delle nostre azioni. In quel caso, però, il giudizio verrà formulato sulla base della Legge di Dio, una Legge indubbiamente giusta e giusta universalmente, non soltanto dal punto di vista del nostro Legislatore e Giudice. La responsabilità di chi legifera sulla terra è enorme, dal momento che è impossibile per un essere umano avere la certezza *assoluta* di fare *sempre* la cosa giusta e la cosa migliore. E non solo migliore “per me” o “per la maggioranza”, ma migliore “per tutti”, rispettosa delle coscienze e delle sensibilità di tutti. Ce l'avrà fino a quando agirà conformemente alla Volontà di Dio rivelata (es. emanando una legge o un decreto conforme alla norma divina «non uccidere»), ma sarà difficile essere certi di operare bene, giustamente, eticamente, quando si tratterà di entrare in campi più minati in cui le sensibilità dei singoli giocano un ruolo fondamentale.

³⁰ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 22.

Legge naturale e legge positiva: la Legge (di Dio) è iscritta nel cuore dell'uomo

Inoltre, ricordiamo che la Legge di Dio non è soltanto “di Dio”: tale Legge è iscritta nei nostri cuori, è *nostra*, di fatto, ed è l'unica che può essere universalmente condivisa – almeno nel potenziale – perché buona *oggettivamente* e benefica per tutti e ciascuno. Scrive san Paolo a proposito dei pagani che – «pur non avendo la Legge» (cioè la rivelazione) – erano «legge a loro stessi»: «Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono»³¹.

«Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini»³²: cioè sarà la loro stessa coscienza a rimproverarli, a giudicarli degni o non degni di stare al cospetto di Dio (che è perfezione assoluta). Un'anima imperfetta non può in nessun modo sostenere il Suo sguardo, ed è lei stessa a precipitarsi nell'inferno; in questo senso, dunque, Dio non condanna nessuno (trattasi piuttosto di auto-condanna).

Ciò che è essenziale è agire sempre secondo coscienza, meglio ancora se la coscienza è “cristianamente” formata. In base a questo, infatti, saremo giudicati. Giudicati – precisa san Giacomo (2,12) – «secondo una legge di libertà» che ci porta ad agire spontaneamente «sotto l'impulso della carità»³³. «Infine – si legge nel *Catechismo* – ci fa passare dalla condizione di servo “che non sa quello che fa il suo padrone” a quella di amico di Cristo “perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi” (*Gv* 15,15), o ancora alla condizione di figlio erede».

Non è così scontato che le autorità umane facciano altrettanto, promuovendo politiche di coinvolgimento attivo dei cittadini nelle scelte pubbliche. Al contrario, i membri della cosiddetta “casta” badano ai loro interessi, più che a quelli della popolazione, e la loro arroganza, le loro pretese, derivano proprio dal fatto che il potere è concentrato tutto nelle loro mani.

La concentrazione di potere genera l'abuso

La concentrazione del potere rappresenta quantomeno una tentazione, per chi lo detiene ma anche per chi lo subisce. «All'opposto di quanto pensava Hobbes, è la concentrazione di potere che genera l'abuso»³⁴: «I membri dello Stato sanno di non correre alcun rischio di ritorsione e possono quindi opprimere le proprie vittime in totale sicurezza». Vale la pena riportare per esteso il pensiero

³¹ *Rm* 2,15.

³² *Rm* 2,16.

³³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1992, n. 1972.

³⁴ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 139.

di Piombini: «Le famiglie e gli individui che convivono in aree isolate, lontane dalle istituzioni governative, non si comportano *mai* nel modo ipotizzato da Hobbes e da Golding. Infatti, in tali circostanze, come fa notare il filosofo Michael Huemer, aggredire i propri vicini per rapinarli sarebbe un comportamento veramente illogico. I rischi di attaccare qualcuno dotato di una forza analoga alla propria superano di gran lunga i benefici, perché l'agredito o i suoi familiari potrebbero difendersi o reagire in ritorsione. Gli atteggiamenti violenti, inoltre, suscitano la diffidenza degli altri abitanti, che adotterebbero misure preventive. La verità è che la stragrande maggioranza degli esseri umani non è sociopatica, ma desidera vivere in pace col prossimo, ha forti obiezioni morali e forti sentimenti negativi nei confronti della violenza e del furto, trova più vantaggioso e profittevole collaborare e cooperare con gli altri e reputa che la strategia migliore sia quella di produrre, comprare, vendere, scambiare con mutuo profitto beni, informazioni e risorse, anziché ricorrere a soluzioni violente e conflittuali. Quando la prudenza e la morale puntano verso la stessa direzione, praticamente tutti sceglieranno quel percorso. Il punto è che l'uguaglianza di potere genera il rispetto. Nessuna persona razionale ha interesse a entrare in un conflitto violento con avversari che hanno la stessa forza. Le probabilità di perdere il conflitto sono troppo alte. Anche il vincitore apparente, probabilmente, starà peggio che all'inizio del conflitto, perché il danno causato dal combattimento è quasi sempre maggiore del valore delle risorse che vengono contese. Per queste ragioni, gli individui ragionevoli, se non sono costretti, combattono solo battaglie difensive. L'esistenza dello Stato crea invece un grande squilibrio di potere a favore di alcuni individui. La presenza all'interno della società di un'organizzazione enormemente più forte di tutte le altre toglie a coloro che ne fanno parte ogni timore dettato dalla prudenza»³⁵.

Insomma: non ci sarebbe motivo di entrare in conflitto con una persona *come me* dal punto di vista dei diritti e del potere. La violenza viene innescata dalla frustrazione e dal malcontento; ma non avrei niente di cui lamentarmi, niente di cui essere scontento, niente da “compiangere” rispetto ai beni e alle fortune del mio prossimo, se entrambi fossimo nella medesima condizione, senza squilibri di forza, senza *ingiustizie*.

A questo punto, però, un dubbio sorge spontaneo: che faremmo di eventuali “matti” o “squilibrati”, ovvero di quelle persone che – a causa del peccato – agiscono in maniera irragionevole e costituiscono una minaccia per sé e per gli altri? Ci viene da pensare che già solo il fatto di vivere in una società “equilibrata” come quella descritta contribuirebbe in larga parte alla diminuzione dei casi di

³⁵ Ivi, p. 138-139.

malattia mentale; ma è un'aspettativa ragionevole? Insomma: questa nuova organizzazione della società sarebbe compatibile con la condizione dell'uomo post-peccato originale? Il dott. Masciullo ci invita anzitutto a considerare che "società anarchica" – senza Stato – non vuol dire "società anomica" – senza legge –; ma di questo parleremo approfonditamente in un articolo futuro.

Un'"organizzazione criminale" su larga scala

Date le ingiustizie che pone in essere, lo Stato è visto da qualcuno³⁶ addirittura come una vasta organizzazione criminale, non diversa dalle comuni mafie private. «Questa consapevolezza è presente in Sant'Agostino, il quale, in un noto passo de *La Città di Dio*, definisce i regni della terra come *magna latrocinia*. Sant'Agostino ricorda l'episodio di un terribile pirata razziatore dei mari che fu catturato e portato al cospetto di Alessandro Magno, il quale gli chiese perché conducesse una vita così criminale. Il pirata rispose all'imperatore: "Faccio esattamente le stesse cose che fai tu. Solo che io possiedo una piccola nave e sono chiamato pirata. Tu possiedi una grande flotta e sei chiamato imperatore"»³⁷. Specifica ulteriormente Piombini in una nota: «Secondo Mancur Olson, l'unica differenza tra un brigante e lo Stato è che il primo è un predone nomade (che piomba sulle sue vittime, le depreda e poi si allontana), mentre il secondo è un predone stanziale, che è riuscito a stabilire un monopolio regolare del furto in una certa area territoriale»³⁸.

Tale paragone è stato ripreso anche da san Gregorio VII, papa, nella sua lotta contro i monarchi europei nell'undicesimo secolo. In realtà, nel Medioevo, la situazione era leggermente migliore di quella attuale, dal momento che i re non potevano, senza il consenso dei propri sudditi, tassare, legiferare o pretendere il monopolio della forza. Potevano al massimo «esigere i canoni, i fitti, i pedaggi, i servizi feudali concordati contrattualmente con i propri vassalli e i contributi che il popolo volontariamente gli autorizzava per le necessità del regno (ad esempio per contrastare un'invasione), ma nulla più». Erano giudici supremi, ma non avevano potere legislativo: non potevano inventarsi le leggi, ma potevano legittimamente raccogliere e far rispettare le costumanze del regno. Si rimanda a tal proposito alle note 200 e soprattutto 202, dove è presente un elenco degli articoli del nostro codice penale che sarebbero immediatamente applicabili alle azioni commesse dagli uomini dello Stato: tanto per fare un esempio, la tassazione presenta tutti gli elementi dell'estorsione (art. 629 c.p.), la leva militare obbligatoria rientra nella fattispecie del reato di riduzione in schiavitù (art. 600 c.p.), i comandi

³⁶ L'economista statunitense Murray Rothbard, principale esponente dell'anarco-capitalismo.

³⁷ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 129.

³⁸ Ivi, p. 204.

o i divieti che coinvolgono la vita privata in quello di minacce (art. 612 c.p.)... insomma, in quest'ottica, lo Stato è il primo a non rispettare le sue leggi.

Come lo Stato ci svilisce

Un'altra criticità che finora non abbiamo evidenziato riguarda il fatto che lo Stato deresponsabilizza i suoi cittadini. Gli statalisti vedono i cittadini/sudditi quasi come dei bambini (irragionevoli, incapaci di gestirsi in autonomia) o peggio degli animali, che nelle situazioni di stress, di pericolo o di emergenza reagiscono istintivamente, in maniera irriflessiva, senza ponderare le conseguenze. In particolare, in tali situazioni, l'uomo si rivelerebbe più egoista e "inumano" che mai, farebbe emergere il primo dei suoi "istinti"³⁹, vale a dire l'istinto di sopravvivenza, e calpesterebbe il prossimo allo scopo di salvarsi. Ma è davvero così?

Secondo Piombini, ovviamente, no. E non solo secondo lui: lo dimostra la storia, lo dimostrano *le storie* dei sopravvissuti a tutti quegli eventi apparentemente drammatici come bombardamenti, alluvioni, naufragi e incidenti aerei che hanno fatto sempre puntualmente emergere... *l'umanità* di un essere per natura sociale e solidale.

Prendiamo in esame la tragedia del Titanic: un testimone oculare riferì che non ci fu una ressa generale, le persone non si lasciarono prendere dal panico e nessuno gridava per la paura, anzi affrontarono il dramma in maniera molto intelligente e ordinata, consapevoli che le scenate non avrebbero risolto nulla e che la cosa migliore che si potesse fare, in quegli istanti concitati, era mantenere la calma e agire in maniera riflessiva. Sulle scialuppe, poi, gli uomini diedero la precedenza alle donne e ai bambini senza fare questioni.

Un modo di fare e di gestire la situazione diverso da questo è semplicemente inimmaginabile: soltanto un uomo estremamente immaturo avrebbe potuto rifiutarsi di cedere il posto a qualcuno di più debole, accettando poi il rischio di essere bollato come un mostro (come tale, inumano) o un vile. Lo stesso scenario si ripresentò in occasione dell'attentato alle Torri Gemelle del 2001, con migliaia di persone che scesero pazientemente le scale dei due edifici dando se necessario la precedenza ai feriti. Ma Piombini cita ancora un altro episodio, quello dell'alluvione di New Orleans causato dall'uragano Katrina del 2005. In questa occasione, la società civile si autorganizzò per prestare agli sfollati soccorsi e alimenti, a dispetto dei timori delle autorità che paventavano lo scoppio di una guerra di tutti contro tutti atta ad accaparrarsi le poche risorse disponibili. Le prime difficoltà insorsero con l'arrivo della polizia in assetto di guerra, un'ingerenza che provocò anche la morte di diversi civili.

³⁹ A proposito di animali! Già solo parlare di "istinti", in riferimento a un essere umano, è svilente.

Il racconto approfondito di queste vicende si trova nel libro di Rutger Bregman, *Una nuova storia (non cinica) dell'umanità*, a cui Piombini rimanda in una nota a pagina 136. In questo saggio, Bregman sottolinea come la maggior parte dei romanzi e dei racconti distopici non sia per nulla verosimile, a cominciare da *Il signore delle mosche* di William Golding, la storia di venti giovani naufraghi che – dopo un primo tentativo di autogoverno – finiscono per far emergere comportamenti antisociali e paure irrazionali che li spingono a recarsi danno l'un l'altro.

L'autore intendeva dimostrare che gli uomini, lasciati “allo stato brado” – cioè lasciati liberi –, regrediscono un po' alla volta verso una condizione sempre più “primitiva” e “ancestrale” (come dicono *erroneamente*⁴⁰ gli evoluzionisti, tra l'altro). La vicenda reale, contrapposta a questo scenario fantasioso, dimostra però l'esatto contrario: nel 1966, sei ragazzi furono trovati naufraghi in una piccola isola dell'arcipelago di Tonga. In 15 mesi di permanenza sull'isola, i giovani – di un'età compresa tra i 13 e i 16 anni – si erano industriati e avevano scavato un orto, costruito un pollaio e inaugurato persino una palestra con annesso campo di badminton. In caso di bisticci, i due litiganti venivano tenuti a distanza fino a quando non si fossero riconciliati. Non solo: i ragazzi si improvvisarono anche medici, e all'arrivo dei soccorsi erano tutti e sei in ottime condizioni fisiche e mentali.

Più sopra abbiamo detto che lo Stato “deresponsabilizza”; troviamo un'ulteriore conferma di questa affermazione a pagina 70 del nostro libro, punto di partenza di un lungo approfondimento sul “problema della droga”. Il nostro autore lo riporta proprio così, tra virgolette: secondo lui, infatti, non c'è nessun “problema della droga”; c'è piuttosto un problema di “problematizzazione della droga”! «La guerra alle droghe perpetrata dal governo ha trasformato quello che una volta era un problema individuale in un problema sociale, inventando nuovi “crimini” fasulli che in realtà non aggrediscono nessuno, mentre hanno generato un'intera industria del crimine organizzato (proprio come avvenne durante il Proibizionismo)»⁴¹.

La partita, ancora una volta, si gioca tra i concetti di “individuale” e “collettivo”, “individuale” e “sociale”: «L'effetto della legalizzazione libertaria sarebbe quello di rendere la droga di nuovo un problema individuale, invece del grave problema sociale che è oggi. [...] Se non fosse per la guerra alle droghe attuata dal governo, le guerre tra bande, i furti e altri vari veri crimini che sono causati dalla distribuzione di droghe e l'approvvigionamento di denaro per sostenere l'assuefazione alle droghe, il cui prezzo è stato artificialmente gonfiato, non esisterebbero.

⁴⁰ Cfr., ancora una volta, [Evoluzione o involuzione? La vera origine dell'uomo-scimmia](#) su [derationefidei.it](#).

⁴¹ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 70.

Quanti negozi di liquori assistono a sparatorie tra di loro? Eppure, quando l'alcol era illegale, i distributori di alcol sul mercato nero ritenevano necessarie le sparatorie e gli omicidi. Questo perché, dal momento che i loro affari erano illegali, non avevano accesso ai tribunali in cui risolvere le proprie controversie; inoltre, dato che il loro business era illegale, la posta in gioco in termini economici era ben più alta, perché si rischiava la prigione – così è diventato perfino redditizio ricorrere all'omicidio per risolvere i problemi che altrimenti avrebbero portato all'arresto. E quanti fumatori di tabacco ricorrono al furto e alla prostituzione per sostenere il proprio vizio? Eppure, gli studi hanno dimostrato che il tabacco assuefà più dell'eroina. [...] Se l'eroina o il crack fossero legali non costerebbero di più (anzi, probabilmente di meno) del tabacco e, così, gli eroinomani e i crackomani sarebbero in grado di sostenere il proprio vizio con un lavoro regolare, invece di ricorrere al furto e alla prostituzione»⁴².

Insomma, le ingerenze dello Stato in (presunti) problemi “collettivi” come quello della droga non fanno altro che esasperare le cose e addirittura, in certi casi, dare vita indirettamente a dei problemi peggiori di quelli che si volevano risolvere (quando si dice: “la soluzione è peggiore del problema”!). Sia chiaro: il vizio dell'alcol, il vizio del fumo, il vizio delle droghe sono vizi (*peccati*) e tali rimangono. I vizi, però, sono problemi di tipo individuale, non sociale, e come tali vanno affrontati; inoltre, non è giusto demonizzare quelle che sono e rimangono piante, creazioni di Dio, che come tali possono tranquillamente essere trasformate in cibo (si pensi per esempio ai biscotti alla marijuana: gli antichi dicevano “il veleno è nella quantità”, ma il veleno potrebbe anche essere nella “modalità”, cioè nel modo sbagliato in cui assumiamo qualcosa, fumandola anziché ingerirla!): «Infatti, tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie, perché esso viene santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera» (1Tm 4,5).

Cristianesimo e liberalismo: due esercizi complicati

Abbiamo già cominciato a farci un'idea circa la possibilità reale di un autogoverno, ma per alcuni questa eventualità potrebbe apparire ancora come un'utopia. D'altra parte, come diceva il pensatore spagnolo José Ortega y Gasset, «non deve sorprendere se subito questo stesso genere umano sembri risoluto ad abbandonarlo [il liberalismo]. È un esercizio troppo difficile e complicato – aggiungeva – perché si possa consolidare sulla terra». Gli fa eco Piombini: «Andando contro il naturale istinto umano alla sopraffazione, il liberalismo rappresenta un principio paradossale, acrobatico, antinaturale, troppo bello e quasi inverosimile».

⁴² Ivi, p. 70-72.

Ma allora, questa ipotesi è o non è fattibile? La risposta è sì, almeno quanto lo è il cristianesimo. Tra le altre cose, liberalismo e cristianesimo condividono questo aspetto paradossale: «... agli occhi disincantati dei “realisti”, i loro principi sembrano inapplicabili alla società umana. [...] Questa consonanza [...] non è certo casuale, dato che la dottrina del liberalismo classico non è altro che *la trasposizione, in forma laicizzata, dei comandamenti biblici*, che impongono il rispetto assoluto degli altri individui, in quanto fatti a immagine e somiglianza di Dio».

Effettivamente, nemmeno l'ideale cristiano si presta a una facile applicazione (almeno non all'inizio). Ma la verità è un'altra: come diceva Chesterton, l'ideale cristiano non è stato «provato e trovato carente»; è stato, piuttosto, «trovato difficile e non provato».

Il principio generale dell'anarco-capitalismo

Alla base della società libertaria o anarco-capitalista ci sarebbe il principio di non aggressione e anche una clausola che potremmo definire della “libertà relativa”: ogni uomo è libero di fare ciò che vuole *con ciò che è proprio*⁴³. La libertà, nel senso in cui la intendiamo noi, è appunto la libertà di controllare ciò che si possiede senza essere molestato da altri. La libertà, dunque, è una questione strettamente personale, e non esiste alcuna libertà di fare del male al prossimo, semplicemente perché il campo di applicazione della *mia* libertà si limita all'amministrazione delle *mie* cose, alla cura della *mia* persona. La libertà, in altre parole, non è un concetto collettivo; non esiste la “nostra” libertà, ma la “mia” libertà. E se l'altro è uguale a me, nell'esercizio della sua libertà, cioè vanta gli stessi diritti e gli stessi doveri, perché dovrei sentirmi frustrato? Perché dovrei finire per fargli del male? Sarebbe come ribellarsi a se stessi: perché sì, a quel punto il mio prossimo sarebbe davvero amabile “come me stesso”, mi riuscirebbe facile, cioè, empatizzare con lui. E – perché no – il mio prossimo sarebbe anche qualcuno con cui allearsi, anziché guerreggiare. “Allearsi” non “contro” qualcuno, ma “a favore di” tutti... senza dimenticare “ciascuno”.

La gestione dei bisogni sociali in una società senza Stato

Nello specifico, gli uomini potrebbero provvedere ai bisogni cc.dd. “sociali” con una sottoscrizione volontaria, facendo a meno degli esattori d'imposta. «A che giovano gli esattori d'imposte che adempiono a malincuore al loro compito, poiché si possono riunire senza di loro le somme necessarie?», suggerisce Tolstoj nel suo saggio *Il regno di Dio è in voi*⁴⁴.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 87.

⁴⁴ *Ivi*, p. 289-290.

Piombini esplicita ancora meglio questo pensiero: «Vediamo che, ai giorni nostri, nelle più diverse circostanze, gli uomini arrivano a organizzare da se stessi la vita, molto meglio di come riuscivano a fare i governi. Vediamo formarsi senza l'appoggio del governo e spesso malgrado il suo intervento, tutta una serie di istituzioni sociali: sindacati di operai, società cooperative, compagnie ferroviarie. Se per creare un servizio sociale abbiamo bisogno di raccogliere una certa quantità di denaro, perché pensare che degli uomini liberi non la forniscano senza costrizione? Noi siamo talmente depravati da una lunga schiavitù – osserva Tolstoj – che non riusciamo più a immaginarci un'amministrazione che non si appoggi sulla forza. Tuttavia, ne esistono: le comunità russe che emigrano in contrade lontane in cui il nostro governo non può immischiarsi nei loro affari, si autogovernano e prosperano fino al giorno in cui il governo del Paese interviene e impiega le sue procedure violente»⁴⁵.

«In pratica, ecco quello che avviene: un uomo vive tranquillamente, occupato nelle sue faccende o nei suoi piaceri, consumando il frutto del proprio lavoro. Ad un tratto, alcuni individui penetrano in casa sua e gli dicono: prometti e giura che ci obbedirai servilmente in tutto ciò che ti ordineremo e che considererai come verità indiscutibili tutto ciò che immagineremo e decideremo e che chiameremo leggi; dacci quindi una parte del prodotto del tuo lavoro affinché, con questo denaro, noi ti manteniamo in schiavitù e ti impediamo di resistere ai nostri ordini con la violenza. Cosa mai potrebbe rispondere – si chiede Tolstoj – un uomo assennato? Perché dovrei promettere di obbedire a degli uomini che mi sono sconosciuti? Perché, sotto forma di imposta, dovrei lasciare a loro il prodotto delle mie fatiche, sapendo che questo denaro serve a comperare funzionari, a fabbricare prigionieri, a mantenere l'esercito e altre cattive cose destinate ad opprimermi? Il semplice ragionamento e il calcolo dovrebbero condurre tutti gli uomini a rigettare come folli le pretese di questi uomini che dicono di essere lo Stato o il governo: “Come gli uomini, esseri ragionanti, possono vivere in comunità raggruppate dalla violenza, al posto di esservi per consenso motivati?” La logica di Tolstoj è implacabile: se gli uomini sono delle creature dotate di ragione, i loro rapporti devono essere ispirati dalla ragione e non imposti dalla violenza di coloro che, tra di loro, si sono per avventura impossessati del potere»⁴⁶.

«Lo Stato – conclude Tolstoj – è una crudele superstizione che ancora affligge l'umanità e una coscienza autenticamente cristiana non può che rifiutarlo. Lo Stato è violenza e la rivoluzione cristiana che deve verificarsi dovrà allora essere rifiuto della violenza, sempre e comunque»⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. LEV TOLSTOJ, *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2015 (1906), p. 44.

⁴⁶ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 159.

⁴⁷ TOLSTOJ, *Guerra e rivoluzione*, p. 120.

Non “anarchici”, ma “anarco-capitalisti” e “anarchi”

È importante sottolineare questo aspetto: la “rivoluzione” che noi proponiamo non è in nessun modo una rivoluzione violenta; se lo fosse, faremmo lo stesso gioco dei Governi. Non solo: giustificheremmo la loro esistenza. «... Ogni tentativo di rivoluzione non procura che una nuova giustificazione della violenza dei Governi e aumenta la loro potenza», leggiamo ancora a pagina 156. È anche per questo che non abbiamo nessuna pretesa, nemmeno remota, di convincervi. Qualora l'avessimo, la nostra sarebbe quasi una “dittatura della libertà”.

Non è nemmeno nostro intento quello di eccitare nel lettore idee sovversive o incitare all'anarchia. Non la chiamiamo “anarchia” di proposito: per prima cosa, evidenzia Piombini⁴⁸, il movimento anarchico è «geneticamente e ideologicamente intrecciato con il socialismo». Dunque, al pari del marxismo, è stato spesso «nemico della proprietà e degli ordini naturali della società, come la famiglia, le gerarchie *naturali*⁴⁹, l'impresa, il commercio».

Per rimuovere ogni ambiguità, si propone la formula “anarco-capitalismo”, che contiene in sé il riferimento all'anarchia in quanto «assenza di un potere statale centralizzato dotato del monopolio legittimo della violenza» e al capitalismo, inteso come «una cultura diffusa che considera sacri e inviolabili i diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà». «Il primo è l'aspetto puramente negativo e il secondo è l'aspetto positivo e culturale»⁵⁰.

Anarchia e atarassia

Un'altra definizione interessante è quella di “anarca”, termine coniato dallo scrittore e filosofo tedesco Ernst Jünger nel XX secolo⁵¹. La distinzione tra “anarca” e “anarchico” è proposta nel romanzo *Emmeswil* (1977), in cui l'autore chiarisce che l'anarchico è colui che si lascia ossessionare dal potere e dall'idea di dover a tutti i costi contrastarlo; essendo l'ossessione un'altra forma di schiavitù – la più subdola e insidiosa, proprio perché interiore –, nemmeno l'anarchico è realmente libero.

L'anarca, al contrario, vive l'idea(le) della libertà in maniera ancora più radicale e radicata, profonda, una maniera che coinvolge lo spirito. L'anarca non usa il potere (la violenza) per contrastare il potere. Piuttosto, impiega la “miglior arma” per antonomasia, l'indifferenza, prendendo le distanze dalla società e dal tempo

⁴⁸ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 105.

⁴⁹ Anche in Cielo esiste una gerarchia, eppure nessuno domina sull'altro: le diversità stabilite da Dio vanno viste nell'ottica della complementarità.

⁵⁰ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 106.

⁵¹ Per approfondire, leggi [L'anarca di Jünger e la libertà nella natura](#) di Gaetano Masciullo.

storico (relativo) per aprirsi a una nuova dimensione meno gretta, limitata e limitante. Si tratta, se vogliamo, di fare un atto di fede e di abbandono e di iniziare a vedere le cose da una prospettiva *infinitamente* più ampia, la stessa prospettiva di Dio.

Lotta interiore e lotta esteriore: fare violenza a se stessi, piuttosto che agli altri

Oltre a essere un uomo di fede, l'anarca è anche un novello stoico. Un vero combattente, già allenato alla lotta contro se stesso e le proprie passioni, che non si lascia certo intimidire da un tiranno che stavolta è *fuori di sé* (in tutti i sensi). Così manifesto, così esposto, così debole. Così sfacciato da rivelarsi per quello che è: insensato; *folle*.

Tanto folle che è inutile dialogarci. Diremmo che lo Stato va assecondato, se fossimo sicuri di non correre il rischio di passare per imbelli. Più che assecondato, infatti, va "ignorato", dimostrando così la sua inutilità, dimostrando che possiamo farne a meno. Una lotta sì, ma una lotta da uomini pacifici. Di più: da uomini *cristiani*. «I nemici rivoluzionari lottano esternamente contro il governo, mentre i cristiani, senza lotta, distruggono internamente tutti i principi sui quali riposa lo Stato»⁵².

Cristianesimo e filosofia libertaria possono corroborarsi a vicenda

In quest'ottica (e non solo), cristianesimo e filosofia libertaria possono dunque «corroborarsi a vicenda»⁵³. Da una parte, il cristianesimo può fornire alla teoria libertaria una più ampia base metafisica, giustificando la tesi sulla dignità del singolo individuo e l'inviolabilità dei suoi diritti naturali; dall'altra, la teoria libertaria può far comprendere ai cristiani che impegnarsi nei processi di mercato «pacifici e volontari» è un modo fruttuoso di impiegare i talenti ricevuti da Dio e – al tempo stesso – di adempiere al comandamento della carità.

Rispetto alla carità in senso stretto (l'elemosina), l'attività imprenditoriale e commerciale ha sempre soddisfatto i bisogni vitali delle persone in misura «incomparabilmente superiore», anche perché la prima, per essere efficace, «necessita di una preesistente produzione di ricchezza». Ecco dunque spiegato perché il libertarismo è una forma straordinaria di carità (stavolta intesa nel senso di amore vicendevole). Un'altra visione vorrebbe che il cristianesimo fosse esso stesso una forma di anarchia: per dirla con Tolstoj, l'anarchismo è (o "potrebbe essere") «l'applicazione del cristianesimo ai rapporti fra gli uomini»⁵⁴. Questi i suoi argomenti: «Il cristianesimo nel suo vero significato distrugge lo stato. Esso

⁵² PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 157.

⁵³ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 231.

⁵⁴ Dai *Diari*, 24 agosto 1906.

fu compreso così fin dal principio ed è per ciò che il Cristo fu crocifisso. È stato compreso così in ogni tempo dagli uomini non legati dalla necessità di giustificare lo stato cristiano. Solo quando i capi dello stato accettarono il cristianesimo nominale esterno, si cominciarono ad inventare le teorie sottili secondo le quali il cristianesimo si può conciliare con lo stato. Ma, per ogni uomo sincero del tempo nostro, non può non essere evidente che il vero cristianesimo – la dottrina della rassegnazione, del perdono, dell'amore – non può conciliarsi con lo stato, col suo dispotismo, con la sua violenza, con la sua giustizia crudele e con le sue guerre. Non solo il vero cristianesimo non permette di riconoscere lo stato, ma ne distrugge i principi stessi⁵⁵.

Altri riferimenti scritturistici

C'è un motivo preciso per cui un cristiano non può⁵⁶ riconoscere lo Stato come autorità legittima: i regni e i governi terreni, infatti, non sono che una riproduzione maldestra dell'unico Regno possibile – il Regno di Dio –, “maldestra” perché le due realtà sono simili in tutto⁵⁷, tranne che nei principi. Se il Regno di Dio si basa sulla libertà⁵⁸, i regni mondani si basano sulla coercizione; se in paradiso governa chi è più debole, sulla terra governa chi è più forte. “Allora Gesù li chiamò a sé e disse loro: «Voi sapete che coloro i quali sono considerati i governanti delle nazioni dominano su di esse e i loro capi le opprimono. Tra voi però non è così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore, e chi vuole essere il primo tra voi sarà schiavo di tutti [...]»” (Mc 10,42-44). Il Regno descritto da Cristo è libero proprio perché i servi sono posti a capo di tutti. E i servi, per definizione, non danno ordini. Gesù stesso ha assunto la condizione di servo⁵⁹ e ha dichiarato esplicitamente di essere venuto per servire, non per essere servito⁶⁰. D'altra parte, molti dei suoi comportamenti denotano una certa insofferenza nei confronti dell'autorità costituita e dei suoi ordini arbitrari. Si pensi all'episodio della tassa per il tempio (Mt 17,24-27), in cui il Maestro afferma chiaramente che coloro che pagano tasse e tributi non sono “figli”, non sono *liberi*⁶¹. Lo riportiamo qui sotto per esteso: “Quando furono giunti a Cafàrnao, quelli che riscuotevano la tassa per il tempio si avvicinarono a

⁵⁵ LEV TOLSTOJ, *Il regno di Dio è in voi*, op. cit., cap. X, p. 254.

⁵⁶ Secondo questa tesi!

⁵⁷ Una similitudine “buona” tra il Regno di Dio e i regni degli uomini riguarda la loro organizzazione, in entrambi i casi di tipo gerarchico.

⁵⁸ Diciamo questo perché in Paradiso, di fatto, entra solo chi ha scelto *liberamente* di aderire alle Sue Leggi.

⁵⁹ Cfr. *Fil* 2,7.

⁶⁰ Cfr. *Mc* 10,45.

⁶¹ Ricordiamo che “figli”, in latino, si dice appunto *liberi*.

Pietro e gli dissero: «Il vostro maestro non paga la tassa?». Rispose: «Sì». Mentre entrava in casa, Gesù lo prevenne dicendo: «Che cosa ti pare, Simone? I re della terra da chi riscuotono le tasse e i tributi? Dai propri figli o dagli estranei?». Rispose: «Dagli estranei». E Gesù replicò: «Quindi i figli sono liberi. Ma, per evitare di scandalizzarli, va' al mare, getta l'amo e prendi il primo pesce che viene su, aprigli la bocca e vi troverai una moneta d'argento. Prendila e consegnala loro per me e per te».

Che significato ha questo modo di comportarsi? Lo spiega Piombini a pagina 113: «Il potere che ordina di riscuotere la tassa è risibile e vien fatto un miracolo assurdo per dimostrare a qual punto il potere sia senza importanza. È un miracolo destinato a dimostrare l'indifferenza totale di Gesù verso il re e le autorità del tempio».

Invero, anche i profeti dell'*Antico Testamento* manifestano uno spiccato sentimento anti-monarchico o anti-statale: di fronte a ogni re si erge sempre qualcuno che dice di parlare in nome di Dio e si dimostra un severo critico nei confronti dell'azione monarchica. Il profeta veterotestamentario è un *outsider*, non viene mai integrato nel sistema, ed è proprio in virtù della sua estraneità a certe dinamiche che si mantiene puro e può permettersi di sindacare sull'operato dei potenti. La sua funzione, direbbe Ellul, è proprio quella di “contropotere”.

Sempre Ellul, un altro esponente illustre dell'anarchismo cristiano, fa notare che i racconti biblici contenenti le “malefatte” dei sovrani d'Israele sono stati redatti e resi pubblici proprio nel periodo in cui essi regnavano. «La censura e il controllo dovevano pur esistere, tuttavia questi scritti sono stati non solo conservati, ma ritenuti ispirati da Dio, che dunque appare come l'avversario del potere reale e dello Stato»⁶².

Come epigrafe, in apertura, abbiamo riportato il retroscena della salita al trono di Saul, primo re d'Israele. Fino ad allora, il popolo eletto aveva vissuto in una condizione di simil-anarchia, dove eventuali controversie tra tribù venivano risolte da alcuni Giudici o mediatori “privati”. Guardando alle altre nazioni, Israele dichiarò che sarebbe stato meglio avere un re, anche perché l'organizzazione centralizzata avrebbe reso più facile condurre le guerre. Niente di più vero, constatiamo con una punta di (amara) ironia: «Nessuna delle vicende più atroci della storia dell'umanità sarebbe mai stata possibile senza il condizionamento mentale esercitato dal potere statale sugli individui». La constatazione che Piombini fa a questo riguardo è fondamentale e non possiamo fare a meno di riportarla per intero: «Il Male generato dallo Stato, a differenza di quello individuale, è satanico perché nasce sempre da un'opera di inganno e manipolazione, nel quale il Male viene mascherato da Bene ed è capace così di sedurre quasi tutti i

⁶² PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 108.

membri della società. La strada per l'inferno è lastricata di buone intenzioni, ma il male non si trova sulla superficie dell'animo umano; sono necessari molti sforzi per farlo affiorare. E, particolare più importante, deve essere inevitabilmente camuffato da Bene. Tutte le peggiori nefandezze della storia ai danni degli esseri umani, gulag e lager compresi, sono state motivate e giustificate dalla necessità di perseguire un Bene superiore a quello dell'individuo: bene della società, bene comune, bene collettivo, bene della nazione, bene del popolo. In ogni caso, mai in nome del bene del singolo individuo»⁶³.

Il potere e la gloria dei regni sono in mano a satana

Il Male generato dallo Stato nasce da un'opera di inganno, di manipolazione, di *propaganda*, perciò è propriamente "satanico". Il diavolo è il divisore e l'ingannatore per antonomasia, entrambi attributi condivisi con gli Stati: dell'"essenza" satanica dei regni del mondo troviamo conferma in più passaggi della Sacra Scrittura, tra tutti la narrazione delle tentazioni di Gesù contenuta in *Mt* 4,1-11, *Mc* 1,12-13 e *Lc* 4,1-13. Il diavolo insidia Gesù con queste parole: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni, perché è stata messa nelle mie mani e io la do a chi voglio. Se ti prostri davanti a me, tutto sarà tuo». L'offerta è genuina e Gesù non la contesta: semplicemente, satana è il principe di questo mondo e i regnanti umani partecipano loro malgrado di questo principato, di questa potestà.

Risuonano nella mente le parole di san Paolo⁶⁴: la nostra battaglia non è contro creature fatte di sangue e di carne – coloro che detengono il potere politico –, ma contro *i Principati e le Potestà*, gli spiriti del male che "abitano nelle regioni celesti" ed estendono *indirettamente* il loro dominio a "questo mondo di tenebra".

Per ovvie ragioni di carità, non possiamo assolutamente pensare che i politici siano in cattiva fede. L'abbiamo detto più sopra: con questa trattazione non vogliamo suscitare ulteriore divisione tra gli uomini (faremmo il gioco del nemico!), bensì unirli tutti sotto il comune vessillo della Croce. Per combattere il Leviatano alla maniera cristiana.

La Bestia dell'Apocalisse è lo Stato-Leviatano di Hobbes

Nel suo *Anarchia e cristianesimo*⁶⁵, il già citato Ellul rileva un'ulteriore prova dell'opposizione tra Dio e i regni terreni contenuta nell'ultimo libro del *Nuovo Testamento*, l'*Apocalisse*. I due mostri dell'*Apocalisse*, la Bestia e il Drago, rappresentano rispettivamente il potere politico e la propaganda. La prima Bestia – diciamo

⁶³ Ivi, p. 150.

⁶⁴ Cfr. *Ef* 6,12.

⁶⁵ PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 97.

pure *il Leviatano* – viene dal mare e tutti gli uomini la adorano, ovvero le prestano obbedienza assoluta. Tradizionalmente viene identificata con Roma, ma secondo Ellul il suo significato va esteso a ciò che Roma rappresenta *storicamente*: autorità e potere militare.

Nell'antichità, l'impero romano raggiunse uno sviluppo e un'espansione senza precedenti, tanto che tutto il mondo (noto) fu costretto in qualche modo a piegarsi e a riconoscerne la supremazia.

Questa Bestia è stata creata dal Drago, *il diavolo*, il mostro che sale dalla Terra e sembra quasi coprirla con la sua ombra: per Ellul si tratta della propaganda politica.

Il secondo mostro «anima la figura della prima Bestia e parla in nome suo»⁶⁶, procurandosi che essa venga sempre più riverita, esaltata, adorata, fino addirittura a prendere il posto di Dio. «Uno dei principali mezzi della propaganda romana era infatti la creazione di un culto di Roma e dell'imperatore, con l'edificazione di templi, altari e monumenti». La fama dell'imperatore, la sua (supposta) magnanimità e (supposta) magnificenza, doveva raggiungere anche il più remoto angolo dell'impero: le monete con la sua effigie circolavano dappertutto, e in suo onore venivano erette persino delle statue (d'altra parte, l'imperatore era considerato *sacer* e *sanctus*, “sacro” e “santo”).

Non è un caso che la Roma “idolatra” nei confronti dell'imperatore si sia distinta nella persecuzione contro i cristiani: l'azione era orchestrata dal diavolo, che esigeva adorazione per la sua “creatura” e quindi per sé, a sfregio dell'unico Dio a cui solo sono dovuti e appartengono lode, gloria, onore, potenza e forza «nei secoli dei secoli»⁶⁷.

Una sezione particolarmente interessante del libro è quella in cui viene ripercorsa la storia delle prime comunità politiche e viene fatto notare che tutti gli Stati, senza alcuna eccezione, «sono nati dall'aggressione e dal soggiogamento di una popolazione su un'altra». In *Genealogia della morale*, Nietzsche denuncia la stessa cosa: «Una razza di conquistatori e di padroni, che con tutta la sua organizzazione militare e tutto il suo potere di coercizione piomba con terribili artigli su una popolazione con ogni probabilità superiore di numero, ma ancora informe [...] tale è l'origine dello Stato»⁶⁸. Sembra quasi che in nome dello Stato si sia abilitati a compiere i peggiori delitti. In effetti, l'attività criminosa dello Stato viene sempre mascherata con un'“altisonante retorica”⁶⁹, per cui gli omicidi di massa (plurimi, se non “genocidi”) diventano “guerra”, la rapina a mano armata diventa “tassazione” e così via.

⁶⁶ Ivi, p. 123.

⁶⁷ Cfr. *Ap* 7,12.

⁶⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1979 (1887), p. 69.

⁶⁹ Citiamo Rothbard.

Non solo: gli omicidi di massa chiamati “guerra” prevedono la riduzione in schiavitù di innumerevoli persone chiamate a immolarsi in nome dell’“amor patrio”, un (cosiddetto) ideale basato su qualcosa che non esiste. O meglio: i confini nazionali esistono solo nei sogni di gloria del tiranno di turno.

Sempre Nietzsche definiva lo Stato “il più freddo di tutti i mostri”. In effetti, i crimini più orrendi vengono commessi dallo Stato con una freddezza e una lucidità senza pari. Si tratta di crimini ben pianificati, organizzati, che seguono una loro (folle) logica: sono crimini commessi con l’aggravante della *premeditazione* (altrimenti detta “strategia militare”).

I libertari notano che da un certo punto della storia in poi si è semplicemente smesso di applicare la legge morale agli uomini in divisa e a chi compiva crimini su larga scala in maniera organizzata (*premeditata*). *Smascherate queste dinamiche, lo Stato si rivela finalmente per quello che è: una vasta organizzazione criminale composta da uomini e donne come tutti gli altri che esercitano indisturbati il monopolio legale della violenza e dell’estorsione dei fondi*⁷⁰.

Società senza Stato: solo un’utopia?

Il monopolio è un altro dei problemi fondamentali dello Stato: un’ingiustizia bella e buona, se si considera che questa organizzazione *mafiosa* sfugge completamente alle regole del libero mercato e della concorrenza. Ma è davvero possibile che la produzione della sicurezza (ad esempio) passi completamente nelle mani dei privati cittadini? È davvero possibile estendere la concorrenza di mercato a quegli ambiti finora considerati di competenza esclusiva dello Stato? Insomma: il liberalismo è o non è *solo un’utopia*?

Per quanto riguarda gli aspetti più concreti della questione, preferiamo riservarci l’approfondimento per un articolo successivo. Per il momento, ci limitiamo a presentare un quadro generale, o meglio, un “principio generale” da tenere sempre bene a mente. Citiamo ancora una volta il dott. Masciullo, il quale specifica che «il punto focale dell’anarco-capitalismo è che *non* propone una società ideale (ricadrebbe altrimenti nell’utopismo socialista), ma *mette in guardia dal farlo*».

In risposta alle obiezioni

Tentiamo ora di rispondere ad alcune obiezioni che potrebbero essere sorte arrivati a questo punto della lettura. Ad esempio: vi sono alcuni passi del *Nuovo Testamento* che potrebbero far pensare quasi a un “condono” dell’istituzione della schiavitù da parte di san Paolo e di san Pietro, che nelle loro lettere esortano alla

⁷⁰ Cfr. PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 127.

sottomissione ai propri padroni, a cui sarebbero dovuti “rispetto”⁷¹ e “fedeltà assoluta”⁷².

Intendiamo la schiavitù come qualsiasi privazione della libertà di cui lo Stato si rende sempre più o meno responsabile: alla luce di quanto si trova scritto nel *NT*, questo (come qualunque altro padrone) meriterebbe non solo il nostro rispetto, ma addirittura la nostra “devozione”!

In realtà, la questione si risolve piuttosto facilmente. L’esortazione condivisa dei santi Pietro e Paolo non è affatto un «imperativo morale categorico», bensì un semplice «consiglio pragmatico sulla migliore gestione di una situazione cattiva e ingiusta»⁷³. Lo dimostra il fatto che san Pietro paragona la schiavitù alla condizione di Cristo, il quale «svuotò se stesso / assumendo una condizione di servo»⁷⁴: «Questa è grazia: subire afflizioni, soffrendo ingiustamente a causa della conoscenza di Dio; che gloria sarebbe, infatti, sopportare di essere percossi quando si è colpevoli? Ma se, facendo il bene, sopporterete con pazienza la sofferenza, ciò sarà gradito davanti a Dio. A questo infatti siete stati chiamati, perché anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguite le orme...» (*1Pt* 2,19-21).

San Pietro parla esplicitamente dell’obbedienza dovuta ai governanti in un altro passaggio della stessa lettera, poco più sopra: «Vivete sottomessi ad ogni umana autorità per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori come inviati da lui per punire i malfattori e premiare quelli che fanno il bene. Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all’ignoranza degli stolti...» (*1Pt* 2,13-15). Sulla stessa linea il monito di san Paolo: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c’è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio» (*Rm* 13,1). *Omnis potestas a Deo*, “ogni potere viene da Dio” è diventato in seguito il *leitmotiv* della cooperazione tra Stato e Chiesa. Ma fino a che punto questa cooperazione è sensata (se non “lecita”)? Anzitutto, è vero che “ogni potere viene da Dio”, com’è vero che “ogni cosa” viene da Dio; il bene, sotto forma di atto della volontà “positiva”; e il male, sotto forma di atto della volontà “permissiva”. Disse bene Gesù a questo riguardo, in risposta a Pilato che ostentava un potere non suo: «Tu non avresti alcun potere su di me, se ciò non ti fosse stato dato dall’alto» (*Gv* 19,11). Un’espressione che somiglia molto a quella usata qualche capitolo prima a proposito del diavolo, rivestito anche lui di un’autorità; e non di una qualsiasi, ma di una “suprema” (“principe del mondo”): «Non parlerò più a lungo con voi, perché viene il principe del mondo; egli non ha nessun potere su di me...» (*Gv*

⁷¹ Cfr. *1Pt* 2,18.

⁷² Cfr. *Tt* 2,10.

⁷³ Cfr. GUGLIELMO PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 53.

⁷⁴ Cfr. *Fil* 2,7.

14,30). Evidentemente, sia a Pilato che al diavolo l'autorità è stata accordata per divina permissione, non perché Dio la volesse "positivamente" (anche questa dinamica è espressione del fatto che Dio lascia libere le sue creature, intervenendo pochissimo nelle vicende umane e angeliche). Secondo la nostra tesi, dunque, non esiste continuità tra il potere divino e i poteri terrestri se non in questo senso (o meglio: esiste ma è accidentale).

Un male necessario?

A suo tempo, l'antropologo René Girard (1923-2015) chiarì che gli Stati hanno certamente un'origine satanica, tuttavia Dio tollera la loro esistenza così come tollera ordinariamente *tutta* l'azione del diavolo nel mondo. Tornando a commentare le esortazioni di san Paolo, potremmo dire che l'apostolo scelse di adottare un atteggiamento estremamente disilluso e realista: «Le Potestà non sono mai estranee a Satana, questo è vero, e tuttavia non si può condannarle a occhi chiusi, giacché in un mondo che è estraneo al Regno di Dio esse sono indispensabili per mantenere l'ordine. Questo spiega l'atteggiamento della Chiesa al loro riguardo. Se le Potestà esistono, dice San Paolo, è perché hanno una funzione e sono autorizzate da Dio. L'apostolo è troppo realista per dichiarare guerra alle Potestà, e raccomanda ai cristiani di rispettarle e addirittura di onorarle, finché non pretendono nulla di contrario alla vera fede»⁷⁵.

La domanda, a questo punto, sorge spontanea: è una prospettiva realistica, quella che prevede l'eliminazione dell'autorità statale? È possibile che dopo il peccato i governi si siano resi necessari (o, peggio, "indispensabili") per il mantenimento dell'ordine? Insomma: se secondo Girard Dio "tollera" gli Stati, non dovremmo fare lo stesso anche noi?

Abbiamo presentato queste obiezioni al dott. Masciullo; riportiamo di seguito le sue risposte. «Bisogna considerare che c'è stato un ampio periodo della storia in cui la società umana non è stata di tipo statalista. Nel Medioevo, ad esempio, l'Europa occidentale cristiana non conosceva l'esperienza dello Stato, che invece ha caratterizzato sia l'età imperiale romana che quella moderna. Per quanto riguarda la seconda domanda, la risposta è no, perché è il diritto a concorrere al mantenimento dell'ordine, e il diritto può essere anche slegato dallo Stato. La risposta è negativa anche alla terza domanda: Dio tollera tutti i mali, ma questo non ci giustifica a volerli o ad attuarli».

L'ulteriore dubbio è: come si potrebbe *concretamente* instaurare questo nuovo/vecchio modello di società? Dal nostro confronto con l'amico Gaetano è emerso che sarebbe meglio dedicare un saggio a parte a questo specifico sotto-tema, adottando magari come fonte il testo di un altro esponente autorevole

⁷⁵ RENÉ GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, p. 137.

dell'anarco-capitalismo cristiano, don Beniamino Di Martino. Il testo in questione è *Per un Libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali*⁷⁶, in cui si riflette sulle varie modalità che renderebbero possibile il ritorno a una società pienamente “libera”. Il dott. Masciullo ne cita una in particolare, il fusionismo, ma di questo parleremo approfonditamente in un prossimo articolo.

Imbracciare (abbracciare) la Croce per sconfiggere il Mostro

Resta di fatto che la nostra società *attuale* sembra proprio non poter fare a meno dello Stato. Sappiamo che il peccato ha sconvolto tutti gli equilibri del cosmo, inclusi evidentemente i rapporti tra gli uomini, che potrebbero essere descritti in una catena alimentare basata su questo principio (anch'esso hobbesiano, come abbiamo visto all'inizio): *homo homini lupus*. Nel fare nostra questa espressione, però, non dobbiamo trascurare un dettaglio fondamentale: il lupo, così come l'uomo, caccia sempre in branco. La minaccia non sta tanto nel lupo solitario – nel singolo *homo* –, quanto piuttosto nel lupo sostenuto dalle leggi del branco, un gruppo di individui che si riuniscono spontaneamente e operano in modo omogeneo. Non è raro che all'interno del gruppo vengano delle vere e proprie gerarchie sociali; inoltre, a un “branco”, ossia a un gruppo di individui dai comportamenti conformisti aggressivi, viene sempre contrapposto un “gregge”, ossia un gruppo di individui dai comportamenti conformisti passivi.

Nel nostro caso, i lupi aggressivi rappresentano i funzionari statali, mentre il gregge passivo rappresenta il popolo assoggettato, “accerchiato” senza via di scampo dal branco. L'epilogo è facile da immaginare, ma a questo punto conviene cedere il passo a un'altra metafora ancora più esplicativa. La metafora in questione trae anch'essa fondamento da una legge di natura (più propriamente, della natura *decaduta*): pesce grande mangia pesce piccolo. Abbiamo più volte paragonato lo Stato a un grande pesce – il Leviatano, per l'appunto –, perciò questo accostamento ci sembra più che calzante. Specularmente, i cittadini sono simili a tanti piccoli pesci che lo Stato-Leviatano inghiottisce senza troppa fatica, limitandosi a spalancare la bocca e lasciando entrare una grande quantità d'acqua, oltre alle prede effettive. In questo modo, i pesciolini non si rendono conto nemmeno del pericolo, fino a quando il grande Leviatano non chiude la bocca precludendo ai piccoli ogni via di scampo.

Ancora, osservando quanto avviene in natura, ricaviamo che i grandi pesci e in particolare i cetacei si nutrono prevalentemente di plancton, ossia di organismi acquatici che per definizione non sono in grado di dirigere attivamente il loro movimento (si lasciano trasportare dalla corrente e dal vento). In fin dei conti,

⁷⁶ <https://www.libreriadelponte.com/?product=beniamino-di-martino-per-un-libertarismo-vincente>

questi organismi invertebrati somigliano molto agli uomini che nel parlare comune definiremmo “privi di spina dorsale”!

Al di là della retorica e dei giochi di parole, però, l'autorità dello Stato poggia proprio sulla rinuncia dei cittadini a esercitare la loro autorità (libertà) individuale, attuata apparentemente “per vivere in pace”. Come abbiamo detto e ripetuto più volte, però, la libertà collettiva (contrapposta a quella “individuale”) semplicemente non esiste, così come non esiste la possibilità di “vivere in pace” laddove la propria individualità (e quindi sensibilità) viene calpestata. O almeno, esiste ma è apparente; può esistere una calma apparente, un ordine apparente a livello collettivo, ma non a livello individuale. Insomma, rinunciando ai propri diritti e alla propria libertà, l'individuo potrà apparire in “pace” con gli altri, ma non sarà certamente in pace con se stesso. Sappiamo dal *Vangelo* che il rispetto e il sano amore per se stessi sono premesse fondamentali per poter amare *veramente* gli altri. Dunque, come possiamo pretendere di amare e rispettare il nostro prossimo, se non sappiamo nemmeno amare e rispettare noi stessi?

Chiuso questo inciso, vogliamo far notare che siamo tutti in qualche modo “dentro” al Leviatano, siamo tutti quei pesciolini inghiottiti, assimilati, inglobati nel grande corpo di questo serpente tortuoso (si veda l'illustrazione di Abraham Bosse sul frontespizio dell'opera di Hobbes, dove i cittadini-sudditi equivalgono alle tessere di un mosaico usate per comporre e animare le membra del mostro).

Dopo questa amara presa di coscienza, possiamo e dobbiamo farci una domanda: c'è un modo per venirne fuori? C'è un modo per venire fuori dal ventre del “grosso pesce” che ci ha inghiottiti senza (o quasi) che ce ne rendessimo conto? O meglio – ricordiamolo –, ci ha inghiottiti perché ci siamo fatti inghiottire, per la nostra incapacità a tenere la “schiena dritta” e la nostra inerzia, ovvero la nostra disposizione a lasciarci *trasportare dalla corrente*... In fondo, vivere nella pancia del Leviatano non ha solo lati negativi: è vero, si vive al buio (rinuncia alla ragione *individuale*) senza poter mai uscire (rinuncia alla libertà), ma ci sarà sempre qualche pesce più piccolo di noi che il Leviatano inghiottirà e che noi potremmo fagocitare a nostra volta, evitando la fatica di procacciarci il cibo da soli (si pensi alle politiche assistenzialiste e alla “deresponsabilizzazione” provocata dallo Stato di cui abbiamo già parlato in precedenza).

Prima di rispondere alla domanda, precisiamo che si può benissimo sopravvivere nel ventre di un grosso pesce. È possibile almeno per tre giorni e per tre notti, prima che Dio intervenga come fece a suo tempo con Giona.

Chi conosce il racconto biblico ricorderà che Giona si ritrovò a dover far fronte a questa sciagura dopo la sua disobbedienza, non avendo dato ascolto alla voce di Dio che lo esortava a partire per Ninive. Anche gli israeliti non diedero ascolto a Dio quando Questi li mise in guardia dall'eleggere un re, un uomo *come loro* che avrebbe finito per spadroneggiare *su di loro*, dannando non soltanto gli

altri, ma in primis se stesso. Piombini sottolinea opportunamente che Saul, il primo re, diventò pazzo e fu infine sconfitto in guerra dai Filistei. Lo stesso Davide, da umile pastore che era, fu travolto dal potere e arrivò a commettere una serie di nefandezze traendo forza e giustificazione proprio dal suo essere re (si pensi alla all'omicidio di Uria l'ittita commissionato per "capriccio" [un "capriccio" gravemente peccaminoso, onde evitare fraintendimenti!]). Dopo di lui, Salomone iniziò bene il suo regno, ma poi il potere lo stordì come gli altri («impose tasse gravose, innalzò roccaforti e palazzi dispendiosi, prese 700 mogli e 300 concubine, cominciò ad adorare altri dei e morì nell'odio generale»⁷⁷).

In definitiva, il Leviatano è la nostra Croce, la punizione a sconto di una disobbedienza con cui dobbiamo fare i conti per non aver voluto dare ascolto al comando di Dio. «Chi s'inginocchia davanti a Dio non dovrà farlo davanti agli uomini», diceva qualcuno. Al contrario, chi rifiuta di inginocchiarsi davanti a Dio lo farà molto probabilmente davanti a un idolo, un surrogato di Dio, un (falso) potente che non avrebbe nessun potere, se questo non gli fosse stato accordato (permesso) dall'alto⁷⁸. Dire che il Leviatano è la nostra Croce non vuol dire assumere un atteggiamento arrendevole, passivo, nei confronti del nostro oppressore. O meglio: apparentemente sì, vuol dire questo, da un punto di vista umano, e l'esperienza di Gesù ce lo insegna, ma dal punto di vista divino (l'unico degno di nota) vuol dire vincere il mostro in maniera estremamente astuta, provocando indirettamente la sua (auto)distruzione.

Pensiamo alla Croce come a un boomerang: ogni volta che il nostro nemico, lo Stato, ci opprime o pone in essere qualche ingiustizia, possiamo – *nei limiti del lecito e senza mai agire contro coscienza* – accettare di subire quell'ingiustizia e viverla con un certo spirito, non uno spirito di ribellione, ma uno spirito di mortificazione. In questo modo, sconfiggeremo il mostro con la potenza dell'espiazione, servendoci della sofferenza che lui stesso ci ha dato occasione di sperimentare.

Precisiamo subito che vi sono leggi e comandi dinanzi ai quali ribellarsi non soltanto è lecito, ma è anche doveroso. Altri, invece, si possono tollerare piuttosto facilmente, anzi per noi rappresentano occasioni di esercizio delle virtù (prima fra tutte: l'obbedienza). Si pensi per esempio al comando "scomodo" (non "sbagliato"!) a cui la stessa famiglia di Nazaret si sottomise in prossimità della nascita di Gesù: tutti gli abitanti di Israele avrebbero dovuto recarsi nella propria città di origine per farsi censire. Ebbene, in quell'occasione, Dio si servì dell'osservanza puntuale di una legge – l'editto di Cesare Augusto – per dare compimento alla sua profezia⁷⁹! E non una profezia qualunque, ma la profezia

⁷⁷ GUGLIELMO PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano*, p. 108.

⁷⁸ Cfr. *Gv* 19,11.

⁷⁹ San José María Escrivá osservava qualcosa di simile in uno dei suoi scritti.

riguardante il luogo di provenienza del Messia (Betlemme e non Nazaret, dove pure Maria e Giuseppe vivevano)⁸⁰.

A riprova di quanto dicevamo sopra riguardo alla necessità di distinguere tra comandi “scomodi” (a volte leciti o meglio “indifferenti” sul piano morale) e “sbagliati” (sempre moralmente illeciti), presentiamo un altro episodio che vede protagonista la Sacra Famiglia: l’episodio in questione è quello ben noto della fuga in Egitto, fuga messa in atto per scampare alla minaccia omicida di re Erode il Grande. In questo caso, Giuseppe e Maria disobbedirono intenzionalmente con il *placet* e la benedizione da parte di Dio, che per mezzo dell’angelo avvertì Giuseppe del pericolo a cui andavano incontro e lo esortò a prendere con sé il Bambino e Sua Madre e a partire per l’Egitto.

In altre situazioni, è possibile (“tollerabile”) comportarsi diversamente, subire un’ingiustizia e subirla in silenzio, consapevoli che la Giustizia a cui aneliamo è soltanto rimandata (sarà fatta dinanzi al Giudice supremo alla fine dei tempi). Per di più, in certi casi è proprio impossibile chiedere e ottenere giustizia dai tribunali “pagani”, tribunali alleati con il potere statale, tribunali di ingiustizia – in definitiva –, che si occupano dell’applicazione di leggi inique (basti pensare alla legge sul divorzio): «Quando uno di voi è in lite con un altro, osa forse appellarsi al giudizio degli ingiusti anziché dei santi? Non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se siete voi a giudicare il mondo, siete forse indegni di giudizi di minore importanza? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita! Se dunque siete in lite per cose di questo mondo, voi prendete a giudici gente che non ha autorità nella Chiesa? Lo dico per vostra vergogna! Sicché non vi sarebbe nessuna persona saggia tra voi, che possa fare da arbitro tra fratello e fratello? Anzi, un fratello viene chiamato in giudizio dal fratello, e per di più davanti a non credenti! È già per voi una sconfitta avere liti tra voi! Perché non subire piuttosto ingiustizie? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (1Cor 6,1-7). Tra le altre cose, questo è uno dei passaggi in cui san Paolo suona più anarco-capitalista che mai (parla esplicitamente di privatizzazione della giustizia!).

Sottolineiamo ancora una volta che soffrire a causa di ingiustizie e iniquità è un modo per dare la propria vita. Gesù stesso incassò una sentenza di morte da parte delle autorità del tempo, sentenza “funzionale” al compimento della sua opera di redenzione e permessa da Dio in vista di un bene maggiore. Dio, insomma, sa trarre qualcosa di buono anche dal male, «scrive ritto sulle righe storte». Le iniquità, le disuguaglianze, le ingiustizie, sono sempre da evitare e

⁸⁰ Cfr. *Mi* 5,1.

siamo gravemente tenuti a evitarle (laddove possibile), ma lo Stato è quasi “conveniente” per noi cristiani, viste tutte le occasioni di esercizio delle virtù che ci offre suo malgrado. L’augurio finale è, dunque: sappiamole sfruttare.

Ringraziamenti

Si ringrazia per la collaborazione e il *fondamentale* contributo alla stesura di questo articolo l’amico dott. Gaetano Masciullo, oltre all’autore de *La Croce contro il Leviatano* dott. Guglielmo Piombini. Per ulteriori approfondimenti sul tema anarco-capitalismo/filosofia libertaria, consigliamo anzitutto la lettura del libro del dott. Piombini (disponibile per l’acquisto sul sito ufficiale⁸¹ della Libreria del Ponte, su Amazon⁸² e nelle principali librerie online/offline) e consigliamo inoltre di seguire l’attività di divulgazione del dott. Masciullo sul suo blog⁸³, su YouTube⁸⁴ e sui vari social network (Facebook⁸⁵, Instagram⁸⁶ e Twitter⁸⁷).

⁸¹ <https://www.libreriadelponete.com/?product=guglielmo-piombini-la-croce-contro-il-leviatano>

⁸² <https://amzn.to/3Ds9jD7>

⁸³ <https://gaetanomasciullo.altervista.org/>

⁸⁴ <https://www.youtube.com/c/GaetanoMasciullo>

⁸⁵ <https://www.facebook.com/GMllo93>

⁸⁶ https://www.instagram.com/masgaetano.filosofia_teologia/

⁸⁷ <https://mobile.twitter.com/gaetmasc>

EMANUELE ROSSI*

La metafisica antinomica dei totalitarismi e la soluzione politica della “primitiva libertà” in Hannah Arendt

Vorrei iniziare la trattazione di questo breve saggio (politico) sull’opera di Hannah Arendt (1906-1975) *Le origini del totalitarismo* a partire da un commento del giurista francese Alain Supiot, il quale afferma: «una delle lezioni che Hannah Arendt ha tratto dall’esperienza del totalitarismo è che il primo passo fondamentale che porta alla dominazione totale consiste nell’uccidere nell’uomo la *persona giuridica*. La negazione della funzione antropologica del Diritto in nome di un presunto realismo biologico, politico o economico è un elemento che accomuna tutti i progetti totalitari»¹.

Il nocciolo concettuale principale sul quale ho strutturato questo elaborato infatti, parte proprio da questa perdita «funzione antropologica del Diritto» avvenuta storicamente nell’età dei totalitarismi. Ho cercato così di analizzare il pensiero sulla politica (e sul buon governo) della scrittrice tedesca per rintracciare – comparativamente con altre sue opere – non solo qual è per la Arendt *l’origine giuridica* dei totalitarismi (“*pars destruens*”) ma anche la soluzione di “vita comunitaria” che ella stessa propone (“*pars construens*”).

Se il quesito di fondo infatti che spinse l’Autrice a scrivere il suo capolavoro fu ricercare nelle tragedie totalitarie «quel segreto meccanismo in virtù del quale tutti gli elementi tradizionali del nostro mondo spirituale e politico si sono dissolti»², fin dalle prime pagine della monumentale opera, si percepisce in realtà il “delitto primo” che il nazismo e il comunismo (leninista e stalinista) hanno compiuto. Essi tradirono e trasgredirono “prometeicamente” cioè quel postulato morale (e sociale) di verità oggettiva in base al quale l’uomo è ontologicamente

* Emanuele Rossi (1983) è docente di Storia e Filosofia nei Licei.

¹ ALAIN SUPIOT, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano 2005, p. 3.

² SIMONA FORTI, *Le figure del male*, saggio introduttivo a HANNAH ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. LXXX.

una persona umana – un sinolo di anima e corpo – che il Diritto e la Legge devono riconoscere e proteggere. Il risultato più grande dei totalitarismi – inizialmente per la sua atrocità non compreso da tutti – fu dunque la creazione di un nuovo *universo di pensiero* frutto di quello che la Arendt chiamerà nei capitoli finali dell’opera, «la metafisica³ del totalitarismo»⁴. Questa, come cercheremo di dimostrare, presenta un nucleo concettuale teorico e poi pratico la cui follia del terrore risiede in un progetto solo apparentemente filosofico⁵ che in realtà potremo definire di *ateismo nomogonico*⁶ puro.

Nei totalitarismi infatti il processo ultimo di normazione attraverso la quale *si dà* la legge nel vivere comunitario⁷ dell’uomo con i propri simili – e che in ultima analisi giustifica e fonda ogni legge positiva umana – risiede solo e soltanto nella Realtà (Ir)razionale dell’Uomo la quale esclude ogni *Grundnorm* ultraterrena e divina. Così facendo lo Stato di diritto da corpo politico produttore di leggi positive poste a tutela di un immutabile *ius* naturale o di eterni precetti divini, viene sostituito «dal terrore totale inteso a tradurre in realtà la legge di movimento della storia o della natura»⁸: il culto della razza e la lotta permanente di classe. I movimenti totalitari misero alla luce crudele della realtà infatti il dramma della società contemporanea: il “relativismo giuridico”⁹. Furono questi sistemi del terrore a mostrare «con ineguagliata chiarezza le incertezze essenziali del nostro

³ Il termine “metafisica” qui in realtà non indica nulla della sua accezione filologica. Nei totalitarismi non vi è una reale *metafisicità* del pensiero e dell’agire umano che “sorvola” la fragile e strutturale contingenza “terrena” dell’uomo – di pensiero e di azione – che vive gettato nel mondo, come affermava il maestro della Arendt, Martin Heidegger. Nella novità assoluta che rappresentano queste aberrazioni del vivere politico – nella forma del terrore nazista e stalinista – non vi è cioè l’umile e ragionevole consapevolezza che la felicità non può appartenere ad un mondo dove comunque, per dirla con Pascal, saremo comunque «tutti sepolti sotto terra». Dove la morte dunque sembra apparentemente avere l’ultima parola. Dovremo così forse utilizzare l’ossimoro “metafisica *tellurica* od immanente del pangermanesimo e panslavismo”.

⁴ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 637. Dobbiamo tenere presente ai fini di una corretta comprensione dell’elaborato, la distinzione che opera la stessa autrice tra le *origini* del totalitarismo e la *metafisica* del totalitarismo.

⁵ È infatti un progetto di sradicamento ontologico-rivoluzionario davvero *totale*. Una palingenesi negativa assoluta.

⁶ Inteso cioè come processo di generazione della legge, che in questo caso espunge qualsiasi richiamo al Trascendente.

⁷ Questo *dare la legge* risulta valido solo da un punto di vista tecnico, in quanto la legge nei sistemi totalitari è imposta.

⁸ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 636.

⁹ Questo rivela un’aporia fondativa delle democrazie moderne dal duplice aspetto critico: «da una parte, esso si sostanzia in quel processo già mirabilmente descritto da Platone nell’VII libro della *Repubblica*: la libertà privata del suo costitutivo rapporto con la verità si tramuta in licenza; la licenza apre le porte alla corruzione, la quale, a sua volta, scardina l’ordine sociale minimo necessario per la sopravvivenza della *polis*; ma il disordine non può a lungo essere supportato e così i

tempo, [al punto che] noi saremmo forse stati spinti verso la rovina senza neppure renderci conto di quel che stava accadendo»¹⁰.

Alla base di questo processo di “destrutturazione epistemologica” del Diritto – iniziato molti secoli prima¹¹ – vi è una “ragione” umana che da (classica) *potenza* atta a ricevere e ad amministrare con sano realismo gli stimoli esterni e ad organizzare con armonia un ordine di realtà che *già è ed esiste*, si assurge a strumento (moderno) *onnipotente* generando null’altro che un “male radicale”¹². Senza Dio infatti – come affermava Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov* – tutto è permesso dunque tutto è lecito. Ecco come la nostra Autrice spiega, in un carteggio con l’amico Karl Jaspers, questo lento oblio dell’essere condotto dal pensiero occidentale che arriva a generare così un male assoluto: «che cosa sia veramente oggi il male radicale, non lo so, ma mi sembra che in un certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini a essere assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina qualsiasi *impredicability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde negli uomini la spontaneità. Tutto ciò, a sua volta, deriva, o, meglio, è in stretta connessione con la folle illusione di un’onnipotenza (non semplicemente di una volontà di potenza) *dell’uomo*. Se l’uomo in quanto uomo fosse onnipotente, allora non sarebbe necessario domandarsi perché devono esistere *gli* uomini, esattamente come nel monoteismo, soltanto l’onnipotenza di Dio è il carattere che rende Dio UNO. In questo senso l’onnipotenza dell’uomo rende superflui gli uomini. [...] Ebbene io ho il sospetto che in tutto questo pasticcio la filosofia non sia innocente e monda di ogni macchia. Naturalmente non nel senso che Hitler abbia a che fare qualcosa con Platone [...]. Direi piuttosto, nel senso che questa filosofia

cittadini saranno disposti a rinunciare non solo alla licenza ma ad ogni libertà consegnandola nelle mani del tiranno, nella speranza che quest’ultimo aggiusti le cose. Dall’altra parte si assiste alla esplosione di quella che Augusto Del Noce ha chiamato la “disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità”. Il soggetto umano, una volta che sia scomparsa ogni idea normativa universale a favore della particolarissima prospettiva d’interesse di ciascun attore, finisce per interpretare l’altro uomo come qualcuno che è totalmente altro, nel senso di “estraneo e separato” cioè come “non unificato nella devozione comune (non necessariamente strettamente religioso) valore”. L’altro uomo allora sarà qualcuno a cui sarà impossibile riconoscere il requisito di una interiorità e di una dignità pari alle mie» (Marco GIANGOTTI, *Ordine, coscienza, città. Note sul pensiero politico di Eric Voegelin* in GINO DALLE FRATTE, *Concezione del bene e teoria della giustizia*, Armando Editore, Roma 1995, p. 291).

¹⁰ S. FORTI, *Le figure del male*, saggio introduttivo a H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. LXXXI.

¹¹ Cfr. MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

¹² Questo processo ha inizio per la Arendt con la rivoluzione filosofica di Cartesio. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 292 s.

occidentale non ha mai avuto un concetto puro del politico e non poteva averne uno, perché essa ha necessariamente parlato dell'uomo e ha trattato del dato di fatto della pluralità soltanto incidentalmente»¹³.

Ricorrendo alla categoria logica di “concetto puro del politico” proprio per definire e per classificare la causa più vera del *male radicale* – dove rientra principalmente il “fenomeno onnipotente” dei totalitarismi – Arendt evidenzia implicitamente con fine acume filosofico, il dramma atavico dell'*uomo* che vive in società e il suo rischio *tragico*. Fin da Platone¹⁴ infatti il pensiero occidentale ha cercato di produrre o di scoprire una soluzione ultima che sanasse definitivamente le potenzialità drammatiche dell'uomo e del suo *vivere politico*. Il contrasto cioè tra le “leggi degli uomini e le leggi degli dei” volto a sancire il principio regolatore della vita civica nella *polis* – canovaccio di tragedia nell'*Antigone* di Sofocle – non è solo materia letteraria, ma è la dialettica giuridica necessaria per la stessa convivenza e sopravvivenza (sociale) umana. È un conflitto ideologico e filosofico che si ripresenta nello spazio pubblico valoriale della *polis* ogni qualvolta sorge una nuova *Weltanschauung* portata avanti da un nuovo processo storico-rivoluzionario. Queste condizioni e quel dramma si verificarono proprio all'alba del XIX secolo quando ormai era giunto al tramonto¹⁵ l'idolo ottocentesco dello Stato-nazione. Come afferma giustamente Simona Forti, «lo Stato-nazione in realtà per la Arendt ospita già al proprio interno una logica contraddittoria, il cui motore è la tensione tra i suoi due elementi costitutivi: lo Stato, come costruzione razional-legale, e la nazione, nutrita invece dall'idea di una comunità sostanziale e omogenea quanto a *ethos* e *ethnos*. Se lo Stato è, almeno in via teorica, quella struttura volta a garantire i diritti di tutti, la nazione si regge invece sul presupposto di una comunità escludente»¹⁶.

La frattura ideologica (filosofica e politica) dello Stato-nazione a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento – l'origine storica principale per la Arendt del totalitarismo¹⁷ – è dunque il risultato di un vuoto ontologico (di contraddittorietà) più

¹³ H. ARENDT, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 104-105.

¹⁴ Ma già con la sofistica e Socrate.

¹⁵ Forse più propriamente lo Stato-nazione ottocentesco con il suo apparato filosofico-economico-burocratico era arrivato al suo sviluppo ultimo e naturale.

¹⁶ S. FORTI, *Le figure del male*, saggio introduttivo a H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. XXIX.

¹⁷ È bene a questo punto ricordare quali sono per la Arendt i fattori scatenanti i totalitarismi. Erano sostanzialmente tre gli elementi filosofici e politici “critici” e potenzialmente tragici che affliggevano la società occidentale in quel tempo. Questi si risolsero tragicamente nella soluzione nazista (e comunista) dopo che di fatto oramai si erano come “cristallizzati” problematicamente nella società europea. Questi sono l'antisemitismo, il decadimento dello Stato nazionale, il razzismo, l'espansionismo fine a se stesso e l'alleanza fra il capitale e le masse. Ecco come ne parla la stessa Autrice in una lettera indirizzata a Mary Underwood, redattrice di un'importante casa editrice di Boston, sintetizzando così i punti salienti sviluppati nella sua più famosa opera: «dietro ciascuno di questi elementi si nasconde un problema irreali e irrisolto: dietro l'antisemitismo, la

vasto. Sotto forma di un *vitale* dilemma politico e giuridico questo dramma infatti si rivela all'uomo con tutta la sua intensità, come abbiamo accennato, ogniqualvolta la *verità filosofica e politica* – che è implicitamente evidente ad ogni uomo e che potremmo definire come *sensu comune* – viene a convivere socialmente nello spazio pubblico delle opinioni. È nell'*agorà* delle piazze e dei parlamenti che la *certezza concettuale* di ciò che è “vero, utile e buono” può essere sconvolta dalla violenza (relativista). In un scritto successivo a *Origini del totalitarismo* la Arendt evidenziò tutto ciò: «quando [la verità filosofica] entra nella piazza pubblica, cambia la propria natura e diventa opinione, perché ha luogo un vero e proprio “*metabasis eis allo genos*” [salto logico da un ambito ad un altro], uno spostamento, un salto non solo da un tipo di ragionamento ad un altro, ma da un modo di esistenza umana a un altro»¹⁸. Come conciliare allora la libertà individuale in uno spazio politico pubblico e contemporaneamente il perseguimento di una legge giusta¹⁹? Come risolvere questa aporia giuridica e politica che potenzialmente apre la strada alla follia totalitaria come già avvenuto nel XIX secolo? Nell'opera filosofica *La vita della mente*, la scrittrice tedesca tenta di risolvere questo vuoto gnoseologico ed etico. Ecco come il filosofo Miguel Vatter commenta questo scritto: «in *La vita della mente*, Arendt, per indicare l'assenza di fondamento della libertà, parla del suo “abisso”. [...] Arendt tenta questo impraticabile passaggio teorico per dimostrare che la libertà politica può realizzarsi politicamente nella forma dello Stato senza incorrere nella forma politica della violenza. Compito dell'autrice è mostrare come una fondazione non-violenta della libertà sia possibile, e come l'attuarsi della libertà in un contesto legale non debba appellarsi ad una fonte assoluta di verità. Arendt presuppone che sia possibile e necessario dare forma costituzionale alla libertà politica, a condizione che quest'ultima venga intesa come libertà dal dominio e non dalla necessità. La libertà dalla necessità chiama in causa la possibilità di una libertà assoluta, per la “quale ogni cosa è possibile o è permessa” ed è apparentata con la possibilità di violenza

questione ebraica; dietro il decadimento dello Stato nazionale, il problema irrisolto di una nuova organizzazione dei popoli; dietro il razzismo, il problema irrisolto di una nuova concezione del genere umano; dietro l'espansionismo fine a se stesso, il problema irrisolto di riorganizzare un mondo che diventa sempre più piccolo, e che siamo costretti a dividere con popoli la cui storia e le cui tradizioni sono estranee al mondo occidentale. La grande attrazione esercitata dal totalitarismo si fondava sulla convinzione diffusa, e spesso consapevole, che esso fosse in grado di dare una risposta a tali problemi, e potesse quindi adempiere ai compiti della nostra epoca» (cit. in ELISABETH YOUNG-BRUHEL, *Hannah Arendt, 1906-1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 240).

¹⁸ H. ARENDT, *Verità e Politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 44.

¹⁹ Che persegua cioè quella *verità filosofica* che è entrata nelle piazze.

illimitata. Siccome la politica non può ammettere l'attuazione violenta della libertà, solo la libertà dal dominio è idonea a realizzarsi nella sfera politica. [... Questa] è l'appropriata assunzione del fatto che l'uomo è un fine in se stesso»²⁰.

La metafisica del totalitarismo possedeva dunque proprio questa pretesa di liberare l'uomo politico non dal dominio terreno delle contingenze – stabilendo così giuste ed utili regole di vita – ma (indebitamente) dal mondo della *necessità* (spirituale) più assoluta escludendo fisicamente – ma ancor prima come abbiamo visto *giuridicamente* – tutti gli uomini considerati “innecessari”. Dinanzi così al sopruso di ogni (anche potenziale) totalitarismo tutti gli uomini sono chiamati a manifestare «il diritto di avere diritti»²¹, i quali esistono principalmente all'interno di una comunità e di una cittadinanza²².

Questa testimonianza alla giustizia può essere portata avanti facendo leva su una invalicabilità del reale mostrata dalle *verità di fatto*²³: «esse hanno in comune il fatto di essere al di là dell'accordo, della discussione, dell'opinione o del consenso»²⁴. Come afferma Vito Di Chio commentando questo passo, la verità filosofica può infatti rivelare in due casi la sua dimensione politica: «manifestandosi nell'assioma di non contraddizione, essa rappresenta per la persona una sfida che non può ignorare: quella di non contraddirsi. La menzogna come inganno porta a lungo andare all'autoinganno, perché le persone di regola non sopportano la schizofrenia del contraddirsi. [...In secondo luogo] la verità filosofica possiede

²⁰ MIGUEL E. VATTER, *La fondazione della libertà*, in Simona Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 113-114.

²¹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 404.

²² Infatti «solo nella comunità politica gli individui possono trovare protezione ed aver garantito quel “diritto ad avere diritti” che è la base dell'uguaglianza giuridica. La comunità politica, quindi, garantisce la libertà e l'uguaglianza politica facendo sì che gli individui siano uguali dinanzi alla legge e nello stesso tempo tutelandone i diritti. La natura, viceversa, non è il regno dell'uguaglianza, semmai quello della disuguaglianza, della sopravvivenza, della prevaricazione del più forte sul più debole. L'uguaglianza tra gli uomini infatti per la filosofa ebrea, non è un fatto naturale bensì istituzionale, perché solo la comunità politica come istituzione, permette di uniformare le differenze tra gli individui consentendo loro un'azione paritaria» (SANTE MALETTA, *Il legame segreto: la libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 95). Questo non deve farci pensare che per la filosofa tedesca l'uomo trova realizzazione ed esistenza soltanto nella comunità politica che può comunque arbitrariamente scadere in forme di autoritarismo totalitario. Piuttosto, potremmo dire, Arendt recupera nella sua accezione più pura la dottrina aristotelica dell'uomo che è essenzialmente *animale politico*; che trova cioè nello spazio sacro dell'isonomia politica la sua aspirazione e felicità più alta proprio perché effettivamente è *nell'agorà* che ogni uomo agisce come “animale dotato di parola e pensiero”.

²³ Nei “dati di fatto” vi è potremmo dire una forza coercitiva che non può essere elisa: «una opinione sgradita può essere discussa, respinta, o si può giungere ad un compromesso su di essa, ma i fatti sgraditi possiedono una esasperante ostinatezza che può essere scossa soltanto dalle pure e semplici menzogne» (H. ARENDT, *Verità e Politica*, p. 48).

²⁴ Ivi, p. 46.

una forza intrinseca che né persuasione né violenza possono distruggere. Ci sono diversi modi esistenziali di rapportarsi alla verità. Uno dei più noti è la solitudine (pensiamo a Socrate), l'isolamento dello scienziato e dell'artista, l'imparzialità dello storico e del giudice, del testimone e del cronista»²⁵.

Aggiungiamo noi infine, la testimonianza silenziosa dei martiri, di tutte le vittime cioè dei sistemi totalitari. Non deve farci stupire infatti che il primo passaggio non tanto filosofico-giuridico quanto tecnico-politico di queste aberrazioni statali sia l'isolamento del singolo individuo che lentamente si trasforma in estraneazione²⁶. L'essere umano creato proprio «perché ci fosse nel mondo un inizio» – come afferma la nostra Autrice nella pagina conclusiva di *Le origini del totalitarismo* citando sant'Agostino – rivela sempre un carattere inalienabile di Verità prodotto primo della diversità e della *perturbante libertà* che ognuno di noi produce socialmente nel mondo. La *perturbabilità* umana è infatti il segno di una imprevedibilità creatrice che in ultima analisi rimanda nell'uomo all'immagine del divino.

Proprio riguardo a questo “elemento di assolutezza” nel ricercare il postulato fondativo giuridico di una armonica vita civica – consona alla libertà di tutti nell'«incertezza dei diritti umani»²⁷ – può stupire il fatto, come vedremo, che la Arendt non faccia appello ad una “divinità eterna” garante immutabile delle leggi positive. In realtà la scrittrice tedesca cosciente del fatto che ormai da secoli l'Europa non può più vivere in quella dimensione essenzialmente *non-politica e non pubblica*²⁸ che aveva prodotto il pensiero (Agostino²⁹) e la comunità (la Chiesa) statale cristiana, deve far proprio una *nuova* concezione e funzione della legge (e

²⁵ VITO DI CHIO, *Bisogno di maestri, una proposta formativa*, Armando Editore, Roma 2010, p. 54.

²⁶ «Estraneazione, che è il terreno comune del terrore, l'essenza del regime totalitario e, per l'ideologia, la preparazione degli esecutori e delle vittime, è strettamente connessa allo sradicamento e alla superfluità che dopo essere stati la maledizione delle masse moderne fin dall'inizio della rivoluzione industriale, si sono aggravati col sorgere dell'imperialismo alla fine del secolo scorso e con lo sfascio delle istituzioni politiche e delle tradizioni sociali nella nostra epoca. Essere sradicati significa non avere un posto riconosciuto e garantito dagli altri; essere superflui significa non appartenere al mondo» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 651).

²⁷ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 402.

²⁸ Perché la comunità cristiana si percepisce come un *corpus* in cui i membri sono «degni gli uni agli altri come fratelli della stessa famiglia» dando vita così ad una realtà politica di tipo essenzialmente privato e non pubblico. Infatti: «il legame di carità delle persone [alla base della dottrina sociale e politica cristiana], mentre è incapace di fondare di per sé un dominio pubblico, è perfettamente adeguato al principio cristiano dell'a-mondanità e si presta a portare perfettamente un gruppo di persone essenzialmente senza-mondo attraverso il mondo [...] premesso solo che il mondo è condannato e che ogni attività in esso viene intrapresa, con la clausola *quamdiu mundus durat*» (H. ARENDT, *La vita della mente*, p. 60).

²⁹ La Arendt è fortemente colpita dal pensiero del vescovo di Ippona a cui dedicò un suo scritto giovanile, *Il concetto di amore in Sant'Agostino*.

dunque dello Stato) che il filosofo del diritto Passerin d'Entrèves – autore apprezzatissimo dalla Arendt – aveva così definito: «il comune dilemma – o la legge è assolutamente valida e quindi non richiede per la sua legittimità un legislatore immortale, divino, o la legge è semplicemente un comando con dietro di sé null'altro che il monopolio statale della violenza – è un errore. Tutte le leggi sono “direttive” più che “imperative”»³⁰.

Quale risposta dà dunque la nostra Autrice alla domanda che prima ci siamo posti: come conciliare cioè nel vivere comunitario il perseguimento della legge giusta e la libertà in modo tale che non si degeneri politicamente nel totalitarismo? La risposta in realtà si è palesata tragicamente nella stagione legislativa totalitaria. Essa ha svelato infatti – secondo la Arendt – la pericolosità e l'impossibilità di appellarsi ad una legge *necessaria* e *imperativa* e l'obbligo (contrattualistico³¹) di servirsi della *lex* solo come direzione³², come «*medium* attraverso il quale si realizzano le relazioni umane»³³ affinché esse ricevano «una qualche protezione contro la sconfinatezza implicita delle [nostre] azioni»³⁴. Più di tutti forse la nostra Autrice – certamente influenzata anche da un certo (inevitabile?) pessimismo storico figlio di quegli anni terribili – ha compreso la fragilità del pensiero politico occidentale e la sua immaturità a dotare le leggi positive di un contenuto valoriale *extrastorico* e finanche *celeste*. Il vivere *nomico*³⁵ dell'uomo nella *polis* deve diventare dunque sempre di più un vivere all'interno di un *gioco umano* che è il gioco della vita stessa, dove ognuno è riconosciuto membro vivo e cittadino perché accetta quelle regole di comportamento che salvaguardano kantianamente – attraverso un generale principio di consenso – la libertà di ognuno. Così infatti: «ogni uomo nasce in una comunità con leggi preesistenti a cui egli “obbedisce” in primo luogo perché non esiste altra maniera per lui di entrare nel gran gioco del mondo. Posso desiderare di cambiare le regole del gioco come fanno i rivoluzionari, o di fare un'eccezione per me come fanno i criminali; ma negarle per principio non significa una pura e semplice “disubbidienza”, ma il rifiuto di entrare nella comunità umana»³⁶.

³⁰ ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino 1962, p. 12.

³¹ Ma è un contrattualismo “debole” non “forte”, cioè promotore di un relativismo etico-giuridico.

³² Riprendendo dunque le tesi di d'Entrèves afferma: «tutte le leggi sono direttive più che imperative. Esse dirigono i rapporti umani come le regole dirigono il gioco. E la garanzia ultima della loro validità è contenuta nella vecchia massima romana *pacta sunt servanda*» (Hannah H. ARENDT, *Sulla violenza*, Guanda Editore, Parma 2008, p. 121).

³³ S. MALETTA, *Il legame segreto: la libertà in Hannah Arendt*, p. 74.

³⁴ H. ARENDT, *La vita della mente*, p. 203.

³⁵ Vivere cioè in una dimensione *legislativa-giuridica*.

³⁶ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, p. 42.

Il compito che la Arendt si è posto dunque – anche e soprattutto nelle pagine de *L'origine del totalitarismo* – è quello di “com-prendere”, di prendere insieme appunto, «il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle»³⁷ così da non ripetere di nuovo gli stessi errori. La *comprensione* è necessaria anche per costruire nuovamente – dopo la furia “iconoclastica dell’essere” operata dai totalitarismi – il mondo civile umano quasi *ex nihilo*. Dopo il terremoto *pantico* operato dal nazismo e comunismo l’umanità infatti è come se si trovasse in uno stato di “incoscienza filosofica” dove i valori e le verità prime – che erano sfuggite al controllo razionale delle molte vittime e dei tanti carnefici – devono essere lentamente ristabilite. È dunque da Aristotele e dal modo *classico* (non cristiano³⁸) di intendere le Leggi³⁹ che l’umanità per la Arendt deve ricominciare a fare politica così da conseguire una “buona vita”.

Forse questo per l’Autrice significa rinunciare ad un *principio forte* posto a tutela della legge e dunque di altri eventuali totalitarismi?

Non credo che vi sia una rinuncia scettica totale. Non vi è cioè in Lei – a mio avviso – la pretesa di fondare “il diritto di avere diritti” su una debole concezione della verità che sfugge continuamente all’uomo e che cambia assiologicamente con il cambiare dei tempi. Ma non vi è neanche la temibile questione di fondare il Diritto sul *diritto naturale* eterno ed immutabile. Non perché tutto ciò sia sbagliato, ma perché l’umanità stessa ancora non è pronta a vivere con questi ideali e forse, come hanno dimostrato i totalitarismi, non lo sarà mai. Non è dato agli uomini gestire l’Assoluto⁴⁰ in uno spazio politico. In questa scelta dunque per una legge direttiva – e non imperativa-assiologica – a regola del vivere umano non vi è la sfiducia e l’abbandono di qualsiasi percorso euristico della verità. Con una profonda anima poetica ecco come l’Autrice confessa alla fine del saggio *Verità e politica* la sua definizione *forte* di verità: «concettualmente possiamo chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi»⁴¹.

³⁷ Ivi, p. LXXX.

³⁸ Da qui dunque il prediligere propedeuticamente una legge come *direzione* più che *comando imperativo*.

³⁹ Infatti «una legge per Montesquieu come per i romani è semplicemente ciò che pone in relazione due cose, e perciò è relativa per definizione [... e non vi è così] lo spinoso problema della loro validità assoluta» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, p. 224).

⁴⁰ Così afferma: «solo in quanto si intenda per legge un comandamento a cui gli uomini devono obbedienza prescindendo dal loro consenso e dai loro reciproci accordi, la legge avrà bisogno, per essere valida, di una fonte di autorità trascendente» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, p. 217).

⁴¹ H. ARENDT, *Verità e Politica*, p. 77.

Pur tuttavia però, a mio avviso, questo atteggiamento filosofico arendtiano di *prassi politica debole*⁴² in base alla quale come abbiamo visto la legge non stabilisce necessariamente una verità eterna di bene, non può a mio avviso resistere alla continuità dello spazio temporale della storia (politica) umana, soggetta attraverso lo Stato ad una inflazione legislativa (“eticista”) che comunque il concetto del “*diritto di avere diritti*” necessariamente crea. Se infatti lentamente l’universo valoriale divino e religioso (dunque Dio stesso) viene eliminato da qualsiasi definizione di legge umana⁴³ allora quasi *naturalmente*⁴⁴ quello Stato cadrà di nuovo in un totalitarismo non definito certo dall’*evidenzia tragica* – apparato di polizia, “regole del capo”, campi di sterminio – ma ugualmente pericoloso e distruttivo della personalità giuridica di ogni uomo. È la parte più nascosta ma più illiberale del relativismo giuridico: la “dittatura del relativismo” che proteggendo indistintamente l’individuo attraverso un *surplus* continuo di leggi finisce per creare regole di vita che ledono kantianamente i diritti di libertà altrui. Se infatti è impossibile come affermava il teologo Bultmann che esista uno “Stato ateo”⁴⁵ allora «dove non esiste alcuna legge al di sopra delle nostre concezioni contingenti predomina sempre di più l’arbitrio e l’uomo si distrugge [...infatti] se si abbandona la convinzione che esista una legge ed un essere sovrano sopra di noi, le si devono sostituire delle ideologie per non andare un po’ alla volta in rovina»⁴⁶. È precisamente ciò che avvenne con i totalitarismi. Il culto della razza e della classe furono cioè dei surrogati di divinità atti a giustificare “travisando” la Arendt, *nuove (tragiche) regole di gioco*.

In realtà è la stessa Autrice a comprendere benissimo questo rischio totalitario che è insito in un progetto statale e giuridico in cui non si assume come guida legislativa un principio *certamente e continuamente* valido (metastorico). In *Le origini del totalitarismo*, nella parte introduttiva del III capitolo – quello dedicato agli Ebrei ed al loro tentativo fallito di entrare dignitosamente nella società dei “cittadini normali” – ecco come la Arendt mostra il fallimento di uno “spazio politico” dove, omissis il richiamo all’Eterno, si arriva a giustificare “psicologicamente” l’odio razziale: «pur essendo un requisito essenziale della giustizia, la parità di condizioni è una delle conquiste più alte e malsicure dell’umanità moderna.

⁴² Parlo appunto di *prassi politica* perché comunque come abbiamo visto Arendt non rinuncia alla Verità che ogni uomo può raggiungere nel pensiero. Si può parlare dunque di un *arendtiano relativismo* pratico (politico) non gnoseologico ed etico.

⁴³ E non è mantenuto per esempio come in America neanche sotto forma politica di garanzia di una *religione civile*.

⁴⁴ Nel senso darwiniano del termine, cioè dunque per necessità logica e naturale appunto.

⁴⁵ Cit. in DAG TESSORE, *Introduzione a Ratzinger. Le posizioni etiche, politiche e religiose di Benedetto XVI*, Fazi Editore, Roma 2005, p. 161.

⁴⁶ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa Cattolica nel XXI secolo. Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo Edizioni, Roma 2005, p. 178-179.

Quanto più le condizioni si avvicinano all'eguaglianza, tanto più difficile è spiegare le differenze che in realtà esistono, e tanto più dissimili diventano gli individui e i gruppi. Questa conseguenza apparentemente paradossale viene in luce appena l'eguaglianza cessa di essere l'eguaglianza di fronte a un Dio onnipotente o alla morte come comune destino umano, e diventa un principio organizzativo terreno nell'ambito di un popolo. In tali condizioni l'eguaglianza perde il criterio con cui poteva essere misurata e la realtà trascendente che poteva spiegarla. [...] Le moderne società di massa offrono innumerevoli esempi della facilità con cui si scambia l'eguaglianza per una qualità innata di ciascun individuo, che viene definito "normale" quando è come gli altri e "anormale" quando se ne differenzia. Questo pervertimento di un concetto politico in un concetto psicologico è particolarmente pericoloso. [...] Gli aspetti pericolosi di tale avventura si manifestano anzitutto nell'odio razziale perché esso riguarda una di quelle differenze naturali che nessun mutamento o livellamento di condizioni può attenuare. Il razzismo e fra l'altro la reazione all'esigenza, posta dal concetto di eguaglianza, di riconoscere ogni individuo come un mio pari»⁴⁷.

Se dunque è nel rifiuto del Trascendente da ogni azione di eguagliamento politico⁴⁸ che nasce l'aberrazione filosofica e politica prodotta dal razzismo, perché dunque assumere una posizione morbida relativamente alla morale in politica e nelle leggi proprio quando si studiano *le origini del totalitarismo*? Perché vivere facendo finta *politicamente* che Dio non esista?

Oltre alle ragioni sopraelencate bisogna considerare che in quest'opera l'Autrice non ha un chiaro intento politico. Lo scopo del libro «non è dare risposte ma preparare il terreno». Esso è stato scritto infatti principalmente per un motivo: l'umanità ha visto con i totalitarismi mettere a repentaglio la sua stessa esistenza, il principio primo da cui tutto scaturisce e per cui tutto ha avuto *inizio*: la libertà umana⁴⁹. Dinanzi a questa tragedia la Arendt si sente obbligata a condurre l'uomo proprio a quell'inizio tragicamente perduto ed a recuperare così quella "primitiva libertà politica" che lo ha posto all'alba delle origini del mondo a scoprirsi come essere *umano* in quanto principalmente *essere con*⁵⁰. L'Autrice con il

⁴⁷ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 76-77.

⁴⁸ In base al quale in ultima analisi tutti siamo uguali pur nelle diversità (razza, etnia, condizione sociale, sesso) perché tutti figli di un unico Dio. Cfr. in questo senso il III capitolo della *Lettera ai Galati* di san Paolo. È infatti proprio quando manca un Principio Primo che rende uguali gli uomini pur salvaguardando le differenze che viene alla luce il dramma politico rivelato dalla Arendt – di cui come abbiamo visto parlava anche Simona Forti – tra l'*ethos* e l'*etnos*. Tra il principio comunitario-ugualitarista (isonomico) che propone una nazione (Stato) e la "mia" irrinunciabile diversità etnica.

⁴⁹ Con Agostino infatti ripete come abbiamo detto nella pagina conclusiva dell'opera: «affinché ci fosse un inizio è stato creato l'uomo» (AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, XII, 20).

⁵⁰ È il concetto di *dasein* del maestro Martin Heidegger.

suo pensiero politico ci vuole condurre così a quella biblica ed ideale condizione dell'uomo che scopre di essere Adamo perché Dio gli ha posto accanto Eva ed a vivere nella certezza che al di là di ogni male *quella Verità di fatto* – immortale ad ogni menzogna – alla fine custodirà sempre «la terra sulla quale stiamo».

GAETANO MASCIULLO*

Il Peccato Originale

Una sintetica presentazione teologica

Quando san Giovanni Battista vede avanzare Gesù, esclama: «Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che prende su di sé il peccato⁵¹ del mondo» (*Gv* 1, 29). Questo "peccato del mondo" è un riferimento al peccato originale.

Il peccato originale è un *dogma*. La prima implicazione è dunque la seguente: non è possibile dirsi cattolici, quindi avere la fede cattolica, e allo stesso tempo credere che il peccato originale sia un mito o un'allegoria, anziché una condizione reale dell'essere umano. Il rinnegamento del peccato originale come dogma portante della Fede è alla base di buona parte della teologia modernista, che tanto male ha fatto e continua a fare nella Chiesa cattolica (si pensi al modernista gesuita Pierre Teilhard de Chardin).⁵²

Ma se il peccato originale è un dogma della religione cattolica, allora significa anche che questa realtà non è conoscibile con la forza della sola ragione umana. Certamente, gli uomini in tutte le epoche hanno notato una grave limitatezza della natura umana e hanno sempre fantasticato su un "tempo aureo" dell'uomo, epoca in cui avrebbe vissuto libero da preoccupazioni terrene e spirituali, un periodo chissà quanto distante nella notte dei tempi.

Questi miti antichi sull'età dell'oro – a prescindere se essi siano una memoria sbiadita dell'Eden o una deduzione filosofica scaturita dalla quotidiana e sperimentata caducità umana – non bastano a spiegarci quale sia la *reale* condizione dell'essere umano. Era necessaria la Rivelazione: solo Dio poteva "spiegarci" bene e una volta per tutte in che stato ci troviamo.

* Gaetano Masciullo (1993) è consulente e promotore editoriale, giornalista *freelance*, saggista e divulgatore. Laureato in Filosofia e Storia a Bari (2017) e Lugano (2019), è caporedattore di «StoriaLibera». I suoi campi di studio spaziano dalla storia della filosofia medievale all'antropologia e teologia aristotelico-tomistica al pensiero politico libertario e austriaco e alla filosofia della storia.

⁵¹ Da notare come, nel Vangelo, la parola sia al singolare.

⁵² Per approfondire, rimando a: GAETANO MASCIULLO, *L'Ariete del Modernismo. I gesuiti nelle parole di Malachi Martin*, Verona: Fede & Cultura (2022).

Cerchiamo di comprendere meglio cosa significa il dogma del peccato originale sulla scorta sicura dell'insegnamento del più grande Dottore della Chiesa cattolica, san Tommaso d'Aquino.

La definizione di peccato originale.

La definizione corretta di peccato originale, chiamato anche *languor naturae*, “debolezza di natura”⁵³, è la seguente:

L'abito dell'anima umana consistente nella privazione della giustizia originale e quindi in una disordinata disposizione delle parti dell'anima.⁵⁴

Che cosa significa esattamente? Per *abito* si intende una qualsiasi qualità che abbia la caratteristica di durare per lungo tempo e che risulta difficile (o addirittura impossibile) da modificare. C'è una parola che utilizziamo nel linguaggio di tutti i giorni che deriva da questo termine tecnico filosofico: si tratta della parola *abitudine*. L'abitudine è appunto qualcosa che ci qualifica. E sappiamo bene come le abitudini – buone o cattive – siano “dure a morire”, cioè a cambiare. I vizi e le virtù sono i due classici esempi di abiti dell'anima umana.

Ma anche il peccato originale è un abito dell'anima umana, sebbene di tipo diverso rispetto ai vizi e alle virtù. Infatti, un abito si può generare in due modi:

1. *Quando, a furia di fare determinate azioni, instauriamo una nuova abitudine.* E così nascono gli abiti come i vizi e le virtù, oppure le nostre conoscenze scientifiche e artistiche, che nascono proprio dal fatto di *ripetere* determinate nozioni, fino a quando non diventiamo padroni di esse. A furia di mangiare tanto, per esempio, diventeremo golosi; a furia di studiare la matematica, diventeremo dei bravi matematici; e così via. Una volta instaurato l'abito, questo inclinerà le nostre facoltà ad agire in determinati modi, quasi spontaneamente. Così, una volta che una virtù (o un vizio) si sarà innestato nell'anima, sarà “spontaneo” per noi fare azioni virtuose (o viziose) di quel genere.
2. *Quando la natura di un oggetto, composta da vari elementi, è disposta in una certa maniera.* Esempi di questo abito sono la *salute* e la *malattia*. In effetti, vediamo che, a prescindere dalle nostre scelte, soffriamo di tante condizioni che ci accompagnano come una “seconda natura”, in bene o in male. I casi più evidenti sono le malattie o i difetti genetici che ereditiamo dai nostri avi: si pensi ad esempio alla miopia.

⁵³ PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, II, dist. XXX, 8.

⁵⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* I-II, q. 82, a. 1

Il peccato originale è un po' una via di mezzo tra questi due tipi di abito. Ha qualcosa in comune con l'abito del primo tipo, perché è stato causato da una scelta e da un atto del nostro proto-genitore Adamo, ma ha anche qualcosa dell'abito del secondo tipo, perché noi tutti, discendenti di Adamo, riceviamo – non per nostra scelta – la disposizione corrotta della nostra natura.

Si è detta quindi la definizione di peccato originale: l'abito dell'anima umana consistente nella perdita della giustizia originale e *quindi* nella disposizione disordinata delle parti dell'anima.

Cos'è la giustizia originale?

Il *peccato originale* si chiama così perché si oppone alla *giustizia originale* ed è anzi la perdita di quest'ultima. Quando l'uomo fu creato da Dio, *la sua volontà era interamente sottomessa alla volontà di Dio*. Questo significa che *l'uomo godeva della vera e piena libertà*, perché in Dio sapeva agire nel migliore dei modi possibili.

Il peccato originale in quanto colpa è stato pertanto un atto del proto-genitore, che la Bibbia chiama Adamo, e che ha distrutto questa condizione di *giustizia*, dove *Dio dava all'uomo tutto ciò che egli meritava in quanto uomo per vivere bene*. La *Genesi* descrive questo stato primigenio attraverso le seguenti parole:

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». Poi il Signore Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile». Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta». Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne. Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna.⁵⁵

La *giustizia* è la virtù sociale per eccellenza: si fa un atto giusto quando si dà a qualcuno ciò che gli spetta di diritto. Nella sua condizione primigenia, l'uomo meritava da Dio tutto quanto era necessario per conservarsi perfetto.

Nel brano illustrato, infatti, leggiamo che Dio dona anzitutto l'Eden, cioè il “giardino”, l'ambiente ottimale in cui vivere; quindi il nutrimento necessario per

⁵⁵ *Genesi* 2,15-24.

conservare la perfezione del corpo; quindi il dominio intellettuale e manuale sulle creature (“affinché lo coltivasse e lo custodisse”), attraverso l’atto squisitamente razionale di dare un *nome* alle cose – quindi di conoscerle e di comprenderle; infine, la perfezione sociale nell’istituzione del matrimonio naturale, con la creazione della donna e l’unione con lei; il perfetto controllo delle proprie pulsioni e dei propri istinti, come si evince dal fatto che i due proto-genitori non provassero *vergogna*.

Il peccato originale si è opposto alla giustizia originale e ha rifiutato tutto quello che la volontà di Dio donava al genere umano.

Perché la perdita della giustizia originale ha disordinato le parti dell’anima umana?

Se consideriamo l’anima umana, possiamo individuare in essa tre parti: una parte vegetativa, una sensitiva e una razionale. È importante avere bene in mente la struttura dell’anima umana per andare avanti nel nostro discorso.

Nello stato di giustizia originale, la parte superiore dell’anima, quella *razionale*, dominava senza difetti le parti inferiori, ossia la parte sensitiva e quindi quella nutritiva. C’era un perfetto accordo, una perfetta armonia di subalternità delle facoltà inferiori nei riguardi delle facoltà superiori e questo permetteva all’uomo di vivere con la pace interiore. Tutte le potenze umane obbedivano alla potenza della volontà, che muove le facoltà inferiori.

Dunque, per quanto riguarda la *parte sensitiva* dell’anima, l’uomo nello stato di giustizia originale godeva del perfetto dominio di sé. Il peccato originale ha invece causato la *prima ferita*, quella della *concupiscenza*, ossia della violenza delle passioni e degli istinti più bassi (eccitamento sessuale, fame, sete, sonno). Per questo motivo si può dire che *il peccato originale è – materialmente – la concupiscenza*, perché l’anima dell’uomo, nella condizione successiva alla Caduta, tende a vivere con una gerarchia psichica “invertita” rispetto a quella che dovrebbe essere secondo il progetto di Dio: non più la volontà comanda le facoltà inferiori, ma le facoltà inferiori (e in particolare i desideri) comandano sulla volontà. Per contrastare questa tendenza di natura corrotta, l’uomo non può permettersi di vivere *spontaneamente*, in base ai propri desideri. Deve invece combattere contro se stesso, contro le proprie tendenze negative, e anelare con fatica e costanza verso le cose vere e giuste.

Quali sono gli altri effetti del peccato originale?

Seguono quindi altre tre ferite principali del peccato originale:⁵⁶

3. L’oscurità dell’intelletto, ossia l’*ignoranza*, cioè la difficoltà con la quale comprendiamo il mondo che ci circonda, la facilità con cui ci facciamo

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, S.Th. I-II, q. 85 a. 3, co.; ad 2.

ingannare dai nostri sensi esterni e la difficoltà nell'esercitare la *prudenza* che è il cardine di tutte le virtù;

4. Segue quindi la debolezza della volontà, ossia la *malizia*, cioè la tendenza a desiderare le cose malvagie anche quando sappiamo che sono malvagie, per le ragioni suddette, perché la volontà, da regina delle facoltà quale era, si vede spodestata e costretta a essere serva delle pulsioni più infime;
5. La *fragilità*, che si oppone alla fortezza originale della facoltà irascibile della nostra anima: siamo cioè più deboli nel contrastare gli ostacoli.

Ci sono poi ancora altri effetti del peccato originale.

6. Anzitutto, la *morte* e la *corruttibilità* della carne in generale (cioè la predisposizione ad ammalarsi, a nascere con determinate deformazioni o malattie genetiche, a invecchiare e indebolirsi, ecc.). E tuttavia, san Tommaso spiega che morte e corruttibilità non sono causate direttamente dal peccato originale, ma indirettamente, “nello stesso modo secondo cui è causa *accidentale* della caduta di una pietra che è su di una colonna uno che rimuove la colonna”.⁵⁷ Infatti, la carne dell'uomo nella condizione di giustizia originale era integra perché sottomessa all'anima, che comanda la carne. Rimossa la giustizia e disordinata l'anima, anche la carne ne ha risentito diventando corruttibile, perché essa dipende dell'anima per vivere.
7. Un altro effetto è la perdita di quello che san Tommaso chiama il “doppio splendore dell'anima”, ossia il dono della *sapienza*, grazie alla quale l'uomo originale contemplava i misteri dell'essenza divina, e il dono della *grazia*, ossia l'amicizia – per così dire – tra l'uomo e Dio, l'alleanza, l'amore di Dio per l'uomo, che infonde nell'anima la qualità della *beatitudine*, cioè della partecipazione alla vita stessa di Dio.⁵⁸ La conseguenza di questa morte della grazia è terribile: nessuno che muore con il peccato originale può accedere in Paradiso dopo la morte, fatta la dovuta eccezione per casi molto particolari e assai difficili da conseguire ordinariamente.⁵⁹

A questo punto, la domanda sorge spontanea e ha interrogato tantissimi teologi prima di noi: cosa hanno fatto i nostri proto-genitori, che la Bibbia chiama con i nomi emblematici di *Adamo* ed *Eva*, per perdere la *giustizia originale*?

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* I-II, q. 85, a. 5, co.

⁵⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* I-II, q. 110, a. 2, o.

⁵⁹ Da qui, la *necessità* del Battesimo per la salvezza.

Il peccato originale è il dogma più complesso della teologia cattolica

Le teorie avanzate sono state delle più diverse, dal rapporto sessuale in quanto tale a quello contro natura, fino ad arrivare alla zoofilia (sì, c'è anche chi ha affermato questa assurdità!) alla letterale raccolta di un pomo da un albero. L'insegnamento della Chiesa – *l'unica interprete ultima e autorevole della Scrittura*⁶⁰ – non si è mai espressa *infallibilmente* al riguardo. La Tradizione ci fornisce tuttavia molto materiale di riflessione su questo punto.

In realtà, le domande che coinvolgono il dogma del peccato originale sono numerose e di non facile risoluzione. Per esempio, una prima domanda è la seguente: se nello stato di *giustizia originale* l'uomo e la donna godevano di scienza naturale perfetta e anche di scienza infusa da Dio, perché cedettero così facilmente alle falsità del demonio?

Altre domande, invece, per certi versi più interessanti, riguardano la *verità del dogma del peccato originale alla luce delle più moderne scoperte delle scienze naturali*. Ad esempio, se è vero che l'uomo ha commesso un atto che ha avuto effetti non solo su di esso, ma anche sul cosmo, allora come mai – come *sappiamo* dalla scienza – le stesse leggi fisiche di corruzione esistevano anche prima della comparsa dell'uomo sulla Terra? Anche i dinosauri si ammalavano e morivano.

A questa domanda, cui possiamo solo accennare adesso, dedicheremo molto volentieri degli articoli in futuro. Per il momento, dedichiamoci a comprendere dapprima che cosa insegna il dogma del peccato originale, per poi in futuro analizzare le obiezioni di coloro che lo impugnano.

Cosa sono i due alberi di Genesi?

Nel XIII secolo, quando san Tommaso d'Aquino insegnava e scriveva il capolavoro della *Summa theologiae*, era convinzione comune che la *Genesi* fosse un libro storico e che quanto scritto in esso fosse da prendere alla lettera. Oggi ovviamente sappiamo che non è così. L'Universo non è stato davvero creato in sette giorni e il racconto del peccato originale, così com'è scritto, usa simbolismi ben precisi per comunicare una realtà universale.

È scientificamente dimostrato, tuttavia, al contrario di quanto si è creduto a partire dal XIX secolo, che l'uomo discende da *una* coppia primigenia (e non molte), che possiamo quindi ben far coincidere con la coppia di proto-genitori di cui ci parla la Scrittura, ossia Adamo ed Eva.

⁶⁰ Cfr. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, III.12.

Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male.⁶¹

Nella *Genesi* leggiamo che Dio collocò Adamo in Eden, dove erano presenti anche due alberi: l'albero della *vita* e l'albero della *conoscenza del bene e del male*.

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti».⁶²

Dio proibì a Adamo di mangiare il frutto della conoscenza del bene e del male, mentre del frutto dell'albero della vita poteva servirsi. Ora, non bisogna intendere questi due alberi nel senso di due specie botaniche, ma come *simboli*, e quindi come riferimenti a qualcos'altro. Si tratta evidentemente di un linguaggio simbolico molto familiare per il linguaggio degli ebrei, cui era destinato il testo originale, un po' meno familiare ormai per le nostre orecchie. Da qui l'importanza della Tradizione, che ci aiuta a comprendere meglio questo passaggio.

San Beda il Venerabile [673 – 735] e lo storico Strabone [60 a.C. – 24 d.C.] spiegano che l'albero della vita rappresenta l'integrità del corpo, della mente e dello spirito, integrità della quale – come abbiamo visto – Adamo ed Eva godevano perfettamente prima della Caduta.

Pietro Lombardo [1065-1160], uno dei più grandi teologi e punti di riferimento della Chiesa medievale, ci insegna invece che l'albero della conoscenza del bene e del male è una *definizione del peccato*. Infatti, senza il peccato, Adamo avrebbe conservato la giustizia originale e avrebbe comunque saputo cosa sono il bene e il male, ma in modo diverso: avrebbe cioè conosciuto il bene per nozione e per esperienza, il male invece solo per nozione. Il peccato, invece, fa conoscere il male non solo per nozione, ma anche per esperienza.

Quando Dio proibisce a Adamo di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, semplicemente proibisce a Adamo di fare esperienza di ciò che va contro la giustizia originale e di limitarsi a conoscere il male per nozione.

Solo dopo il peccato originale, la Trinità (da notare che anche in ebraico il verbo è al plurale) dice:

Ecco l'uomo è diventato quasi come noi, a causa della conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!⁶³

Infatti, il peccato originale ha fatto perdere l'integrità fisica, mentale e spirituale dell'essere umano. Metaforicamente parlando, l'uomo non ha più potuto

⁶¹ *Genesi* 2, 9.

⁶² *Genesi* 2, 16-17.

⁶³ *Genesi* 3, 22.

“mangiare” di quest’albero della vita. Egli ha dovuto quindi attendere il riscatto di Gesù Cristo, la cui croce rimanda proprio all’albero della vita della *Genesi*. La Croce è il vero albero della vita che Adamo e i suoi discendenti non hanno più potuto toccare e in Cristo ci è ridonato, in particolare attraverso l’Eucarestia, “frutto dell’albero della vita”, il pegno della gloria futura e della giustizia ristabilita.

Ma perché Dio dice che l’uomo è diventato “*quasi* come noi a causa della conoscenza del bene e del male”, cioè del peccato? La soluzione è semplice, perché chi vuole essere come Dio finisce per esserlo *in modo perverso*, come fanno appunto il diavolo e l’uomo peccatore. La somiglianza tra Dio e il peccatore che vuole ergersi a divinità (quindi che vuole aumentare la propria potenza) è solo apparente.

Perché un serpente e non una colomba?

Compreso dunque il significato dei due alberi dell’Eden, cerchiamo di capire in che modo Adamo ed Eva peccarono in maniera tale da perdere la giustizia originale e con essa l’integrità psico-fisica e spirituale.

Anzitutto bisogna dire che il *serpente*, figura con cui è simboleggiato il diavolo nel racconto biblico, significa due cose.

8. *La prima*, quella più evidente, è che il peccato originale non fu causato da una debolezza dell’uomo, ma da una tentazione esterna, cioè appunto quella di un angelo caduto. La morte e il peccato sono entrati nel mondo per invidia del diavolo, infatti. Satana non accettava che l’uomo potesse con l’umiltà dell’obbedienza salire laddove lui era caduto per la sua superbia. Pertanto, desiderò tentare l’uomo e farlo peccare con il suo stesso peccato – la superbia – per ostacolare il raggiungimento della gloria eterna da parte di Adamo, di Eva e della sua discendenza.
9. *La seconda*, quella meno evidente, è che Dio permise che Satana tentasse l’uomo, ma non permise che lo facesse con una frode troppo nascosta. E quindi la figura del serpente rappresenta sì lo spirito di frode con cui Satana volle tentare l’uomo, ma una frode incompleta: infatti il serpente è un animale che suscita diffidenza e disgusto in chi lo osserva. Allo stesso modo, Eva avrebbe potuto riconoscere nella tentazione, a motivo della sua scienza perfetta, l’opera di uno spirito impuro. Ma non accadde. Scrive Pietro Lombardo che «venne dunque il diavolo nell’aspetto di serpente, mentre forse, se fosse stato permesso, avrebbe preferito venire nell’aspetto di una colomba».⁶⁴

⁶⁴ PIETRO LOMBARDO, *Sentenze* II, dist. 21.

Il dialogo che ebbe luogo tra Eva e Satana

E ora analizziamo l'ordine con cui la tentazione si è presentata nella mente di Eva. Infatti, l'atto peccaminoso non si è presentato immediatamente, ma seguendo un ordine, rappresentato con delle domande. Il serpente domanda a Eva: «Perché il Signore vi ha comandato di non mangiare di nessun albero del paradiso?». ⁶⁵ È questa la domanda che apre la strada al tentatore. In altre parole, Eva si interroga anzitutto sulle conseguenze dell'eventuale trasgressione della legge di Dio.

È da notare a questo punto la risposta che Eva dà al serpente: «Del frutto degli alberi che sono in Eden noi possiamo mangiare, ma dell'albero che è nel mezzo del paradiso il Signore ci ha comandato di non mangiarlo e di non toccarlo, per non eventualmente morire». ⁶⁶ Da notare che la risposta di Eva ha una dimensione dubitativa, come si può notare dall'avverbio 'eventualmente' (*forte*, in latino).

Ogni volta che dubitiamo di qualche tesi, tendiamo ad avvicinarci più alla negazione che all'affermazione di essa. E così avvenne per Eva: ella dubitò che l'esperienza del male potesse davvero togliere l'uomo dallo stato di giustizia originale. Ma il dubbio non fu ancora il peccato originale. Infatti, dubitare delle verità di fede non è di per se stesso un peccato, se serve ad approfondirle e per comprenderle meglio, ma diviene peccato solo quando il dubbio porta alla negazione della verità di fede oppure quando non ci si prende cura di studiare per conoscere la verità.

Il dubbio di Eva non fu contro la verità di fede (ella sapeva che quello che Dio insegna e comanda non può che essere vero), ma evidentemente fu un "dubbio di ipotesi" (*dubius problematicus*, come scrive san Tommaso nel *Commento agli Analitici Primi*), che poteva essere usato anche in maniera positiva, per rispondere al diavolo e vincerlo. ⁶⁷

⁶⁵ *Genesi* 3, 1. Qui le traduzioni moderne della Bibbia errano. Ad esempio, la traduzione della CEI e le traduzioni protestanti della Nuova Diodati e della Nuova Riveduta riportano: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?», traviando così il senso profondo della domanda.

⁶⁶ *Genesi* 3, 2-3. Anche qui, le traduzioni moderne errano: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete», eliminando così la dimensione dubitativa della risposta di Eva.

⁶⁷ «Ogni tentazione procede o da un'ignoranza o da un dubbio che ha o colui che tenta, come quando uno mette alla prova una cosa, allo scopo di conoscere una sua qualità; oppure che hanno gli altri, come quando uno mette alla prova un altro, per darne dimostrazione agli altri, modo per mezzo del quale si dice che Dio ci tenta.» (Tommaso d'Aquino, *S.Th.* II-II, q. 97, a. 2, co.).

Da notare, infatti, che anche Cristo – novello Adamo – fu tentato da Satana nel deserto con uno schema simile. Ma egli rispose alle insinuazioni di dubbio del demonio con la certezza della Scrittura.⁶⁸

Il diavolo allora ha subito approfittato del dubbio di Eva per insinuare l'intenzione peccaminosa: «Non morirete affatto! Dio, infatti, sa che in qualunque giorno ne mangerete, si apriranno i vostri occhi e sarete come dèi, conoscendo il bene e il male».⁶⁹

Quindi, ricapitolando, Dio ha affermato, Eva ha dubitato, il diavolo ha negato. E con la negazione della verità divina è sorto il desiderio malizioso: *eritis sicut Deus*, «sarete come Dio». Ma Eva sapeva benissimo che è impossibile per la creatura essere divina, perché l'una è finita e l'altra infinita, e tuttavia l'essere umano può desiderare di *essere come Dio* sotto l'aspetto della potenza. In altre parole, il pensiero peccaminoso è stato: “sarò come Dio *se potrò fare quello che fa Dio*”. Quello che fu il desiderio di Lucifero, adesso è il desiderio di Eva.

Le Cinque Piaghe: rimedio alle ferite del peccato originale

Durante tutto il Medioevo, si diffuse una devozione molto densa dal punto di vista teologico, negli ultimi tempi andata purtroppo perduta, ma che andrebbe riscoperta per comprendere in maniera più profonda il grande mistero divino della Redenzione operata da Nostro Signore Gesù Cristo sul legno della croce.

L'accesso all'albero della vita in Eden fu proibito all'uomo in seguito al peccato originale. Adesso, in Cristo viene a noi ridonato: la croce è il vero albero della vita e Cristo è il vero frutto della vita, che ci è dato di gustare e godere ogni giorno nell'Eucarestia.

La devozione di cui si sta parlando è quella alle Cinque Piaghe di Nostro Signore.⁷⁰ Egli fu infatti inchiodato alla croce e, dopo morto, fu trafitto dalla lancia di san Longino: il corpo di Cristo fu quindi piagato cinque volte: due volte nelle mani, due volte nei piedi, una volta nel cuore. Questo fatto assume un fortissimo significato mistico per l'anima cristiana. Consideriamo infatti che Cristo morì sulla croce perché doveva redimerci dal peccato originale e con questo consideriamo anche che cinque sono le ferite particolari che quell'antico peccato ha lasciato nell'anima nostra, tanto da coinvolgerci non solo nello spirito, ma anche nella mente e nella carne, e che la Croce risana.

A partire dagli effetti più spirituali per arrivare a quelli più corporali: prima ferita: la *perdita della grazia*, con la conseguente impossibilità di conseguire l'accesso alla vita del paradiso; seconda ferita: *l'oscurità dell'intelletto*, che ci impedisce

⁶⁸ Cfr. *Marco* 4, 1-11; *Luca* 4, 1-13. «È stato detto: *Non tenterai il Signore Dio tuo*».

⁶⁹ *Genesi* 3, 4-5.

⁷⁰ Per approfondire: Antichi autori certosini (tradotto da Giuseppe Fausto BALBO), *Un lembo di vita buona. Come riposare nel cuore di Dio*, Vercelli: Monasterium (2019).

di comprendere le cose in maniera immediata o prossima all'immediatezza, ma appesantiti dalle passioni siamo più facilmente predisposti a pensare in maniera scorretta; la *debolezza della volontà*, la quale, dopo aver compreso dall'intelletto cosa è vero e quindi buono da perseguire, subisce l'irruenza delle passioni disordinate, che ci orientano a compiere il male, anche quando sappiamo che è male; la *violenza della concupiscenza*, cioè tutte le passioni e in particolare i desideri, che obbedendo alle esigenze della carne, rovesciano il giusto governo dell'anima sul corpo, così che non sono più l'intelletto e la volontà a comandare da re e da regina sulle nostre facoltà, ma subiscono il comando delle passioni; la *caducità della carne*, cioè la predisposizione ad ammalarsi, invecchiare e a sperimentare la morte (mentre sappiamo dal dogma dell'Assunzione di Maria che l'uomo senza peccato originale era destinato a transitare in Cielo tramite dormizione).

Gesù Cristo è venuto a sanare come un farmaco queste cinque piaghe che tutti gli uomini hanno contratto da Adamo in avanti. E non è casuale che le piaghe sono state subite nelle due mani, nei due piedi e nel costato: infatti le mani rappresentano le opere e i piedi la sensualità.⁷¹ Il cuore invece rappresenta la carità, cioè la grazia di Dio.

E allora ecco che le cinque piaghe di Gesù Cristo corrispondono a cinque virtù che dobbiamo chiedere al Signore come dono per i meriti della sua passione e morte, come cinque farmaci per vincere quei cinque morbi dell'anima.

La devozione alle cinque piaghe di Cristo fu molto praticata e diffusa dai certosini e dom Gherard Kalckbrenner, autore di un'opera dal titolo *Rapiarum* (1566), spiega che la piaga della mano destra rappresenta l'*obbedienza*, la piaga della mano sinistra rappresenta l'*umiltà*, la piaga del piede destro rappresenta la *pazienza*, la piaga del piede sinistro rappresenta la *misericordia*, mentre la piaga del costato rappresenta la *carità*.

È molto interessante analizzare più da vicino queste cinque medicine. Di esse, due non possono essere conseguite con l'ascesi, cioè con le sole forze umane, e sono la carità (perché virtù teologale) e la misericordia, che è un effetto della carità; mentre le restanti tre – obbedienza, umiltà e pazienza – sono conseguibili sia con l'ascesi sia con la grazia, ma è anche vero che sono tra le più difficili e ardue da raggiungere: da qui la necessità di chiedere l'indispensabile aiuto divino nella preghiera costante.

L'*obbedienza* è una virtù che appartiene alla virtù cardinale della giustizia, mentre l'*umiltà* appartiene alla virtù cardinale della temperanza, e la *pazienza* alla virtù

⁷¹ Secondo la lettura dei Padri della Chiesa e di san Tommaso d'Aquino, le tre parti del corpo di testa, mani e piedi rappresentano tre aspetti dell'anima. Ed ecco che la testa rappresenta la ragione, le mani le opere, infine i piedi la sensualità, perché è la parte più bassa del corpo.

cardinale della fortezza. Ora l'obbedienza è davvero una virtù difficile da esercitare, per diverse ragioni che non è il caso di enucleare in questa occasione, ma ci basti per ora notare che essa corrisponde alla mano destra di Cristo.

Quindi, se la mano rappresenta il mezzo con cui operiamo, e se destra e sinistra sono tradizionalmente in un rapporto di conseguenza e subalternità, nel senso che la destra viene prima della sinistra, allora l'obbedienza è la medicina alla piaga dell'intelletto oscuro, perché il principio di ogni nostra azione risiede ultimamente nell'intelletto, con il quale conosciamo la verità, e l'intelletto mostra alla volontà il bene da raggiungere e di conseguenza comanda la volontà.

Se l'intelletto non è pronto a obbedire a ciò che Dio rivela e comanda, non si può iniziare il cammino della perfezione cristiana. La mano sinistra rappresenta l'umiltà, che si svela come la medicina alla piaga della volontà debole. E l'umiltà si contrappone alla *superbia*, che è la madre e regina di tutti i vizi, nonché la causa formale del peccato originale, il vizio in vista di cui tutti gli altri vizi operano: *la superbia è la volontà dell'eccellenza che va oltre i limiti della propria natura*.

L'umiltà invece ci porta a moderare questa volontà debole e disordinata e ad accettare la volontà di Dio in noi: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato in aggiunta». ⁷² I santi sono coloro che «non da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati». ⁷³ Ma per essere umili, bisogna prima essere obbedienti a Dio, così come ciò che viene da destra va verso ciò che è a sinistra.

La stessa cosa vale per i piedi. Il piede destro di Cristo è la *pazienza*, una virtù appartenente alla fortezza. Essa è la medicina che ci guarisce dalla *violenza della concupiscenza*. Infatti, la pazienza è quella virtù che conserva il bene della ragione dalla tristezza e dal dolore, che impediscono il cammino spirituale. Gesù nella sua passione è il vero maestro della pazienza.

Le passioni disordinate e violente, ma anche la fatica noiosa di perseverare in un'azione buona, possono turbare la nostra vita. Ecco allora che la pazienza, come scrive san Gregorio Magno, diventa «radice e custode di tutte le virtù».

Arriviamo infine al piede sinistro, che è la *misericordia*, un effetto della carità. Essa è la medicina alla piaga della *caducità della carne*. Non possiamo combattere contro l'ineluttabilità dell'indebolimento del nostro corpo, contro le malattie che ci affliggono, contro la morte dei cari che periodicamente segna la nostra vita. Eppure, Gesù ci ha mostrato questa grande medicina che è la misericordia che allietta l'anima e il corpo: nutrire gli affamati, dar da bere a chi ha sete, vestire i nudi, ospitare i migranti, visitare i malati e i detenuti, seppellire i morti, ma anche e *soprattutto* consigliare i dubbiosi, insegnare, ammonire i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare, sopportare i molesti, pregare per i vivi e per i defunti.

⁷² Mt 6, 33.

⁷³ Gv 1, 13.

Siamo quindi giunti all'ultima e più importante piaga di Gesù Cristo, quella del costato, cioè del suo Sacro Cuore, perforato dalla lancia di san Longino, simbolo dell'amore divino, e dal quale è uscito sangue misto ad acqua, cioè i Sacramenti fondanti della Chiesa: l'Eucarestia e il Battesimo.

La piaga del Sacro Cuore è la virtù della *carità*, cioè della grazia, l'amicizia tra Dio e l'uomo, pagata con il sangue di Cristo, che è medicina alla piaga purulenta della *disgrazia*, che ci ha chiuso le porte del Cielo. Essa è la piaga più importante, così come la carità è la più importante delle virtù e così come l'anima immortale è la parte più importante del nostro essere.

IVO MUSAJO SOMMA*

Carlo d'Asburgo (1887-1922) A cento anni dalla morte dell'imperatore santo

Pochi eventi nella storia ebbero conseguenze tanto gravi ed estese quanto i due colpi di pistola esplosi a Sarajevo il 28 giugno 1914 da Gavrilo Princip, studente ultranazionalista serbo la cui mano era stata armata da ambienti che godevano di sostegni solidi e ramificati all'interno del governo e delle forze armate del regno di Serbia. La morte dell'arciduca Francesco Ferdinando, erede al trono d'Austria-Ungheria, e della consorte Sofia segna un punto senza ritorno nella storia europea, al punto che c'è chi, a ragione, ha parlato di "apocalisse della modernità" per descrivere gli anni sanguinosi che stavano per iniziare¹. Dalla Grande guerra il vecchio continente non si sarebbe mai più veramente ripreso e il secondo conflitto mondiale avrebbe rappresentato per tanti aspetti una continuazione del primo: al concetto di *finis Austriae* si affianca perciò quello di *finis Europae*².

Il nostro Paese, contrario all'entrata in guerra sia nel suo corpo sociale sia nelle sue rappresentanze parlamentari, dopo un anno di neutralità fu trascinato nel conflitto da una minoranza interventista appoggiata dal governo con modalità che lasciarono esterrefatti gli ambasciatori italiani a Vienna e a Berlino. Nel maggio 1915 l'ambasciatore italiano a Vienna, il duca Giuseppe Avarna di Gualtieri, pieno di sconforto, scriveva al suo collega a Berlino Riccardo Bollati a proposito del comportamento del ministro degli esteri italiano Sidney Sonnino: «Nella mia lunga carriera non ho mai visto condurre la nostra politica estera in

* Dottore di ricerca in Storia medievale e per anni è stato collaboratore della cattedra della medesima disciplina presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. È coautore, insieme a Oscar Sanguinetti, del libro *Un cuore per la nuova Europa. Appunti per una biografia del beato Carlo d'Asburgo* (D'Ettoris, 2004). Attualmente lavora presso la Biblioteca d'Ateneo dell'Università Cattolica di Milano.

¹ E. GENTILE, *L'apocalisse della modernità. La grande guerra per l'uomo nuovo*, Milano 2008.

² Cfr. F. FEJTŐ, *Requiem per un impero defunto. La dissoluzione del mondo austro-ungarico*, introduzione di Sergio Romano, Milano 1998.

modo così bestiale e così poco leale»³. Diffusi nella borghesia nazionalista, i sentimenti interventisti erano però non meno condivisi da chi, a sinistra, teorizzava l'interventismo democratico; per costoro la guerra avrebbe portato finalmente allo stravolgimento del vecchio ordine politico e sociale, alla rivoluzione proletaria e alla nascita dell'uomo nuovo. La storia a volte sa essere crudele, sarcastica o anche paradossale, come in questo caso: la guerra portò effettivamente, a pochi anni dalla vittoria, un terremoto politico e istituzionale in Italia, ma con l'avvento al potere del fascismo.

Nel 1922, l'anno che avrebbe visto la marcia su Roma, all'inizio del mese di aprile moriva in esilio in una remota isola dell'Atlantico, Madera, l'ultimo imperatore d'Austria e re d'Ungheria, Carlo d'Asburgo, che nel novembre del 1916 aveva raccolto la difficile eredità di Francesco Giuseppe proprio in seguito all'assassinio dello zio Francesco Ferdinando, che lo precedeva nella linea di successione. Nato nel 1887, il giovane imperatore non aveva ancora trent'anni quando prendeva la guida dell'antica monarchia asburgica, in un momento quanto mai drammatico: si era già messo in luce come un comandante militare avveduto, attento ad alleviare le pene dei suoi soldati e avverso a quei generali che ne sacrificavano la vita in assalti avventati e improduttivi. Erano noti a tutti la sua fede, la sua bontà d'animo e l'affetto profondo che lo legava alla moglie, Zita di Borbone-Parma, con la quale si era sposato nel 1911, in tempi felici che sembravano ormai trascorsi da un secolo⁴.

Al momento di salire al trono, Carlo I d'Austria e IV d'Ungheria aveva idee precise che dovevano segnare la rotta dei suoi due brevi e travagliati anni di regno. L'idea che la monarchia asburgica fosse un corpo fatiscente e sclerotizzato, con l'inizio del Novecento fatalmente condannato a scomparire, è un pregiudizio di cui la storiografia più recente ha fatto giustizia. Come ha scritto Christopher Clark (nel suo ben noto volume *I sonnambuli. Come l'Europa arrivò alla Grande guerra*), lungi dal presentarsi come un apparato repressivo, la duplice monarchia

³ Al riguardo: G. E. RUSCONI, *L'azzardo del 1915. Come l'Italia decide la sua guerra*, Bologna 2005 (Intersezioni, 273). Vedi pure: O. JANZ, *1914-1918. La Grande Guerra*, trad. it., Torino 2014, p. 208-218; D. CESCHIN, *Il "partito della guerra", il governo, la piazza in Italia*, in *La guerra italo-austriaca (1915-1918)*, a cura di N. Labanca – O. Überegger, Bologna 2014, p. 63-83; E. BACCHIN, *24 maggio 1915*, Bari-Roma 2019.

⁴ Per un sintetico profilo biografico dell'imperatore Carlo I nel contesto della sua epoca mi permetto di rimandare a O. SANGUINETTI - I. MUSAJO SOMMA, *Un cuore per la nuova Europa. Appunti per una biografia del beato Carlo d'Asburgo*, Crotona 2004 e alla bibliografia ivi riportata. A oggi lo studio di riferimento sull'ultimo imperatore d'Austria è quello di E. KOVÁCS, *Untergang oder Rettung der Donaumonarchie?, I: Die österreichische Frage. Kaiser und König Karl I. (IV.) und die Neuordnung Mitteleuropas (1916-1922)*, Wien-Köln-Weimar 2004, completato da un secondo volume di documenti. Su Zita mi limito a rimandare alla biografia di T. GRIESSER-PEČAR, *Zita. L'ultima imperatrice d'Austria-Ungheria*, trad. it., Gorizia 2009.

tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del secolo successivo aveva mostrato di saper produrre un sistema di garanzie a favore delle sue molte nazionalità all'interno di un quadro condiviso; essa era «una entità viva e vitale che suscitava un forte senso di appartenenza, un mediatore fra interessi sociali, economici e culturali di varia natura. [...] la maggior parte degli abitanti dell'Impero associava l'immagine dello Stato asburgico ai vantaggi di un governo ben regolato: istruzione pubblica, attività assistenziali, servizi, legalità e mantenimento di sofisticate infrastrutture. Queste caratteristiche del governo asburgico occupavano un posto fondamentale nella memoria che venne conservata di quei tempi dopo l'estinzione della monarchia»⁵. Con tutto ciò, gravi problemi interni non mancavano e ora la loro soluzione era resa quanto mai ardua dal conflitto in corso, una guerra totale che non aveva precedenti e prosciugava le risorse umane e materiali dei popoli europei⁶.

Due furono gli obiettivi che il nuovo sovrano cercò con tutte le sue forze di conseguire: la fine della guerra attraverso il raggiungimento di una pace negoziata e una riforma interna in senso compiutamente federale dell'antica monarchia asburgica. Nel perseguirli Carlo d'Asburgo si spese senza risparmio, con una tenacia e una determinazione che fanno apparire niente più che una calunnia l'odioso *cliché* del sovrano impreparato e debole: a differenza dell'imperatore di Germania Guglielmo II, nel corso della guerra in pratica costretto a subire i *diktat* dei suoi stessi alti comandi militari, l'imperatore d'Austria dimostrò di non fermarsi davanti a nulla e a nessuno. Si può ben dire che sia stato l'unico capo di Stato di quegli anni ad accogliere con animo sincero l'esortazione del Papa a porre fine all'inutile strage; un imperatore vinto, ma non debole: circondato da nemici, interni ed esterni, ha fatto il possibile per portare avanti la sua agenda in un momento storico tragico.

Alla luce di quanto sarebbe accaduto di lì a poco, acquistano una sfumatura profetica le parole che nel settembre del 1917 l'imperatore Carlo scriveva a Benedetto XV – in risposta alla *Lettera ai capi dei popoli belligeranti* del Papa, dell'agosto precedente – riaffermando la sua volontà di raggiungere una pace equa, duratura e onorevole; una pace che, soprattutto, potesse liberare i popoli dall'astio e dal desiderio di vendetta e mettere le generazioni future al sicuro da nuove guerre⁷. Purtroppo, nessuno si rivelò disposto a dare all'Europa quella pace che avrebbe

⁵ C. CLARK, *I sonnambuli. Come l'Europa arrivò alla grande guerra*, trad. it., Roma-Bari 2013, soprattutto p. 72-86.

⁶ Cfr. B. DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Dallas 2018.

⁷ KOVÁCS, *Untergang oder Rettung der Donaumonarchie?, II: Politische Dokumente zu Kaiser und König Karl I. (IV.) aus internationalen Archiven*, p. 255-257; vedi anche G. RUMI, *Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo, in Benedetto XV e la pace – 1918*, a cura di ID., Brescia 1990, p. 33-35.

potuto salvarla da una nuova tragedia solo vent'anni dopo: non gli alleati tedeschi, ciecamente convinti fino all'ultimo della vittoria finale; non il governo francese, fautore di una guerra fino alle estreme conseguenze che ridisegnasse la carta politica d'Europa; non gli inglesi, solo tesi cinicamente alla salvaguardia della propria potenza; neppure il presidente degli Stati Uniti, Wilson, la cui mistica democratica non sortì certo buone conseguenze ai fini della sopravvivenza della civiltà europea.

L'altro obiettivo di Carlo era quello di rimodellare l'impero su basi compiutamente federalistiche: la dinastia avrebbe dovuto essere l'elemento di unione e coordinamento di questo nuovo organismo statale, composto da singole entità federate autonome; Carlo riprendeva, ma sviluppandoli e aprendoli a nuove prospettive, i progetti di riforma della monarchia ipotizzati prima della guerra dall'arciduca Francesco Ferdinando e dal suo *entourage*. Portare a compimento un simile mutamento istituzionale durante lo sforzo bellico si rivelò di una difficoltà estrema; non mancarono opposizioni in Austria da parte di chi non immaginava ci si potesse allontanare dal sistema dualistico vigente dal 1867, ma soprattutto si distinse in questo la feroce ostilità della classe dirigente magiara e del capo del governo ungherese, conte Tisza, poi costretto alle dimissioni nel maggio 1917.

L'imperatore fu almeno in grado di proclamare la grande amnistia del luglio 1917, a favore dei tanti condannati da tribunali militari per motivi politici, soprattutto nazionalisti cechi: in seguito all'amnistia, il *leader* nazionalista ceco (e poi primo presidente cecoslovacco) Tomáš Masaryk, nemico giurato dell'Austria e noto massone creatura politica della Francia, commentò che se l'imperatore fosse riuscito a realizzare un'altra mossa del genere, la causa del nazionalismo sarebbe stata perduta.

Mentre si svolge la lotta disperata dell'imperatore Carlo per la pace e la salvezza dei suoi popoli, l'esercito multinazionale della monarchia asburgica si batte fino alla fine senza cedimenti. Anzi, come osserva Richard Basset, studioso della storia dell'esercito imperiale austriaco e autore di un imponente volume sul tema dal titolo evocativo, *For God and Kaiser*, sul finire del 1917 l'esercito imperial-regio era l'unico, tra tutti quelli che si affrontavano sui campi di battaglia europei, ad aver potenzialmente (sia pur temporaneamente) raggiunto tutti i suoi obiettivi: Russia, Serbia e Romania erano state completamente sconfitte e l'esercito italiano sbaragliato a Caporetto. Prosegue Basset: nell'anno che aveva visto la rivoluzione in Russia e una serie di gravi ammutinamenti nell'esercito francese, l'esercito austro-ungarico continuava a dimostrare una disciplina e una combattività tali che una pace ben negoziata e una riforma dell'impero in senso federale avrebbero

senza dubbio potuto salvare la monarchia⁸: come si è visto erano appunto i due obiettivi principali dell'imperatore.

Carlo, da arciduca, aveva servito sul campo sul fronte dolomitico (*Strafexpedition* del 1916), sul fronte russo e nelle operazioni contro la Romania ed era stato l'unico capo di Stato dell'epoca a partecipare ai combattimenti con effettive funzioni di comando. Il suo valore di comandante e la sua attenzione per i sacrifici dei soldati sono stati da più parti messi in evidenza. Il 24 ottobre 1918, quando le truppe italiane, sostenute da contingenti inglesi e francesi, lanciano l'estremo assalto contro le linee austriache, l'imperatore Carlo indirizza l'ultimo proclama alle sue truppe: «Soldati! Il vostro dovere è chiaro e semplice come il vostro giuramento. Questo è un fatto inalterabile. Tutti i popoli della monarchia hanno trovato una casa comune nell'esercito, che per questo motivo è stato in grado di realizzare così tanto. L'esercito supererà i presenti pericoli nello stesso spirito col quale è andato in guerra, calmo, determinato, leale, con onore, in difesa di tutti i suoi popoli. Dio sia con voi!»⁹.

La vecchia Austria fu cancellata dalla carta geografica, e anni più tardi perfino Winston Churchill riconobbe che da parte delle forze dell'Intesa si era trattato di una scelta suicida. La pace come fu voluta dai vincitori della Grande guerra condusse l'Europa nel baratro del secondo conflitto mondiale.

Con la fine della guerra e il crollo della monarchia, Carlo, senza avere mai abdicato, si ritira con la famiglia nella residenza di caccia di Eckartsau; a causa del pericolo di sommosse di impronta bolscevica, l'esercito britannico incarica della sicurezza della famiglia imperiale il colonnello Edward L. Strutt, divenuto famoso più tardi come alpinista, che rimane impressionato dalla conoscenza di Carlo e Zita. Il 23 marzo 1919, dal momento che l'imperatore rifiuta assolutamente l'abdicazione, si apre la via dell'esilio – insieme all'espropriazione di tutti i beni personali da parte della repubblica austriaca: alla mattina nella cappella del castello viene celebrata la messa, la chiesa è gremita e alla fine del rito viene intonato l'inno imperiale, tra le lacrime di molti dei presenti. Al momento dell'addio, un centinaio di persone, tra conoscenti e dipendenti, si radunano nell'atrio della residenza. Racconta il colonnello Strutt: «Tutti caddero in ginocchio. La dignità della coppia imperiale in un momento così straziante fu insuperabile»¹⁰.

Inizia il breve periodo di esilio in Svizzera, nel corso del quale vengono preparati e messi in atto i due sfortunati tentativi di restaurare la monarchia legittima

⁸ R. BASSETT, *Reflections on the legacy of the Imperial and Royal army in the successor States*, in *Embers of empire. Continuity and rupture in the Habsburg successor States after 1918*, edited by P. Miller and C. Morelon, New York-Oxford 2019, p. 117-135 (qui p. 117-118). Vedi pure Id., *For God and Kaiser. The imperial Austrian army from 1619 to 1918*, New Haven-London 2015.

⁹ BASSETT, *Reflections on the legacy of the Imperial and Royal army*, p. 120.

¹⁰ G. BROOK-SHEPHERD, *La tragedia degli ultimi Asburgo*, trad. it., Milano 1974, p. 234.

almeno in Ungheria, il primo nell'aprile 1921, falliti per il ruolo deleterio svolto dall'ammiraglio Horthy (il "reggente"), che aveva fatto grandi proclami di fedeltà alla causa asburgica e poi finì per instaurare in Ungheria un regime personale. Nell'ottobre 1921 ha luogo il secondo tentativo, iniziato con le migliori premesse: Carlo vola in Ungheria insieme a Zita a bordo di un velivolo Junkers con pochi seguaci; erano attesi da un reggimento di truppe fedeli al re al comando del barone Anton Lejár, eroe di guerra e fratello del più celebre compositore Franz Lejár. All'aiutante di campo Aladar von Boroviczeny che cercava di convincerla a non prendere parte alla pericolosa missione e osservava che forse non avrebbe potuto sopportare il lungo volo, Zita risponde seccamente: «Quando io voglio sopportare qualcosa, riesco a farlo». Era la forza di carattere che l'avrebbe contraddistinta nel corso della sua intera esistenza.

In seguito ai fatti ungheresi, le potenze vincitrici della Grande guerra decidono di chiudere la partita con l'ultimo imperatore d'Austria in maniera definitiva. Nel novembre 1921 un incrociatore della marina britannica condusse lui e l'imperatrice Zita in esilio sull'isola portoghese di Madera, nell'Atlantico. La famiglia imperiale viene in pratica segregata, senza che le potenze dell'Intesa si curino neppure del suo alloggio e mantenimento. Viene messa a disposizione una residenza umida e inospitale in quella stagione.

Tale era il timore dell'Italia nei confronti del nemico sconfitto, che un ufficiale della polizia fu inviato a Madera, in incognito, per tenere sotto controllo Carlo in esilio. Si tratta di Giuseppe Dosi, che avrebbe avuto in seguito un ruolo determinante nella nascita dell'Interpol: colto ed eclettico, poliglotta, acuto investigatore, amante dei travestimenti, Dosi viene inviato in missione a Vienna tra la fine del 1919 e il 1921: lì, in collaborazione con la polizia austriaca, si dedica a raccogliere informazioni sugli ambienti social-comunisti e anarchici, ma anche sugli ambienti del legittimismo monarchico. Nel 1922 viene nominato regio console a Madera, ma in realtà la sua missione è quella di sorvegliare da vicino l'imperatore depresso. Giungerà a conoscere personalmente Carlo e Zita, ma la sua missione si rivelerà superflua a causa della precoce morte del giovane imperatore¹¹.

Una vita per l'Europa: così si può senz'altro definire la breve stagione terrena di Carlo d'Asburgo, intendendosi però sul significato che si dà al concetto di "Europa"; non intendiamo certo quella sradicata e nichilista che vediamo oggi, nemica giurata di tutto ciò che possa recare significato all'esistenza, in balia di uno pseudo-umanitarismo senz'anima e devota forse solo al primato dell'economia. Se da un lato l'imperatore Carlo era un capo di Stato moderno, in grado di vedere gli errori di chi l'aveva preceduto e di prendere iniziative coraggiose, spesso in controtendenza rispetto a *élite* la cui cecità stava portando la duplice

¹¹ *Giuseppe Dosi. Il poliziotto artista che inventò l'Interpol italiana*, a cura di R. Camposano, Roma 2014.

monarchia nel baratro, d'altra parte egli concepiva se stesso e l'autorità che esercitava sulla scorta di un'antica tradizione. Erede del Sacro Romano Impero e della sua dimensione cristiana, europea, sovranazionale, Carlo si sentiva investito da Dio di un'autorità che era anche un sacro dovere nei confronti dei suoi popoli e per il bene dei suoi popoli offrì le sofferenze dei suoi ultimi giorni di vita.

Nel febbraio 1919, poco prima di lasciare per sempre l'Austria e abbandonare come un proscritto la terra da secoli legata alla sua dinastia, scriveva al Papa che solo l'armonia tra il trono e l'altare, le due autorità di istituzione divina, poteva ristabilire l'ordine nei Paesi appartenuti un tempo alla monarchia danubiana, ora sconvolti sia dagli opposti nazionalismi sia dall'avanzata del bolscevismo; «Possano i nostri sforzi uniti, santo Padre, giungere ad arginare il bolscevismo che, in ciascuna di queste piccole repubbliche, sta facendo passi da gigante». E nella stessa lettera: «Nelle prove che la divina provvidenza mi ha inviato, ho conservato la consapevolezza di aver sempre fatto il mio dovere e di non aver mai cercato in ogni cosa altro che il bene dei miei sudditi, insieme alla maggior gloria di Dio e al trionfo della nostra santa madre Chiesa. La mia attuale situazione è estremamente difficile, ma non perdo coraggio e ho soprattutto fiducia che il Sacro Cuore di Gesù non abbandonerà questo Paese che a Lui è consacrato. Questo è il pensiero che rafforza me e l'imperatrice»¹².

¹² KOVÁCS, *Untergang oder Rettung der Donaumonarchie?*, II: *Politische Dokumente*, p. 448-450; vedi anche RUMI, *Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo*, p. 43-45.

BENIAMINO DI MARTINO*

La controversa natura del fascismo A 100 anni dalla Marcia su Roma

Ciò che segue è la trasposizione in forma scritta e compiuta dell'intervento tenuto nel corso dell'incontro di presentazione del volume *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*¹. All'incontro ha partecipato, con l'autore, il professore Eugenio Capozzi². Era atteso il professore Piero Craveri che, purtroppo, per ragioni di salute, non è riuscito a raggiungere Napoli³. Anche la partecipazione del professor Giuliano Urbani non è stata, all'ultimo momento, resa possibile da motivi simili⁴.

L'appuntamento è stato organizzato dall'Università delle Tre Età Sperimentale Decentrata (UTESPED) di Napoli e si è svolto nel pomeriggio di martedì 18 ottobre 2022, a Napoli, nell'Antisala dei Baroni all'interno del Maschio Angioino. La presidente dell'UTESPED, Cristina Franzino Cagnazzi, ha rivolto il saluto iniziale mentre la serata è stata moderata dall'economista Roberto Giuliani.

1. Questa serata

Se in circostanze simili è prassi esprimere ringraziamenti, i miei ringraziamenti, in questo momento, sono tutt'altro che di prassi o di circostanza. Rappresentano, piuttosto, un dovere. Un *sentito* dovere carico di riconoscenza.

È la riconoscenza per la gentilissima Cristina Franzino Cagnazzi a cui spetta, senza tema di smentita, il posto d'onore della mia gratitudine per quanto ha voluto caparbiamente compiere per organizzare questo incontro.

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

¹ BENIAMINO DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2021, 2022².

² Ordinario di Storia Contemporanea presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

³ Professore emerito di Storia delle Istituzioni Politiche all'Università di Messina e all'Università Federico II, già Preside della Facoltà di Lettere della Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

⁴ Professore emerito di Scienza della Politica all'Università Bocconi di Milano, già professore di Politica comparata all'Università di Firenze.

La rivedo stasera dopo molti anni. Sai, Cristina, quanti anni sono trascorsi dall'ultima volta in cui ci siamo visti? Ben 16. Ebbi, poi, la possibilità di incontrare l'Avvocato, il tuo amatissimo sposo, da noi tutti compianto e da me in modo assai particolare stimato per come l'Avvocato meritava di essere ammirato.

Grazie, quindi, a Cristina Franzino Cagnazzi, presidente di UTESPED di Napoli. Cristina, dinanzi alle difficoltà che sono sopraggiunte non solo non si è rassegnata, ma si è ostinata (così come è nel suo carattere, così come sa bene chi la conosce); si è incaponita a perseguire il proposito di realizzare l'incontro, questo momento che è stato più a cuore a lei che a me.

Poi il ringraziamento al professore Eugenio Capozzi. Oltre ad averlo spesso citato nei miei testi⁵, devo confidare di aver a lungo inseguito il Professore nella speranza di conoscerlo di persona. Ma i tentativi fatti non avevano avuto, fin qui, ancora coronamento. Però, appena gli chiesi di presentare il libro, non ci fu bisogno di rincorrerlo – come quasi sempre capita con gli accademici del suo livello. Sorprendendomi, mi sentii subito dare una risposta non solo affermativa e rapida, ma addirittura convinta e quasi compiaciuta.

I temi sui quali ha scritto il professor Capozzi sono molto cari anche al sottoscritto ad iniziare dalla riflessione sullo stato in cui versa la nostra civiltà. L'ultimo testo del Professore è sulla condizione dell'Occidente presentatata non come un *tramonto* fisiologico (come sostenne Spengler⁶), ma come un *suicidio* etico-culturale (e politico)⁷. Il “nazi-fascismo” (categoria problematica, ma non insostenibile⁸) è una pagina di questa auto-distruzione. Il fenomeno fascista e quello nazista sono una pagina – solo una pagina, ma pur sempre una pagina assai importante – di quel movimento massimamente “distruttivista” che è il socialismo. Istanza distruttiva in quanto ideologicamente “costruttivista”, in quanto, cioè, appartenente a pieno titolo al filone del “costruttivismo”⁹. Se il vertice politico ottocentesco di questa teoresi della auto-demolizione è costituito dal marxismo, è anche vero che oggi tale limite sembra ampiamente superato. Ciò non toglie che si debba richiamare il socialismo come il momento – se non

⁵ Ad es.: cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2020, p. 57.

⁶ Cfr. OSWALD SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano 2008 (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1918-1923).

⁷ Cfr. EUGENIO CAPOZZI, *Autodistruzione dell'Occidente. Dall'umanesimo cristiano alla dittatura del relativismo*, Historica - Giubilei Regnani, Roma 2021.

⁸ Cfr. DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 97-135.

⁹ Cfr. FRIEDRICH A. VON HAYEK, *Gli errori del costruttivismo (Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, 1970), in IDEM, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 11-31.

il più elaborato teoricamente – certamente più massivamente compiuto¹⁰. E all'interno di questa formidabile spinta ideologica dell'auto-distruzione della civiltà occidentale va collocato il nazi-fascismo.

Vi dico che non conosco il giudizio del professore Capozzi sul mio lavoro. E, vi dico subito, che sono estremamente interessato alla valutazione che il Professore esprimerà: è questa la ragione per cui, in qualità di ascoltatore, sono, tra tutti i presenti, il più attento a partecipare all'appuntamento di stasera. E prego il professor Capozzi di manifestare la sua opinione senza riserve, al di là della cortesia che lo connota e che lo caratterizza.

L'altro accademico che stasera avremmo voluto ascoltare è il professore Piero Craveri che è stato impedito a raggiungere Napoli a causa delle condizioni di salute. Permettetemi una battuta di umorismo. Non mi era ancora capitato di parlare con un “convitato di pietra”: stasera, quindi, avremo il “convitato di pietra” (“pietra” come “Piero”, Craveri ovviamente).

Dagli accademici, il professore Craveri è conosciuto per la sua carriera di insegnamento universitario. Ai più è noto soprattutto per il fatto di avere un nonno più che famoso e non solo a Napoli: Benedetto Croce.

Impossibilitato ad essere qui stasera, il professore Craveri ci ha fatto giungere, attraverso il professore Capozzi, con cui è in grande amicizia, un suo commento scritto (un commento al libro), un commento che, magari, stasera potremo leggere e che proveremo a pubblicare come recensione del volume¹¹.

L'altra presenza che sarebbe stata assai gradita – tanto gradita quanto autorevole – è quella del professor Giuliano Urbani, ormai napoletano per scelta (e con nostro piacere). Posso assicurare che il professor Urbani aveva davvero programmato di essere in questa sala, con noi, stasera. Non più di un'ora fa, però, mi ha telefonato per scusarsi e per comunicarmi che l'età gli ha oggi riservato qualche piccolo problema che lo costringerà a non uscire di casa. Ce ne dispiace, ma la sua assenza mi induce a dire qualche altra cosa.

Credo che ogni italiano avveduto debba essere riconoscente a questo scienziato della politica perché a lui dobbiamo il superamento della situazione impaludata in cui versava la cosiddetta Prima Repubblica. A lui, infatti, dobbiamo una “provvidenziale scintilla” che, nell'estate del 1993, ha innescato il bipolarismo e

¹⁰ Cfr. FRIEDRICH A. VON HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1997 (*The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, 1988).

¹¹ Con la trascrizione dell'intervento del prof. Capozzi, anche il testo scritto del prof. Craveri potrebbe trovare collocazione nel prossimo n. 17 di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», previsto per l'inizio del prossimo anno 2023.

ne ha fatto scoccare l'ora, sbloccando un sistema paralizzato e aprendo, finalmente, la competizione in forza dell'alternanza¹². Anche in ciò: benedetta concorrenza che rende possibili le scelte e ci spinge a maggiore consapevolezza! Al di là delle simpatie partitiche, tutti dovrebbero riconoscere questo merito al nostro politologo. Anche i più accesi fautori della democrazia (tra cui io *non* posso annoverarmi) dovrebbero rallegrarsi per quanto il pensiero e l'opera, la sollecitudine e la passione di Giuliano Urbani hanno consentito di inaugurare, avviando il bipolarismo e disincagliando il sistema politico italiano, troppo a lungo ingesato.

Oltre il dovere di riconoscere al professor Urbani i suoi meriti storici, dobbiamo evocare un motivo in più che bene si iscrive nelle riflessioni di questa serata. Nel discutere di fascismo non possiamo non tener conto di come la polemica politica abbia compromesso la ricerca storica¹³. Un notevole contributo al superamento di certo “strabismo costituzionale” è stato offerto esattamente dal bipolarismo¹⁴ che, avendo in qualche modo “sdoganato” il partito dell'MSI (non parlerei di “Destra” se non rinnegando quanto scritto in *Stretto nel fascio* perché io ho difficoltà a usare estensivamente il termine “Destra”), ha anche attenuato l'ostracismo nei confronti di ogni tentativo di studiare il Ventennio prescindendo da ciò che la vulgata politica imponeva¹⁵. Si è, infatti, attenuato – *attenuato*, non estinto – il cappio che gravava sulla ricerca storica e che impediva di studiare il fascismo senza gabbie e senza paraocchi. Studiare senza “obbedienze politiche” è stato a lungo precluso per il rischio contenuto in una libertà di ricerca che avrebbe svelato «le inconfessabili parentele ideologiche e le troppo imbarazzanti affinità totalitarie»¹⁶. In un clima meno avvelenato, non pochi studiosi che volevano anche solo provare a capire qualcosa oltre i “dogmi costituzionali” hanno, finalmente, avuto almeno la possibilità di cimentarsi a investigare meglio ciò che sino a poco tempo prima non poteva se non essere solo sussurrato. In questo tentativo si iscrive anche il volume di cui ci occupiamo questa

¹² Cfr. GIULIANO URBANI, *Una grande avventura compiuta insieme a Antonio Martino*, intervista di Beniamino Di Martino, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 8 (2022), n. 16, p. 137-157.

¹³ Cfr. RENZO DE FELICE, *Intervista sul fascismo*, a cura di Michael A. Ledeen, Laterza, Roma - Bari 1975.

¹⁴ Cfr. GIULIANO URBANI, *Politica comparata*, in NORBERTO BOBBIO - NICOLA MATTEUCCI - GIANFRANCO PASQUINO, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 719; cfr. Giuliano URBANI, *Sistema politico*, in NORBERTO BOBBIO - NICOLA MATTEUCCI - GIANFRANCO PASQUINO, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 870-874.

¹⁵ Cfr. FRANÇOIS FURET, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano 2000, p. 242-356 (*Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, 1995).

¹⁶ DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 15.

sera che, se come presupposto prova a dare risposte senza pregiudizi, vuole anche aiutare a capire sapendo bene che comprendere e spiegare non significa affatto scagionare o assolvere¹⁷.

Poi il mio ringraziamento va all'economista Roberto Giuliani. Cristina Franzino Cagnazzi mi ha dato la possibilità di conoscere il dottor Giuliani avendolo scelto come moderatore di questo appuntamento. Al dottor Giuliani sono, quindi, grato non solo per aver letto il libro, ma anche per la disponibilità a condurre questa serata.

Infine, ma non certo in ordine di importanza, il mio ringraziamento va a tutti i presenti, a voi che avete sacrificato lavoro o altro per essere qui stasera. La vostra attenzione è così importante da farmi avvertire la responsabilità del tempo da voi dedicato a questo momento.

Dicevo che la presidente Cagnazzi ha dimostrato di tenere molto a questo incontro. E nel ripetere che vi abbia tenuto anche più di me, voglio riconoscerle un merito superiore, ma non voglio certo lasciar pensare che io abbia dato poca attenzione a questo momento o abbia sottovalutato questo appuntamento. Infatti, a me l'incontro di stasera risulta importante e lo dichiaro tale per più motivi, sia personali sia storici.

Quanto ai primi... Dopo una buona dozzina di anni dall'ultima occasione, un mio testo viene discusso in Campania e a Napoli. Sono e mi sento napoletanissimo – per quanto non della città (dovrei dire della “capitale”), bensì della provincia –, ma quanto ad appuntamenti di questo tenore, stasera è, per me, come un ritorno in patria.

C'è, poi, un motivo storico che la presidente Cristina Franzino Cagnazzi con la sua determinazione ha – come dire? – reso plasticamente visibile, concretizzandolo nella scelta di questa ambitissima *location*. Siamo in un luogo-simbolo della nostra napoletanità, ma siamo anche a pochi passi dai luoghi in cui, esattamente 100 anni fa, prese le mosse la Marcia su Roma che ebbe a Napoli il suo avvio con il raduno del 24 ottobre 1922. Infatti, il Congresso (o Consiglio nazionale) del Partito Nazionale Fascista si svolse al teatro San Carlo e al Congresso seguì l'adunata in quella che ora è chiamata piazza del Plebiscito.

Un cenno che riguarda il nonno del professore Craveri, Benedetto Croce. Il filosofo, come tutti sanno, ha svolto un ruolo importante, anche politicamente, durante la prima metà del Ventesimo secolo. Ebbene, Croce fu presente al San Carlo e, da un palco del teatro, ascoltò il discorso di Mussolini in quel 24 ottobre di cento anni fa.

¹⁷ Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Fascismo, spiegarlo non è assolverlo* (1989), in «Il Nuovo Areopago», anno 9 (1990), n. 34, p. 85-88.

2. Una precisazione

L'attuale contesto politico nel quale la cronaca – prima elettorale, ora governativa – ci situa, impone una precisazione che a me sembra opportuna.

Il libro sul fascismo di cui si occupiamo non ha ricevuto dall'attualità politica alcun tipo di impulso o alcun tipo di incentivo ad essere elaborato. Questo è un libro di storia – anzi, propriamente, di storiografia – che esula da ogni riferimento contingente e, perciò, scritto indipendentemente dal contesto politico o elettorale.

Perché dico ciò?

Nelle settimane dello scorso mese di settembre, da varie parti si è gridato al “pericolo fascista”. Si era in campagna elettorale e – vuoi per assenza di argomenti convincenti, vuoi per sopraggiunta disperazione politica, vuoi per mancanza di conoscenze storiche – questo spettro è stato richiamato. Magari può apparire meno grave la responsabilità della stampa estera. Ma certamente non meno gravi sono le conseguenze di quella “levata di scudi”. Alla stampa estera può essere concessa l'attenuante per la sua abitudine a banalizzare, banalizzazione in cui gli osservatori stranieri incorrono ogni qual volta provano ad inerparsi in faccende che, pur non essendo particolarmente complicate, semplicemente non sono alla loro portata. Allora più che l'attenuazione delle responsabilità dovrebbe subentrare un senso di compassione perché se non si conoscono bene alcuni argomenti, bisognerebbe avere il pudore di tacere. A dimostrazione della superficialità con cui sono stati trattati temi delicati vi è il modo con cui è stato fatto passare come “pericolo fascista” tutto ciò che non è omologato agli standard culturalmente (o politicamente) in auge¹⁸.

Lo stesso anniversario della Marcia su Roma – a volte esplicitamente, qualche altra volta sibillinamente – è stato caricato di significati presi indebitamente a prestito e impropriamente calati nell'attualità. In questo modo è stato richiamato il centenario della Marcia su Roma come una coincidenza inquietante.

Ma, al di là di qualche aspetto patetico e folkloristico (che pure non manca e pure merita di essere rifiutato), la coalizione uscita vincitrice dalle urne ha poco o nulla a che fare con il Ventennio fascista; ancora meno può dirsi che il Centro Destra serbi nostalgie mussoliniane. E l'anniversario della Marcia su Roma non ha alcuna similitudine che possa reggere con le responsabilità governative della nuova maggioranza politica in Italia.

Come la fondazione del Partito Nazionale Fascista avvenuta nel 1921 non ha alcuna attinenza con l'attuale orientamento politico italiano, parimenti il centenario della Marcia su Roma non va letto in un assai improbabile abbinamento alla costituzione del nuovo esecutivo nazionale.

¹⁸ Cfr. EUGENIO CAPOZZI, *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, Marsilio, Venezia 2018.

Se c'è una coincidenza tra questa pubblicazione e gli anniversari richiamati, essa può essere utile solo per ragioni di *marketing*, ma non si adatta affatto ad essere piegata ad altre interpretazioni. “Ragioni di *marketing*” – per utilizzare un'espressione commerciale che non va affatto disdegnata – è quella che ci fa parlare di questi temi grazie all'occasione di un centenario.

Piuttosto questo studio dà luogo ad una sorpresa, una sorpresa che capovolge la lettura più comune del fenomeno fascista.

Infatti, se la pubblicazione di questo libro – come già si diceva – tiene conto del centenario della Marcia su Roma per ragioni di anagrafica storica (ma non tiene conto della svolta impressa alla politica italiana dalla vittoria elettorale del Centro Destra), non di meno il contenuto del volume e soprattutto le conclusioni cui giunge questo studio rappresentano qualcosa che apparirebbe paradossale a coloro che, nel passato e nel presente, hanno sempre gridato al “pericolo fascista”.

Perché?

Innanzitutto perché da un'analisi del fascismo – analisi che non venga compromessa da spinte di parte o da istanze spurie alle scienze storiche – emerge che esso (come il nazismo o il leninismo) rappresenta un fenomeno appartenente ormai al passato. Il “fascismo storico” (quel che coincide con il Ventennio mussoliniano) è stato un male tragico (non necessariamente il male peggiore), ma il “fascismo eterno” (un fascismo latentemente presente in ogni autoritarismo)¹⁹ è un fantasma inesistente. Quindi: nessun pericolo fascista è alle porte. Il fascismo storico è stato un male, *un male del passato*, ma non costituisce un pericolo per il presente o per il futuro.

Il pericolo è, invero, un altro. Questo, sì, persistente e duraturo, presente e continuativo. Non il “fascismo eterno”, ma ciò che è soggiacente *anche* al “fascismo storico” e cioè l'*ideologia come volontà di trasformare la realtà* attraverso la leva della politica e lo strumento della rivoluzione. E lo strumento politico per eccellenza è lo Stato.

Tra parentesi: ha senso oggi parlare di “rivoluzione”? No, se la rivoluzione è quella leninista o mussoliniana; sì, se di rivoluzione si parla in modo gramsciano. La rivoluzione, resa possibile grazie alla conquista dell'egemonia culturale, oggi si traduce con la modalità post-moderna (quindi fluida, relativista, arcobaleno, liquida) con cui la politica realizza il proposito ideologico di cambiare la natura delle cose per poter cambiare la natura dell'uomo.

Se l'ideologia e lo stalinismo continuano ad essere un pericolo (e sembrerebbe difficile sostenere il contrario), allora si dovrebbe ritenere che, se c'è ancora una radice di fascismo, questa è ben più incistata nelle posizioni di Sinistra che non

¹⁹ Per un chiarimento delle categorie “fascismo storico” e “fascismo eterno”, cfr. DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 117.123.143.

nella posizione di coloro che, proponendo una politica di sostanziale riduzione dell'intervento dello Stato, di ridimensionamento dell'invasività della politica, di rilancio della libertà individuale e di complessiva de-ideologizzazione, si pongono in alternativa ad ogni socialismo²⁰, fascismo compreso.

Mi rendo conto che quest'affermazione che comporta una *sostanziale equivalenza tra fascismo e socialismo* rappresenta già una conclusione, una conclusione a cui si può giungere, ma una conclusione che deve essere rigorosamente articolata e attentamente giustificata. Per provarci vi sono le quasi 450 pagine del libro (oltretutto edito rinviando molte altre considerazioni anche per non superare quel numero, già esoso, di pagine). Oltre il libro in sé, vi è anche questo tentativo in cui mi cimenterò ora sintetizzando le argomentazioni del testo attraverso alcuni passaggi (ad iniziare da quelli che possono essere selezionati e ritenuti i più significativi).

Quindi – più in breve, per essere chiaro e per timore di non esserlo stato a sufficienza – occorre precisare innanzitutto che se ci occupiamo di investigare la natura del fascismo, proprio questa ricognizione ci porta a escludere una riproposizione del “pericolo fascista”. Quindi, primo: nessun pericolo fascista è alle porte. Secondo: l'anniversario centenario della Marcia su Roma e del conseguente governo Mussolini rappresenta una ricorrenza storica e non uno spettro politico da agitare. Se ci serviamo di un anniversario lo facciamo per il dovere di investigare e non certo per una subentrata emergenza legata alla cronaca politica. Utilizzare il ricordo della Marcia su Roma per suggerire analogie con il presente, solleticando paure per assai improbabili governi neo-fascisti, dimostra solo la sostituzione – ancora una volta – della storia con la propaganda.

Ripeto – ed è, questa, la prima acquisizione – che il fascismo è stato *un male*, ma non costituisce più *alcun pericolo*.

Non sono uno storico puro e *Stretto nel fascio* non è, propriamente, un testo di storia. Ciò di cui mi occupo è la ricerca dell'interpretazione dei grandi momenti della storia. Perciò anche questo volume va considerato uno studio di storiografia. Ciò giustifica i giudizi a proposito del fascismo (ad iniziare da quelli or ora già dati), ma soprattutto offre la prospettiva con cui affrontare la questione che prendiamo in esame: la ricerca – e magari anche l'identificazione – della natura del fascismo (e, accanto a quella del fascismo italiano, quella del nazismo tedesco). Ora procediamo per sommi capi.

²⁰ Sarà il caso di dare una definizione di socialismo, ma ora assumiamo il concetto nel modo più ordinario.

3. Per sommi capi

Nel lavoro teso a interpretare il fenomeno fascista e nazista, ho innanzitutto provato mettere a fuoco alcune premesse ritenute necessarie. Quanto è vero che non c'è nulla di più concreto della teoria! Come ripete l'economista francese Pascal Salin (1939-viv.), davvero «non vi è nulla di più pratico della teoria»²¹.

Se ci si incammina nel pur arduo tentativo di interpretare un fenomeno storico e politico, occorre innanzitutto capire se la storia sia “decifrabile”. È il primo nodo in cui ci si imbatte: il primo capitolo ha, infatti, per titolo *Enigma e “razionalità” della storia del Novecento*. La necessità di interpretare la storia raggiunge, pertanto, il suo vertice quando ci si accosta al XX secolo. Non certo con leggerezza definito il “secolo del male”²².

Dinanzi al secolo del male, la storia non può che essere intesa, allo stesso tempo, come enigmatica e razionale. Occorre decodificarla e può essere decodificata. Si potrebbe dire: se occorre decifrarla, significa che è enigmatica; ma se può essere decifrata, significa che è razionale. Un'interpretazione adeguata, quindi, apre a comprendere le profonde leggi della causalità anche all'interno della storia dell'umanità²³ e consente di scorgere una logica²⁴ che è presente anche nella progressione del male e che fa di tutto ciò una porta aperta sulla domanda su Dio.

Ecco perché parlare di storia come di una “lezione” significa interrogarsi sul significato morale delle scelte dell'individuo nella società, ma anche sulla necessità di ben interpretare gli indirizzi politici.

La prima domanda, allora, che bisogna porsi è da quale radice vengano i frutti avvelenati. E se è vero, come è vero, che gli eventi sono generati dalle idee, allora la prima questione riguarda la parabola della modernità²⁵. Se – in altri termini – la promessa contenuta nelle aspirazioni illuministiche ha prodotto i disastri antropologici a cui l'umanità è stata soggetta, occorre seriamente domandarsi se il veleno non fosse già in quella promessa ideale. Svelare le radici illuministiche della politica totalitaria, allora, corrisponde ad un'ineludibile prova di onestà intellettuale testimoniata anche dalle parole di pensatori tutt'altro che estranei alla

²¹ PASCAL SALIN, *Liberalismo*, a cura di Giuseppina Gianfreda, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 45 (*Libéralisme*, 2000).

²² Cfr. ALAIN BESANÇON, *Novecento, il secolo del male. Nazismo, comunismo, Shoah*, prefazione di Vittorio Mathieu, Editrice Ideazione, Roma 2000 (*Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, 1998).

²³ È tale caratteristica a fare dello studio della storia una disciplina scientifica. Cfr. Ernst NOLTE, *La scienza della storia*, Accademia Internazionale di Scienze e Cultura, Milano 1991.

²⁴ Cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 13-21.

²⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1987 (*Das Ende der Neuzeit*, 1950).

seduzione della modernità: «l'illuminismo è totalitario più di qualunque altro sistema»²⁶.

Volendo ribadire questa onestà anche a base del metodo di approccio alla grande questione dell'interpretazione del nostro tempo, va riaffermato il nodo della difficoltà a decifrare l'epoca più convulsa della storia, di una storia che pur non è mai stata né serena né tranquilla. Occorre, allora, porsi dinanzi al fascismo e al nazismo che, come vera e propria chiave per comprendere la modernità, dischiudono almeno altri due enigmi. Tre nodi, ciascuno dei quali deve essere sciolto simultaneamente rispetto agli altri; tre nodi che debbono essere sciolti contemporaneamente perché hanno una stessa anima. Parlo dell'enigma del male assoluto, dell'enigma del Novecento, dell'enigma del nazi-fascismo.

Innanzitutto l'enigma del male radicale e assoluto, un male non solo attuale e personale – che è sempre stato presente nell'uomo –, ma un male che si è reso *totale* perché ormai teoretico, ideologico. Poi l'enigma di un'epoca che pur si prefigurava come il tempo della ragione e del progresso. Proprio il secolo che doveva essere il traguardo della liberazione e dell'emancipazione si è *rivelato* l'epoca delle immani tragedie. Infine l'enigma del fascismo il cui svelamento permette di decifrare tutto ciò che è intorno e tutto ciò che precede il totalitarismo italiano e quello tedesco. L'uomo contemporaneo dinanzi a questi enigmi di cui è, al tempo stesso, artefice e vittima, appare come una foglia in balia del vento a causa dell'assenza di chiari criteri cui ancorarsi e con cui leggere la realtà storica.

Tralasciando anche solo di citare i principali indirizzi storiografici (di cui si occupa il secondo capitolo: *Tentativi di interpretazione e ipotesi "compositiva"*) ed evitando di ripetere quanto già accennato relativamente alla confusione tra analisi storica e giudizio politico, dirò solo qualcosa a proposito del metodo seguito per ricercare le risposte in merito alla *natura* del fascismo italiano e, ricercando questa, anche in merito a quella del nazional-socialismo germanico.

Ciò che è stata delineata come "ipotesi compositiva" altro non è se non l'attenzione spostata dagli elementi più appariscenti agli aspetti *sostanziali* di un determinato fenomeno storico e politico²⁷. Significa, finalmente, concentrarsi su ciò che è decisivo al fine di cogliere l'essenza di una posizione culturale e politica evitando di lasciarsi fuorviare (o addirittura abbagliare) da ciò che è secondario rispetto alle trame di pensiero sottostanti, soggiacenti e più profonde. Pur non

²⁶ Max HORKHEIMER - THEODOR W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 33 (*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947).

²⁷ Cfr. DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 16-17. 28. 32. 64. 88-96. 109. 127. 228. 304. 378.

potendo, al momento, dedicare tempo all'approccio individualistico²⁸, voglio almeno limitarmi a dichiarare di averlo fatto totalmente mio al punto da elevarlo a criterio interpretativo in contrapposizione alla prospettiva sociologica tesa a dare primato agli enti collettivi.

Mi rendo conto che non posso prolungarmi e, anzi, debbo affrettare la conclusione. Non avendo calibrato bene lo spazio da dare agli altri passaggi cui volevo almeno accennare, sono ora costretto a fermarmi in modo pressoché brusco. Tuttavia il richiamo, appena svolto, al metodo seguito offre una conclusione che, per quanto sbrigativa, non sia un puro e semplice troncamento.

Ebbene, a che tipo di risultato giunge un'analisi del fascismo e del nazismo che voglia indentificarne la natura e, per riuscirvi, utilizzi i rispettivi *elementi essenziali* come *criteri fondamentali*?

Innanzitutto ritenere che gli *aspetti sostanziali* comuni sono prevalenti al punto da giustificare l'adozione della categoria di "nazi-fascismo"²⁹. Poi, ancor più, che questi stessi aspetti sostanziali uniscono in una *comune parentela ideologica* nazi-fascismo e social-comunismo nel nome dell'assolutamente convergente e comune radicale totalitarismo, rivoluzionarismo utopico, anti-individualismo collettivista, stalinismo accentratore, anti-capitalismo e anti-borghesismo.

Elementi che sono nella *natura* ideologica della Sinistra e che impongono di collocare il social-fascismo italiano e il nazional-socialismo tedesco rigorosamente ed esclusivamente all'interno di quella pur variegata tradizione di pensiero politico che va identificata genericamente, ma adeguatamente, come socialismo³⁰.

²⁸ Cfr. DAVID GORDON - ROBERTA MODUGNO CROCCETTA, *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, LUISS University Press, Roma 2001; cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997 (*Individualism: true and false*, 1945/1949); cfr. LORENZO INFANTINO, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 2008; cfr. LORENZO INFANTINO, *Individualism in Modern Thought. From Adam Smith to Hayek*, Routledge, New York (N. Y.) 1998; cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *Individualismo e filosofia delle scienze sociali*, prefazione di Friedrich A. von Hayek, a cura di Roberta A. Modugno Crocetta, LUISS University Press, Roma 2001 (*Individualism and the Philosophy of the Social Sciences*, 1979).

²⁹ Cfr. DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, cit., p. 97-135.

³⁰ Per comprendere quanto il fascismo e il nazismo vadano considerati fenomeni interni al socialismo è sufficiente dare una buona definizione di quest'ultimo. A fornire tale definizione ha egregiamente provveduto uno dei maggiori economisti viventi della Scuola Austriaca, lo spagnolo Jesús Huerta de Soto. Lo studioso ha, infatti, magistralmente definito il socialismo come «ogni restrizione o aggressione istituzionale contro il libero esercizio dell'azione umana» che si suole giustificare «a livello popolare, politico e scientifico, come sistema capace di migliorare il funzionamento della società» (JESÚS HUERTA DE SOTO, *Socialismo, calcolo economico e imprenditorialità*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2012, p. 87; cfr. p. 89 - *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 1992).

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *Drama del hombre, silencio de Dios y crisis de la historia: la filosofía antimoderna de Rafael Gamba*, Dykinson, Madrid 2020, p. 376

Presentare in un volume la filosofia di Rafael Gamba (1920-2004) – che oltre che filosofo, fu anche storico delle dottrine politiche e attivo politicamente, prima come volontario nei *Requetés* durante la *Cruzada* e poi come Capo della Segreteria Politica della Comunione Tradizionalista fedele a Don Sisto Enrico di Borbone – presenta varie difficoltà. La prima è data dal fatto che il suo pensiero, a causa del suo rifiuto della modernità, è poco conosciuto sia a livello accademico che a quello del grande pubblico, nonostante egli abbia ricoperto una cattedra universitaria fin dal 1943 e sia stato autore di una *Historia sencilla de la filosofía (Storia semplice della filosofia)* per i licei che, pubblicata nel 1961, ha avuto finora ventotto edizioni (l'ultima nel 2014): non lo ha certo aiutato la sua posizione radicalmente tradizionalista (ancorché *eterodossa*, come afferma Julio Alvear, che lo definisce «dottore in umanità», indicandolo sostanzialmente come “il Balmes del XX secolo”).

Si aggiunge poi una difficoltà metodologica, non essendo Gamba un pensatore sistematico: la sua dottrina è distribuita lungo una ventina di libri, trenta introduzioni a testi altrui, oltre settecento articoli divulgativi e settanta articoli scientifici, alcuni dei quali contengono

definizioni di primaria importanza, come il senso della storia o l'attuale disumanizzazione.

Ben giunge quindi questo accurato studio, frutto della rielaborazione della tesi di dottorato tenuta nel 2018 presso l'Università Complutense di Madrid da Julio Alvear, attualmente docente presso l'Universidad del Desarrollo di Santiago del Cile, direttore della rivista «Derecho Público Iberoamericano» ed autore di saggi come *Libertà moderna di coscienza e religione: il problema della sua fondazione* (2013), *Libertà economica, libera concorrenza e diritti dei consumatori* (2017) e *Critica del discorso sui diritti umani* (2018). Julio Alvear ha realizzato un'indagine critica sull'opera di Gamba raccogliendo tutte le fonti possibili (molte di esse sono accessibili grazie alla Biblioteca dei Poligrafici della Fondazione Larramendi) e raccogliendo la bibliografia completa delle opere del filosofo nelle pagine finali del libro (p. 327-367).

Il presente saggio è diviso in quattro sezioni: la prima (*La filosofia “antimoderna” di Rafael Gamba. Una visione complessiva*) individua gli aspetti della *Weltanschauung* dell'autore: analizzata dal punto di vista della Fede, dell'ordine naturale e della cultura classica, la Modernità appare come una “contro cultura”, che viene quindi considerata nei suoi aspetti filosofico e storico (dalla nascita al suo ocaso nella postmodernità), grazie anche al “tradimento dei chierici” (in questo

caso in senso stretto), con l'accettazione delle e l'adeguamento alle istanze moderne da parte della dottrina della Chiesa.

La seconda sezione (*Il dramma dell'uomo moderno*) affronta la situazione dell'uomo (dal punto di vista sia individuale che sociale) a causa dei profondi cambiamenti apportati dalla Modernità, partendo dalla visione che Gamba ha della società, cioè fondata sulla natura sociale dell'essere umano. Si sviluppa così una «società di società» il cui sviluppo naturale è segnato dalla famiglia, dalle corporazioni che assicurano l'educazione e la cultura, la virtù e la libertà sociale, la proprietà e i costumi, le istituzioni e la tradizione. La Modernità, in particolare attraverso le rivoluzioni francese ed industriale, inaridendo le fonti naturali e storiche della socialità umana, ha imposto un'assurda *società razionale*, una collettività "incivile", impedendo di vivere in una società autentica. Nella terza sezione (*Il silenzio di Dio*) si ricostruisce come Gamba abbia evidenziato come l'attuale espulsione di Dio dalle società politiche occidentali abbia portato dalla società (umana) perfetta, la «monarchia sociale e rappresentativa» (cfr. la recensione di Riccardo Pasqualin al saggio di Rafael Gamba con questo titolo apparsa sul n. 14 di «Veritatis Diaconia») al totalitarismo democratico che attualmente si è imposto.

L'ultima sezione (*La crisi della storia*), dopo aver analizzato la concezione della storia nelle varie epoche (greco-romana, cristiana e moderna), si sottolinea all'accelerazione della temporalità storica negli ultimi secoli: Gamba individua il "progresso *della Storia*" quale

mito fondante della nuova civilizzazione («l'età delle Rivoluzioni») che pone fine alla vera civiltà. Sintomo e causa di ciò è la crisi della Chiesa, pervasa di modernismo e progressismo, che influenza negativamente la società e in particolar modo quella spagnola, che era nata nel corso dei secoli grazie alla propria vocazione cristiana e che si è trasformata da "spada di Trento" a "laboratorio politico" della post-modernità.

In sintesi, la filosofia di Rafael Gamba è la filosofia perenne, che lo studioso espone in modo originale ed estraneo alla tecnica scolastica. Riuscì a scoprire accenti umani profondi anche in un certo tipo di filosofia esistenziale e penetrò come pochi altri il dramma dell'umanesimo contemporaneo in mezzo al "silenzio di Dio".

Ha combattuto il liberalismo politico e il modernismo religioso in una battaglia durante la quale non si è mai mosso dalle proprie posizioni in circa sessant'anni di attività intellettuale. La sua filosofia antimoderna, dunque, affermandosi in una classicità che è la tradizione, denuncia l'esaurimento del razionalismo, intravedendone le sequele nichilistiche postmoderne. La sua costante lotta alla Modernità lo ha reso, per contro, invisibile alla "cultura" dominante. E per questo lo fa diventare, ai nostri occhi, ancor più interessante e degno di essere (ri)scoperto.

Gianandrea de Antonellis

MIGUEL AYUSO, *¿El pueblo contra el Estado? Las tensiones entre las formas de gobierno y el Estado*, Marcial Pons, Madrid 2022, p. 146

Il titolo *Il popolo contro lo Stato* può ricordare il nome con cui vengono contraddistinte le cause (generalmente penali) negli Stati Uniti d'America: lo "Stato contro Tizio" oppure "Tizio contro lo Stato". Nel primo caso "lo Stato" è rappresentato dal pubblico ministero, che accusa un cittadino di un determinato delitto; nel secondo è il cittadino che pretende un risarcimento. In ambedue le occasioni, si ha una contesa in cui lo Stato è chiaramente un avversario del cittadino. Ma, nella vita usuale, lo Stato può essere *nemico* del cittadino? In questo illuminante saggio il professor Miguel Ayuso, presidente del Consiglio di Studi Ispanici Filippo II e già presidente del Consiglio Internazionale dei Giuristi Cattolici, affronta la natura del concetto di *Stato*, analizzando il suo rapporto con il *popolo*.

Il lavoro, sintetico ma estremamente denso, parte chiedendosi se possa esistere uno Stato *morale*. Distinguendo tra morale (generale ed unica) ed etica (applicazione pratica della morale a seconda delle circostanze), affronta i rapporti tra etica e politica e quindi tra Stato e morale.

Va detto che lo Stato non si identifica con la comunità politica – che è naturale – bensì è una «semplice forma storica della sua realizzazione e [...] del suo snaturamento» (p. 26). Si tratta di una costruzione moderna, tanto che è errato parlare di *Stato* romano o medioevale: il termine corretto da usare in questi casi sarebbe quello di *repubblica*,

inteso nel senso etimologico di *res publica* (ossia *gestione della cosa pubblica*) e non in quello di forma politica contrapposta alla monarchia. Il concetto di *Stato* nasce soprattutto con Bodin in Francia, anche a causa delle lotte religiose interne, mentre è di fatto sconosciuto in quelle terre che ebbero la fortuna di non avere problemi di diffusione del protestantesimo, cioè le Spagne (e quindi anche Napoli, la Sicilia, la Sardegna e Milano). Ayuso, riproponendo la celebre teoria di Francisco Elías de Tejada sulle cinque fratture (religiosa con Lutero, etica con Machiavelli, politica con Bodin, giuridica con Hobbes, *sociologica* con i trattati di Westfalia) che spezzarono la Cristianità (ovvero la *Christianitas maior*, cioè la civiltà medioevale) creando artificiosamente l'Europa moderna ed imponendo prima uno Stato (nelle intenzioni) eticamente neutro, quindi uno Stato etico, cioè non rispettoso bensì addirittura *produttore* di un'etica propria, in cui «la legge positiva sia la fonte della morale e della giustizia» (p. 29), posizione che ha avuto un promotore in Spinoza.

Di fatto, nello Stato moderno, la pretesa laicità (cioè l'indipendenza da un culto) statale si è trasformata in laicismo (cioè, anticlericalismo) e la cosiddetta *governance* (neologismo che indica, di fatto, «il disgoverno della popolazione», p. 35) viene ad affermarsi come un *kratos* senza *demós* (cfr. p. 36); invece, il vero «Stato cattolico, è basato non tanto su ragioni di fede, quanto e soprattutto sulla ragione» (p. 37).

Quindi Ayuso affronta un problema capitale (di questo libro e non solo): quello della *democrazia*. Cosa dobbiamo intendere con questo termine? Citando Jean Madiran, esistono due democrazie:

quella classica e quella moderna; quest'ultima si pone come la migliore forma di governo, l'unica possibile, rendendo spregevoli le altre, a differenza di quella classica, che era solo una tra le varie forme presenti, essendone possibile anche una "mista". Inoltre la democrazia moderna fa risiedere la legittimità del governo solo ed esclusivamente nella volontà del popolo e, di conseguenza, si converte in diritto (anzi, nell'unico diritto), divenendo così un potere assoluto.

Essendo invece la società, per natura, familiare e gerarchica, «nella democrazia il (nuovo) diritto entra in conflitto con la natura, la democratizzazione illimitata è il progresso indefinito del diritto attraverso una evoluzione che degrada, scredita e infine distrugge le società naturali» (p. 42). La democrazia soffoca la società naturale, come l'edera con il tronco a cui si attacca: «È il *pluralismo* che non cessa di uccidere la *pluralità*. È il *liberalismo* che non riesce a cancellare il volto della *libertà*. È l'*ideologia* che non è capace di sopprimere definitivamente la *realtà*» (*ibid.*).

La democrazia, nata come una delle varie forme di governo, si è posta come fondamento del governo, trasformandosi in una sorta di nuova religione, imponendosi come teoreticamente totalitaria.

Storicamente, a parte il peculiare caso – eccessivamente strombazzato – di Atene (peraltro temporalmente molto breve), non si conoscono stabili democrazie e non a caso Platone, Aristotele e San Tommaso la inseriscono tra le forme degenerate o deboli, accettabile solo in un sistema misto, preferendo il termine *politeia* per indicare il sano governo popolare. Ma si tratta pur sempre

della democrazia classica (o premoderna), inesistente al giorno d'oggi.

Lo stesso Rousseau (cfr. p. 47-48) ammetteva che l'unica libertà consisteva nel momento elettorale, quindi il popolo diveniva schiavo dei suoi pretesi rappresentanti (*Il contratto sociale*, libro III, cap. 15).

Ma esiste una "sana" democrazia? No, esiste solo quella "reale", «che nel passato fu ben limitata ed al presente è impregnata di errori ed orrori» (p. 53). Certo non esiste verso di essa una "opzione preferenziale" della Chiesa, come ribadirono anche grandi papi come San Pio X (*Notre charge apostolique*, 1910) e Pio XII (*Benignitas et humanitas*, 1944) e, più vicini a noi nel tempo, anche Roncalli, Montini, Wojtyła e Ratzinger. (cfr. p. 54).

Insomma, "meglio lasciarla ai nemici", secondo il suggerimento di Erodoto (*Storie*, III, 81). Per chi non ha questa fortuna non resta che constatare la degenerazione delle moderne democrazie in oligarchie di fatto, in partitocrazie, in tecnocrazie... insomma, la pretesa che la democrazia sia il sistema in cui il popolo elegge i migliori, i quali – discutendo liberamente – cerchino la soluzione migliore ad ogni problema comune è una pia (o empia) illusione.

Passando poi al concetto di *popolo*, che ha sempre identificato l'intero corpo della comunità politica e non solo una sua parte (nonostante la fuorviante – nella interpretazione moderna – formula romana *senatus populusque romanus*), non riferendosi quindi alla parte non aristocratica (a Roma definita *plebe*, senza alcun riferimento economico: i patrizi – proprietari terrieri – potevano essere ben più poveri dei ricchi commercianti plebei, si pensi ad esempio a

un Trimalcione), Ayuso sottolinea come nel concetto moderno il popolo sia soltanto l'insieme informe dei "cittadini", uno strumento per misurare la forza dello Stato (da Rousseau ai milioni di baionette di Mussolini, passando per Hegel). Linguisticamente parlando, in senso moderno il *popolo* si identifica con il *terzo stato*, per poi dar forma al *popolarismo* (termine raro, dal quale derivarono però gli ancora esistenti partiti "popolari", cioè cristiano-democratici) e, ai nostri giorni, al *populismo*, palestra della "libertà negativa" (cioè di quella che ha come unico criterio la stessa libertà, ovvero rifiuta qualsiasi criterio), populismo che «costituisce la conclusione coerente delle dottrine politiche moderne, non il suo allontanamento da esse o il suo tradimento» (p. 93).

Dopo un capitolo dedicato al problema dell'autodeterminazione dei soggetti (e dei popoli), cioè alla possibilità di poter stabilire autonomamente la propria norma di comportamento – "diritto" negato dall'autore – Ayuso conclude il suo saggio con un ragionamento incentrato sul ruolo della monarchia, da intendersi non come forma di capo di Stato (Re o Presidente), compatibile con la democrazia; bensì come forma di governo, unitaria e sacrale come le tre società fondamentali: famiglia, comunità politica e Chiesa (mentre le amministrazioni municipali, regionali o corporative possono avere anche un governo di tipo democratico). La Monarchia (legittima e tradizionale) assicura il bene del popolo (e non delle sole *élites*, come avviene nell'attuale sistema democratico-partitocratico-oligarchico) soprattutto assicurandone l'unione federativa ed arginando lo strapotere

dell'economia (non è facile corrompere un Re come lo si può fare con un politico qualunque), assicurando una continuità vista l'identità tra interesse del Monarca e bene comune del popolo.

Del resto non è un caso che si dica: «Le Monarchie piantano boschi, le repubbliche – e si potrebbe aggiungere *le democrazie* – li tagliano» (p. 126).

In conclusione: «Comando personale e origine divina rendono la monarchia incompatibile con il regime parlamentare liberale nato dalla dottrina della sovranità popolare» (p. 129), altrimenti è più corretto parlare di "repubbliche coronate" che di vere monarchie. Ed è possibile che lo Stato (moderno) si trasformi effettivamente in un nemico – il più pericoloso – del popolo.

Gianandrea de Antonellis

CLEMENTE SOLARO DELLA MARGARITA, *Questioni di Stato*, Gingko, Verona 2022, p. 132, € 15

«Questa è la politica di chi marcia per le vie tortuose, e non fa conto di ciò che è retto: è la politica di chi giura amicizia quando medita guerra; vanta lealtà di progetti quando ai fraudolenti si appiglia; questa è la politica di Machiavelli. Io ne professo un'altra» (p. 29). In queste parole del *Prologo alle Questioni di Stato* (1854) il conte Clemente Solaro della Margarita (1792-1869), ministro degli esteri sabaudo dal 1835 al 1848, quando fu rimosso da Carlo Alberto su richiesta del miope Metternich (che aveva a suo tempo fatto rimuovere il Principe di Canosa dal ministero di Polizia napoletano), è palese un attacco a Cavour (capo del governo subalpino dal 1852 al 1861, con una parentesi di qualche mese nel 1859).

La coerenza, la dirittura morale, la trasparenza del Solaro non andavano bene con i tempi nuovi e né Re Tentenna, né il suo barbuto successore (non osiamo dire discendente) apprezzarono tali caratteristiche, preferendo per i loro calcoli espansionistici la doppiezza, la scorrettezza e la dissimulazione di Camillo Benso, degno padre della nascita Patria.

Nonostante le sue indubie qualità, il “politico” (nel duplice senso del termine: uomo di Stato e pensatore) cuneese – lo abbiamo scritto recensendo nello scorso numero il saggio di Paolo Martinucci a lui dedicato (*Contro «lo spirito di disordine». Il conte Clemente Solaro della Margarita*, D’Ettoris, Crotone 2021, p. 394, € 23,90) – è, dei tre maggiori pensatori “controrivoluzionari” che scrissero in lingua italiana, sicuramente il meno conosciuto, schiacciato com’è tra il Principe di Canosa ed il Conte Monaldo Leopardi, le cui opere sono citate e generalmente note (nonché – soprattutto quelle del secondo – anche ripubblicate). Ben viene dunque la riproposizione di queste *Questioni di Stato*, che la casa editrice veronese Ginko ripropone a quasi 170 anni dalla sua uscita.

In questo scritto Solaro affronta le principali problematiche relative alla politica concreta della Corte di Sardegna, ma contiene principi teorici che possono essere applicati da qualsiasi governante. Il saggio esamina cinque questioni: 1. «La politica della Corte di Sardegna non ha da essere esclusivamente italiana»; 2. «La politica del Governo di Sardegna ha da essere esclusivamente cattolica»; 3. «Quale esser debba la politica della Corte di Sardegna verso

l’Austria»; 4. «Quale esser debba la condotta politica della Corte di Sardegna verso la Francia»; 5. «Se convenga parlare della politica della Corte di Sardegna verso le altre Potenze».

Partiamo dalla prima questione: cosa si intende per politica “italiana”? Solaro conia un neologismo, quello di *italianissimi*, tra cui inserisce Cesare Balbo e Vincenzo Gioberti, per individuare non coloro che si sentono culturalmente italiani, perché nati nella Penisola italiana, cresciuti nella cultura di questa terra e parlanti l’idioma del “sì”; bensì quelli che pretendono un riconoscimento politico alla italianità e ritengono che sia necessaria l’unità non solo doganale, ma politica. L’ex ministro – che si sente *italiano*, ma certo non *italianissimo* – sostiene che tale unione non sia auspicabile, profeticamente giudicandola «agli interessi della Penisola di nessun utile, a noi [al Regno di Sardegna] di sommo danno» (p. 52). Facendo un paragone con la Germania, l’autore sostiene che desiderare l’unione paleserebbe non l’amore per l’Italia, ma solo il desiderio di ingrandire il regno sabaudo. «Sarebbe assurdo il pensare che tutta l’Italia divenga Piemonte [...]. La sola idea razionale intorno all’unione degli Stati italiani è quella di una confederazione tra i medesimi; ma nelle attuali circostanze, e colla diversità in cui ci troviamo, essa non è attuabile. No, non è attuabile, mentre è predicata dalle piazze fin sopra i tetti» (p. 53). La confederazione è invece un progetto realizzabile forse per «i nipoti de’ nostri figli»; comunque, «essa non è un oltraggio ai vari governi dell’Italia come lo è quella di una riunione in un solo Stato, per cui tante città capitali diverrebbero provincie, tanti centri di governo diverrebbero

soggetti, tanti Principi legittimi perderebbero la loro autorità» (p. 54).

Sarebbe facile sorridere, considerando Solaro un illuso, incapace di cogliere la realtà circostante, visto che alla fine del decennio in cui scriveva ciò che egli considerava impossibile sarebbe stato – con relativa facilità – realizzato dalla volpe Cavour. Ma se consideriamo le conseguenze negative più o meno immediate – dalla sanguinosa guerra di resistenza nell'ex Regno delle Due Sicilie (almeno nella parte continentale) allo squallore dell'Italietta liberale *fin-de-siècle*, dalla debolezza dell'attuale Italietta repubblicana alla notevole presenza di forze politiche centrifughe (e gli attacchi ai movimenti filoborbonici, con il divieto di esporre la bandiera preunitaria, non indicano forse la paura di una secessione e quindi la sostanziale mancata *unione* delle “due Italie”, pur dopo più di 160 anni di forzata *unità* e di martellante propaganda?) fino al sempre più palese asservimento ai dettami “europei” e alle imposizioni statunitensi – allora certo non si può liquidare con sufficienza il pensiero di Solaro: l'unità è stata sì obiettivamente raggiunta, ma è palese che non è stato possibile realizzare la tanto auspicata unione.

Solaro, peraltro, non esclude la possibilità di un futuro ingrandimento del Regno sabauda, eventualmente anche a spese dell'Austria-Ungheria, ma ritiene che questo risultato possa essere raggiunto solo attraverso strumenti diplomatici e mai con la guerra: pur cosciente della relativa debolezza interna dell'Impero austriaco, ritiene che la sua potenza sia ancora temibile, tanto da poter essere affrontata solo con il pieno appoggio militare francese, che verrebbe

concesso a caro prezzo, facendo diventare Torino totalmente dipendente da Parigi. Al § V, paventando la rinuncia alla Savoia (in nome della “italianità”), prevede acutamente (altro che miopia!) che sarebbe venuta meno l'indipendenza sarda: «Or diasi alla Francia la Savoia, il re di Sardegna non avrà più le chiavi d'Italia, la Savoia, che ne è la porta, non essendo più sua. Ponetemi i Francesi sul Moncenisio, e domando io se potrebbe più chiamarsi il Re di Sardegna guardiano dell'Alpi» (p. 41).

Nella seconda questione, quella sulla politica ecclesiastica, Solaro ribadisce l'errore della libertà religiosa (tra l'altro ricordando – egli che fu un convinto sostenitore dei diritti del legittimo Carlo V contro l'usurpazione della nipote Isabella sostenuta da liberali e massoni – che la stessa Costituzione di Cadice del 1812, da lui definita causa delle successive sciagure spagnole, non osò porre in dubbio l'unicità della religione cattolica) e sostiene che «non basta professare con le parole devozione e riverenza per il Vicario di Cristo, conviene professarla nei fatti» (p. 85).

Se i successivi punti trattati sanno più di tattica che di strategia (e possono quindi dirsi superati dallo svolgersi degli avvenimenti politici dei decenni successivi), contengono comunque riflessioni generali, come il rifiuto della politica ambigua (eufemismo) attuata dal degno nipote del Segretario fiorentino: «La giustizia vuole che si rispettino i diritti, si osservino i trattati, si detesti lo spirito di Machiavelli, e l'infernale sua massima che *un Signor prudente non può, né debbe osservare la fede (Il Principe, cap. XVII)*. Non lice violarla mai: non è di scusa qualunque vantaggio, non osservandola, si conseguisca: ciò cui noi

dobbiamo attendere, è il vantaggio di una considerazione onorevole per lunga serie di onesti procedimenti meritata, non coll'ostentazione di maliziosi disegni» (p. 126-127). Una posizione decisamente antimoderna, che spiega (ma assolutamente non giustifica) l'oblio in cui – già ai suoi tempi – il conte Solaro della Margarita era stato fatto cadere.

Luigi Vinciguerra

«Un des livres le plus précieux». Il fascicolo soppresso dell'Antologia (gennaio 1833), a cura di Gabriele Paolini, Olschki, Firenze 2021, p. XXXIV+186, € 25

La «Antologia. Giornale di scienze, lettere e arti» e «La Voce della Ragione. Giornale filosofico, teologico, politico, storico e letterario» ebbero due vite contrarie e parallele. La prima testata, nata nel 1821, aveva alle spalle il prestigioso Gabinetto Vieusseux, fondato a Firenze l'anno prima da Giovan Pietro Vieusseux, banchiere, mercante ed editore protestante di origine ginevrina; a tale associazione apparteneva il gotha della cultura italiana aperta al mondo europeo. La seconda, nata nel 1832, pensava interamente sulle spalle del conte Monaldo Leopardi (e in parte della figlia Paolina): eppure, quasi un altro Davide contro Golia, la rivista di Recanati (ma stampata a Pesaro) riuscì a superare il numero di abbonati del celebre periodico fiorentino, raggiungendo addirittura la quota di duemila sottoscrizioni. Le impostazioni delle due riviste erano – come si può immaginare – contrarie, anzi opposte. In mezzo ad esse ne sorse, nel 1831, una terza: «La Voce della Verità. Gazzetta dell'Italia cen-

trale», pubblicata a Modena e di indirizzo reazionario, come e più di quella di Monaldo Leopardi. Fu proprio lo scontro tra «La Voce della Verità» e la «Antologia», eccessivamente critica verso l'Austria, a portare a una protesta formale nei confronti della rivista toscana: «In quegli stessi giorni [febbraio 1833], infatti, il rappresentante austriaco a Firenze, conte Ludwig Senfft von Pilsach, aveva protestato con il ministro degli Affari Esteri, Vittorio Fossombroni, per la pubblicazione di alcuni piccoli rilievi alla preminente posizione di Vienna nella penisola: accenni contenuti nel fascicolo di settembre 1832 e perciò subito proibito nel Lombardo Veneto» (p. XIV).

Accusata, inoltre, di non citare le fonti delle notizie estere e di usare pseudonimi o sigle per alcuni suoi collaboratori (celebre il K.X.Y. dietro cui si celava Niccolò Tommaseo) la rivista fu sospesa e il numero venne sequestrato, non senza il completo rimborso delle spese sostenute (un trattamento che non sarebbe stato riservato a Monaldo Leopardi, costretto a chiudere la propria rivista dopo tre anni di attività quando lo Stato Pontificio impose a tutti gli ecclesiastici di ritirare l'abbonamento alla «Voce della Ragione»).

Il Gabinetto Vieusseux si sarebbe vendicato affidando alla penna di K.X.Y un feroce libello fittiziamente pubblicato a Parigi contro la «Voce della Verità», la quale avrebbe risposto con una pubblicazione a più mani, edita in luogo altrettanto fittizio: *La Gazzetta La Voce della Verità condannata a morte ignominiosa senza appello con sentenza proferita a Parigi nell'aprile 1835 da Ser Cotale Niccolò Tommaseo e compagni per strage commessa*

dell'Antologia e per attentati contro la liberale settaria sovrana canaglia, Filadelfia, Giugno 1835.

Vieusseux comunque riuscì a sottrarre al sequestro un paio di copie delle mille stampate (in numero superiore a quello degli abbonamenti: le *élites* culturali che hanno retto le vicende del Risorgimento sono state sempre numericamente tanto esigue quanto politicamente potenti e, va riconosciuto, capaci) ed ora questo fascicolo viene riproposto in anastatica, preceduto dalla premessa di Cosimo Ceccuti (presidente del Comitato nazionale per le celebrazioni del bicentenario del Gabinetto Vieusseux) e di Gloria Manghetti (direttore dell'attuale Gabinetto) e dall'attenta introduzione di Gabriele Paolini, che ricostruisce le vicende storiche che portarono alla chiusura della «Antologia».

Tra gli articoli si segnalano la *Lettera ai Sigg. Collaboratori, Corrispondenti e Sostitutori dell'Antologia* a firma del direttore Giovan Pietro Vieusseux, che sottolinea più volte (facendola imprimere in maiuscoletto) la parola *Progresso* in evidente contrapposizione (cfr. p. XVI) alle riviste modenese e reccanatese (ma senza citarle, *more solito*); un saggio sulla industria in Lombardia in relazione all'esposizione del 1832 (a firma di Defendente Sacchi); una dissertazione di Gabriele Pepe (che si firma con le sole iniziali) a partire da un libro sul porto di Brindisi; una recensione di K.X.Y. alla versione in latino dell'*Odisea* realizzata da Bernardo Zamagna; una lettera autoreferenziale di Gian Domenico Romagnosi: *Con qual ordine studiare si debbono gli scritti di Gian Domenico Romagnosi. Lettera prima*. Seguono tre rubriche:

«Varietà straniere scientifiche e letterarie», «Necrologia», «Corrispondenza e notizie epilogate».

Forse non si tratterà di uno dei «libri più preziosi» per il contenuto, ma, grazie alla sua rarità, sicuramente risulta una chicca per i bibliofili.

Luigi Vinciguerra

ROBERTO PECCHIOLI, *George Soros e la Open Society. Il governo dell'oligarchia finanziaria*, Arianna (Gruppo Macro), Cesena 2022, p. 256, € 18,90

Chi è Soros? Non solo un arcimiliardario, ma anche un “filosofo”, o meglio un *philosophe*, un ideologo (nel senso più deleterio del termine) con venature millenaristiche, che agisce da circa cinquant'anni, per adattare il mondo alla sua visione e raggiungere la cosiddetta “Società aperta” (di cui aveva scritto Popper), ma che in realtà è un vero e proprio nichilismo logico, etico e metafisico, che ha come fine negativo (*pars destruens*) quello di distruggere il vecchio mondo ancorato sulla retta ragione, sulla legge morale naturale e persino sull'essere creato; mentre la sua *pars costruens* è quella di realizzare un uomo nuovo, un “meta-uomo” o un “trans-uomo”, che – riprendendo la visione di Nietzsche – trascenda se stesso, divenga egli stesso Dio e ne occupi il posto. Questo disegno si affianca a quello che potremmo definire del “Comunismo 2.0” (o 3.0): la distruzione della proprietà privata non attraverso una sanguinosa rivoluzione, ma per mezzo di una tassazione che renda impossibile la piccola e media proprietà. «Non avrete nulla e sarete felici» (p. 13) è il motto dei super-capitalisti, ricchissimi oltre ogni immaginazione, che ormai

non hanno più come obiettivo l'accumulo di ricchezze, avendolo già raggiunto (anche se la *auri sacra fames* non si sazia mai), bensì «cambiare il modo e rifare l'uomo. È quello che chiamano Grande Reset» (p. 14).

Ebreo ungherese (il suo vero nome è György Schwartz e nacque a Budapest nel 1930) fu educato alla prestigiosa *London School of Economics*, l'Università d'élite fondata dalla *Fabian Society*, nonostante sia presentato come *self made man*, fu evidentemente sostenuto dalle relazioni della sua famiglia con il vasto mondo dell'ebraismo finanziario, contatti che avrebbe sfruttato per tutta la vita. Laureatosi in filosofia, Soros si trasferì negli Stati Uniti, divenendo cittadino americano e dedicandosi alla speculazione finanziaria.

Tanto amante della società aperta da essere, pur da israelita, contrario allo "Stato chiuso" di Israele (cfr. p. 157), è invece fautore di un Messianismo universalista legato a un'altra concezione dell'Ebraismo, quella apocalittica, milenaristico/messianista.

Grazie alla sua *Open Society Foundation* (OSF), riesce a finanziare circa 50.000 soggetti in 120 Paesi per promuovere politiche di apertura alla liberalizzazione delle droghe, alla diffusione dell'aborto e dell'eutanasia, alla promozione del "gender", alla distruzione della famiglia, all'immigrazionismo e via enumerando, tanto da essere definito "il pifferaio di Hamelin globalista" (cfr. p. 15-16).

Comunque Soros, pur se oggettivamente potentissimo, non agisce da solo: «sarebbe veramente ingenuo immaginare che un uomo solo, per quanto sostenuto da una rete imponente irrorata

da grandi somme di denaro, abbia accumulato su di sé un potere così grande, quasi luciferino» (cit., p. 134). Infatti, Soros rappresenta «un pezzo di un *puzzle* più vasto [...]: pensiamo a Bill & Melinda Gates Foundation, ai Ford, ai Rockefeller e ad altri gruppi, quali il CFR o il Gruppo Bilderberg. Probabilmente Soros è soltanto il volto visibile, il più esposto, la punta di un iceberg» (*ibid.*).

Non è il solo e non è il primo: Pecchioli, dimostra pure come l'immigrazione (soprattutto in Europa) da parte di enormi masse di arabi e nordafricani – per lo più islamisti – sia stata pianificata, favorita e finanziata da Soros secondo la "dottrina Kalergi" per la quale l'immigrazione di massa è una necessità che serve a cancellare i Popoli e a controllare gli Stati. Il *Piano paneuropeo* di Richard Coudenhove-Kalergi (1894-1972) consisterebbe essenzialmente nella distruzione totale del vecchio Continente, iniziata con le due guerre mondiali, seguita con la costituzione dell'Europa di Bruxelles e conclusa con la sostituzione etnica mediante l'invasione di massa di milioni di musulmani provenienti dall'Africa (2015) e ora con altri milioni di Ucraini. Tali "migrazioni" di massa, lungi dall'essere un fenomeno spontaneo (come quello dei barbari germanici alla caduta dell'Impero romano), sono in realtà progettate e scientemente realizzate dai "Padri fondatori" dell'Europa Unita e poi ultimata dagli attuali governanti con l'avallo, purtroppo, di molti uomini di Chiesa (non a caso Bergoglio, tra i principali fautori dell'immigrazionismo, ha ricevuto nel 2016 il "premio Kalergi"). Pur conscio della presenza di un disegno occulto, Pecchioli si sottrae al rischio di considerare il miliardario e la

sua rete il *deus ex machina* di ciò che accade nel mondo» (cit., p. 160); lo presenta invece come uno di coloro che “spostano le pedine”, mediante le idee ed il denaro, inserendo il “Caso Soros” all’interno di un quadro più vasto che ha richiesto più di una generazione di rivoluzionari professionisti, i quali di padre in figlio e tra fratelli in collaborazione organizzata ha lavorato nell’ombra, con molta discrezione, senza attirare troppo l’attenzione su di sé.

In quest’ottica, Soros appare come uno di quei famosi personaggi che popolano l’ultimo trentennio (i padroni dei “social” della *Silicon Valley* californiana), che si sono affiancati – come gregari – «alle tradizionali grandi famiglie della finanza, dell’economia e dell’industria, Rockefeller, Warburg, Rothschild e poche altre» (p. 12). Questi nuovi ricchi sono «i signori della tecnologia, creatori di enormi imprese “digitali” globali (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft)» (p. 13). «George Soros non è il Grande Vecchio e neppure il Male Assoluto [...]. Tuttavia, la figura di Soros e la sua organizzazione sono tra i protagonisti e gli artefici della nostra storia» (p. 16-17).

Il fine ultimo, come detto, è creare l’uomo “nuovo”, l’oltre-uomo, per raggiungere il trans-umanesimo.

Allora, come mai nessuno si ribella? Come mai colui che realizzò gravi speculazioni finanziarie sulle valute che rovinarono Paesi interi – come avvenne nel 1992 con l’attacco alla sterlina, nel 1997 alle “Tigri asiatiche” e quindi alla lira italiana – viene generalmente considerato come un filantropo? Perché colui che attualmente vorrebbe combattere la Russia di Putin coinvolgendo in

primo luogo l’Inghilterra, per indebolire quest’ultima, ridimensionarla e renderla subordinata agli Usa, viene osannato (tranne pochissime eccezioni) come un grande uomo? La risposta è semplice: il potere della propaganda. «Soros, Bill Gates e pochi altri hanno in pugno la maggior parte dei media, quindi controllano le informazioni che ci pervengono (e quelle che ci vengono nascoste)» (p. 165).

Pecchioli insiste molto sull’«ansia messianistica» che ha accompagnato «George Soros per tutta la vita, ma si è mostrata soltanto dopo che il portafogli era diventato abbastanza gonfio da permettergli di finanziare la sua visione del mondo» (p. 144), cioè dal 1980, quando aveva 50 anni. È impressionante la citazione di un pensiero di Soros in persona: «Io porto in me sin dall’infanzia certe potenti fantasie messianiche. Fantasie che ho sempre sentito il dovere di controllare per non rischiare di finire in un ospedale psichiatrico. Ma dopo essermi fatto una posizione nel mondo, ho voluto lasciar loro libero corso nella misura in cui potevo permettermelo» (p. 143). Pecchioli commenta: «Messianico è l’aggettivo che meglio descrive l’uomo George Soros, nato Gyorgy Schwartz. Il Messianismo è l’aspettativa e l’impegno per il rinnovamento e la radicale trasformazione della società. Quello di Soros è un Messianismo bizzarro, un febbrile lavoro per conseguire grandi obiettivi personali – l’arricchimento unito al sentimento di potenza fornito dal denaro – e insieme per cambiare il mondo nella direzione della società aperta, la fascinazione giovanile che ne ha improntato l’intera vita» (*ibid.*).

Commentando alcuni passaggi nichilisti

del suo testo *Open Society: Reforming Global Capitalism* (2000), in cui palesa la propria *weltanschauung*, Pecchioli individua il «brano decisivo del Soros-pensiero: nessun valore, nessun principio è valido in sé, in quanto siamo fallibili. [...] Se nulla è vero – e questa diventa l'unica verità – non solo crolla il presupposto della legge – quindi della società – ma non resta che il dominio del più forte, cioè, nella modernità, del più ricco» (p. 48). Interessante che lo stesso Ebreo ungherese nel suo *Opening Soviet System* (1990) individui l'antitesi alla società «aperta»: «quella – scrive Soros – che definirei società organica» (*ibid.*)

In conclusione, Pecchioli ammonisce: «L'ideologia “aperta” è assai peggiore del marxismo. Il rivoluzionario è disposto a credere che il nero è bianco e viceversa. L'allievo (la “società aperta”) ha superato il maestro. Attraverso il linguaggio politicamente corretto vieta di chiamare cose, persone e concetti con il loro nome sino all'assurdo di non credere ai propri occhi. Vedo bianco e dico nero. La religione secolare comunista si limitava ad affermare il contrario della verità. Chi fa il lavoro di Dio vuole che crediamo nella menzogna. Il progetto burocratico è il dominio totale sulla vita» (p. 244).

Gianandrea de Antonellis

Política y derecho ante la laicidad contemporánea, a cura di Miguel Ayuso, marcial Pons, Madrid 2022, p. 210

Il volume raccoglie gli atti del XII Congresso Interazionale della Associazione Colombiana dei Giuristi Cattolici, tenutosi presso l'Università cattolica di Colombia a Bogotá il 26 e il 27 febbraio

del 2021), organizzato dall'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici (Roma), dalla Federazione Internazionale delle Università Cattoliche (Parigi) e dal Consiglio di Studi Ispanici “Filippo II” (Madrid). Il congresso conclude un progetto biennale di studi diretto da Miguel Ayuso. Il volume di atti si divide in quattro sezioni, le conclusioni e un'appendice.

Aprè la prima sezione («Retrospettiva») Danilo Castellano (Università di Udine), direttore del Centro di Studi Politici del Consiglio “Filippo II”, che parte dal settimo centenario della morte di Dante per parlare della «laicità cattolica», un concetto – nel senso classico, cioè tomista, del termine – che non ha a che vedere con quella della *laicità moderna* (problematica affrontata successivamente): esso concerne la distinzione amministrativa e l'unione morale (con le relative subordinazioni) tra i due poteri (*rectius*, le due potestà), quella temporale e quella spirituale. Di fronte alle interpretazioni fuorvianti di Dante, che lo hanno dipinto come proto-moderno, in linea gnostica o nazionalista, Castellano dimostra la sua perfetta classicità. Segue un saggio di Juan Fernando Segovia (Università di Mendoza, CONICET), direttore del Centro di Studi Storici del Consiglio “Filippo II”, che affronta la secolarizzazione protestante come premessa alla laicità moderna. Si tratta di un'ottima sintesi degli studi che hanno dato vita al suo ponderoso saggio *Tolerancia religiosa y razón de Estado* (Madrid, Dykinson, 2021), recensito nello scorso numero di «Veritatis Diaconia».

La seconda sezione («Dalla laicità francese a quella americana») tratta delle due versioni della laicità moderna: quella di stampo giacobino (in effetti, il

laicismo), sfociata nelle leggi antireligiose francesi del 1905; e quella di stampo liberale, l'americanismo condannato da Leone XIII. Appartengono a tale sezione i saggi di Francisco Flórez («Revista Colombiana de Estudios Hispánicos», di Santafé de Bogotá), *La laicità francese e il modello di separazione*; di Nicolás Romero (Università “Sergio Arboleda” de Santafé de Bogotá), *L'americanismo come modello politico pluralista originario*; e di Bernard Dumont (direttore della rivista parigina «Catholic»), *Dal laicismo alla laicità*.

La terza parte («Laicità e libertà religiosa») si apre con il contributo di Julio Alvear (Università dello Sviluppo, Santiago del Cile), *La libertà religiosa come strumento della laicità: libertà per modellare il proprio “eidolon”?*; cui seguono quello di José Joaquín Jerez (Università Pontificia Comillas), *Laicità e libertà religiosa nel diritto costituzionale odierno*; e di Luis de Ruschi (Università del Salvatore, Buenos Aires), *La laicità e il diritto pubblico ecclesiastico*.

La quarta parte («La laicità e la dottrina della Chiesa») vede i contributi di Carlos Arnossi (Pontificia Università Cattolica di Santa Maria, Buenos Aires), *Sana laicità e dottrina della Chiesa*; e di Ricardo Dip, magistrato del Tribunale Supremo di San Paolo, direttore del Centro di Studi di Diritto Naturale del Consiglio “Filippo II” e presidente dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici, *Lo Stato laico e il magistero ecclesiastico. Accoglienza senza pentimento della modernità o apostasia delle nazioni cattoliche?* Miguel Ayuso (Università Pontificia Comillas, Fondazione Francisco Elías de Tejada) con *I cambi della laicità negli Stati e il riflesso della laicità nella Chiesa* svolge le conclusioni del congresso,

partendo dalla specificazione delle differenze terminologiche tra *laico* e *secolare*, e tra *laicismo* e *laicità*, con particolare attenzione al significato che tali parole assumono nel linguaggio della Chiesa; per poi ribadire la concezione classica delle due potestà ed analizzare quale sia il riflesso della laicità nella Chiesa.

Infine un'appendice è dedicata al caso colombiano: Santiago Pérez Zapata (Università Unicervantes, Santafé de Bogotá) affronta il tema *La Colombia e la laicità: storia di un processo e sua realizzazione*; mentre Manuel Marín (Università Saveriana e Università del Rosario, Santafé de Bogotá) si concentra su *La laicità in Colombia: il suo sviluppo a partire dalla Costituzione del 1991*.

«I temi affrontati in queste pagine – sottolinea Miguel Ayuso nella sua *Introduzione* – sono ancora attuali e perenni. Il programma, concepito in modo organico, è stato ragionevolmente realizzato secondo la linea progettata. Si può quindi affermare che ci troviamo davanti a un utile contributo alla filosofia della politica e del diritto pubblico, oltre che alla dottrina sociale della Chiesa» (p. 16). [*Íñigo Santander*]

CHARLES GARNIER, *Diario dell'assedio di Gaeta 1860-61*, Editoriale Il Giglio, Napoli 2022, p. 124, € 12

Il *Journal du siège de Gaëte* è un *instant book* sui 100 giorni della epopea dell'esercito napoletano, che alimentò sulla stampa francese ed europea l'ammirazione per i difensori di Gaeta ed i sovrani delle Due Sicilie, silenziata nella nuova Italia. Il *Diario* di Charles Garnier fu pubblicato a caldo nel 1861 a Parigi ed a Bruxelles, e, nonostante la censura piemontese, nello stesso anno fu tradotto e

pubblicato a Napoli in almeno due edizioni. Successivamente fu riproposto da Regina (Napoli 1971) e dalla pistoiese C.R.T. (1998). Nel nuovo secolo spicca la riproposizione della traduzione in lingua napoletana, effettuata don Saverio (al secolo Giovanni Gagliardi) e pubblicata a puntate dal novembre 1867 all'agosto 1868 sul giornale *Lo Trovatore* (D'Amico, Nocera Superiore, 2014) a cui si affianca, a cura dell'Editoriale Il Giglio, una nuova traduzione in lingua italiana corrente, realizzata da Rita Jandoli, che rende più scorrevole il testo (a cominciare dal titolo, aggiornato in *Diario* rispetto all'originale traduzione francesizzante di *Giornale*).

Il testo – sottolinea la traduttrice – appare talvolta frammentario, con frasi brevi e secche, quasi telegrafiche; altre volte i periodi sono lunghi e tortuosi, e sembrano ostacolare la lettura. Altre volte ancora, il testo scorre facilmente e acquista toni quasi lirici, in cui il coinvolgimento emotivo dell'autore traspare chiaramente.

La diversità di stile è data dal fatto che Charles Garnier scriveva “in presa diretta”, essendo presente a Gaeta durante l'assedio che visse in prima persona. Egli registrò quotidianamente e nei minimi dettagli tutto ciò che stava accadendo, passando con disinvoltura da un argomento ad un altro. Nel raccontare i fatti, è evidente il suo trasporto, anche attraverso considerazioni personali, battute ironiche, momenti di pathos e profonda commozione.

Corrispondente di guerra, testimone diretto dei fatti. Garnier redasse dal 4 Novembre 1860 al 14 Febbraio 1861 una cronaca quotidiana delle operazioni mi-

litari, arricchita da notizie sui protagonisti dell'assedio, informazioni politiche e commenti. Operò fino all'ultimo minuto, alla capitolazione; poi, seguì Francesco II e Marta Sofia a bordo della nave francese *Mouette*, che li portò in esilio a Roma.

Il lavoro di Charles Garnier, però, non era solo quello di realizzare una cronaca il cui eco si sarebbe spento con il passare del tempo: dodici anni dopo la caduta del Regno, infatti, il giornalista francese, che era cattolico e legittimista, scriverà: «La stampa è l'arma moderna per definizione. Ha preceduto il fucile e gli sopravviverà. Opporsi ovunque con una stampa di verità alla stampa rivoluzionaria, ecco il compito più urgente». Parole il cui valore viene ribadito al termine della introduzione di Gennaro De Crescenzo, convinto «della necessità di trasmetterle alle future generazioni anche attraverso le pagine che scrisse Charles Garnier» (p. 11).

Attilio Conte

NICOLA BUX, *La Riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, Editoriale il Giglio, Napoli 2022, p. 144, prefazione di Vittorio Messori

Il libro (giunto alla terza edizione – la prima apparve per Piemme nel 2008) si presenta al lettore come un agile manuale per comprendere il complesso problema della questione liturgica e per tale motivo sembra particolarmente adatto ad un pubblico devoto, sinceramente mosso dall'amore per la difesa della Tradizione ma nello stesso tempo desideroso e bisognoso di approfondire le ragioni della riforma, la sua origine, le sue errate interpretazioni, gli errori

commessi, quelli da evitare e cercare di correggere. Questo breve saggio di don Bux si snoda per sette capitoli più la prefazione. Ogni capitolo, la cui lunghezza non supera mai le quindici pagine, è suddiviso a sua volta in brevi paragrafi ciascuno introdotto da un titolo. In tal modo il lettore viene quasi accompagnato per mano nel corso della lettura, il tutto con uno stile abbastanza lontano dalle complessità accademiche ma nello stesso tempo con argomenti solidi e ben documentati soprattutto nei primi tre capitoli dove l'autore fornisce utili chiarimenti al lettore sulla verità della liturgia fugando subito il campo da equivoci ed errori ai quali siamo stati magari abituati nostro malgrado. Dimostra eguale solidità argomentativa ed acribia storica nel ripercorrere le tappe che dal Concilio portarono alla riforma liturgica del 1970 mostrando opportunità mancate, le lotte tra le varie anime e gli errori commessi cercando sempre di unire il necessario distacco accademico di chi ricostruisce un avvenimento complesso con l'accurata quanto imprescindibile difesa della Dottrina della Fede.

Altro valore aggiunto di questo libro è la prefazione di un giornalista di lungo corso, colto e sensibile ai temi della Tradizione come Vittorio Messori che interpreta al meglio le intenzioni di don Bux mostrando una grande comunanza di intenti e vedute.

Meno solidi, almeno nel momento in cui scriviamo, appaiono alcuni passaggi relativi al *Motu Proprio Summorum Pontificum* in quanto legati all'entusiasmo derivante dalla pubblicazione del medesimo (2007) e tutto il percorso che nei lunghi anni precedenti (almeno dal pontificato di Giovanni Paolo II) aveva

prodotto quel risultato che trova in questo saggio un'efficace sintesi (2008) venuta in seguito a quanto appena detto. Sebbene l'argomentazione dell'autore sia inserita appieno nel filone dell'ermeneutica della continuità tanto cara a Benedetto XVI, oggetto di una certa discussione in quegli anni, nondimeno nella tradizione della Chiesa che considera il "progresso" teologico come una crescita organica senza strappi e irruzioni di novità piovute dall'alto; sebbene altresì non manchino anche in questo caso robuste argomentazioni sulla storia della liturgia fin dalla tarda antichità; risultano comunque poco convincenti i tentativi, anche se mossi certamente da santo zelo, di mostrare una continuità liturgica tra il rito tridentino e quello del 1970.

Infatti il rischio è quello di ideologizzare l'ermeneutica della continuità e ostinarsi a vedere una continuità teologica e liturgica anche laddove essa oggettivamente non c'è.

Nonostante tutto quanto evidenziato, si tratta sempre di una lettura consigliabile a chiunque voglia saperne di più sulla complessa problematica della riforma liturgica e del suo legame – a volte poco chiaro – con il Concilio che l'ha generata.

Pier Francesco Bello

MIGUEL AYUSO, *El derecho público cristiano en España (1961-2021). Sesenta años de la Ciudad Católica y la Revista «Verbo»*, Dykinson, Madrid [2022], p. 140

La "Ciudad Católica" (Città Cattolica) e la sua rivista di riferimento, «Verbo» (Madrid), hanno compiuto 60 anni.

«Verbo» è considerata una delle pubblicazioni più prestigiose del mondo tradizionalista, alla quale hanno contribuito nomi – solo per citarne alcuni – come Eugenio Vegas Latapié e Juan Vallet de Goytisolo (che contribuirono a fondarla), Rafael Gamba, Francisco Canals, Francisco Elías de Tejada, Frederick D. Wilhelmsen, Thomas Molnar, José Pedro Galvão de Sousa, Álvaro d’Ors e Danilo Castellano.

Miguel Ayuso, suo attuale direttore (dal 1991), ricostruisce la storia della rivista e del gruppo della “Ciudad Católica”, nato ad imitazione della “Cité Catholique” francese di Jean Ousset. Inizialmente la rivista doveva essere uno strumento di lavoro per i membri delle cellule della Città Cattolica, secondo il metodo ideato da Ousset, anziché una rivista vera e propria. Sia il gruppo che la rivista (che si riuniscono sotto l’egida dell’Associazione – adesso Fondazione – Speiro, termine preso dal verbo greco che significa *seminare*) si rifanno al magistero pontificio, percepito «come strumento di formazione politica ed azione culturale» (p. 17).

Una iniziativa tanto importante e tanto duratura non poteva essere il frutto dello sforzo di uno o di pochi uomini. Ayuso individua quindi i vari “affluenti” che contribuirono a creare il fiume di «Verbo» e della “Città Cattolica”.

Il primo fu sicuramente l’apporto di Eugenio Vegas (già fondatore, negli anni Trenta, di *Acción Española*, anch’essa sorta ad imitazione di una simile iniziativa transalpina, la *Action Française* di Charles Maurras), che fornì la sede, e del nutrito gruppo che gli girava intorno. Il secondo “affluente” fu costituito dal Carlismo: studiosi come Ma-

nuel de Santa Cruz (pseudonimo di Alberto Ruiz de Galarreta), Rafael Gamba (poi seguito dai figli Andrés e Juan Miguel), i fratelli Ignacio e Alfonso Carlos Hernando de Larramendi, Álvaro d’Ors e Francisco Elías de Tejada. In particolare Gamba e Elías de Tejada furono i pilastri dottrinali che resistettero alla duplice rivoluzione politica e religiosa, rifiutando le derive sinistrorsa nel Carlismo di Hugo Carlos e modernista nella Chiesa del Vaticano II (mentre altri, come lo stesso Vallet, propendevano per una “interpretazione alla luce della Tradizione” dei testi conciliari).

Altri elementi furono quelli del gruppo della rivista – di simpatie integriste – *Cristiandad*, tra cui Francisco Canals Vidal; e quelli provenienti dal cattolicesimo sociale (senza particolari connotazioni politiche). Notevole anche l’apporto non ispanico (dal siciliano Michele Federico Sciacca all’ungherese Thomas Molnar, dall’italo-statunitense John Rao al friulano Danilo Castellano) e quello degli ecclesiastici, molti dei quali legati alla Fraternità sacerdotale S. Pio X a cominciare dallo stesso Monsignor Lefebvre per giungere, ai nostri giorni, a don José Ramón García Gallardo.

Miguel Ayuso ci racconta le vicende parallele degli incontri dottrinari della “Città Cattolica” e della rivista allo stesso tempo con attenzione e sintesi, non senza accennare a qualche gustoso aneddoto e a rinunciare a qualche divertente punzecchiatura.

Venendo ai nostri giorni, l’avventura umana della “Città Cattolica” sta proseguendo e, a Dio piacendo, per il prossimo 2023 è prevista la 60° riunione degli Amici della Città Cattolica (ogni

anno dedicata a un tema specifico affidato a rinomati studiosi dell'argomento, le cui relazioni sono poi raccolte da «Verbo»), mentre la rivista ha appena superato il numero 600, festeggiando questo traguardo con un numero (601-602) che raccoglie contributi di grandi collaboratori scomparsi (da Wilkinson a Galvão de Sousa) mai apparsi sulle pagine di «Verbo». E – va ricordato – tutti i numeri della rivista (che costituiscono una vera miniera di informazione) sono consultabili sul [sito della Fondazione Speiro](#). [*Inigo Santander*]

EDUARDO ANDRADES RIVAS, *El ocaso del Reino. Origen del mito fundacional de la República de Chile*, Dykinson, Madrid 2021, p. 432

La *vulgata* ci racconta che all'inizio del XIX secolo le “colonie” spagnole dell'America del Sud si liberarono dal “giogo” di Madrid, sostituendo all'antiquato regime monarchico un “moderno” regime repubblicano. La Spagna non aveva conosciuto né la Riforma protestante né l'Illuminismo e i padri delle varie patrie ispano americane – dal celeberrimo venezuelano Simón Bolívar all'assai meno noto cileno Bernardo O'Higgins Riquelme –, generalmente accomunati dalla militanza massonica, portarono ai popoli quella luce e quella libertà di cui avevano (c'è da dubitarne?) assoluto bisogno.

Questo “mito fondatore” va peraltro a braccetto con la “leggenda nera” antispagnica, perché permette di attaccare la Spagna cattolica e la mentalità castigliana (nonostante i governatori inviati da Madrid potessero essere anche aragonesi o napoletani...) e quindi è utilizzata per giustificare sia le onnipresenti

istanze anticlericali che le odierne pretese catalaniste. Inoltre è utile per attribuire ai territori iberoamericani la politica di sfruttamento e di segregazione razziale attuata dall'Inghilterra nelle proprie colonie (siano esse americane, africane o asiatiche): una falsificazione storica che riscuote un enorme successo, nonostante l'ampia documentazione sulle “leggi delle Indie” che dimostra l'esatto contrario. Già, ma chi si prende la briga di andare a spulciare le carte conservate a Siviglia nell'Archivio Generale delle Indie?

Eduardo Andrades Rivas, cattedratico di Storia del diritto presso la Universidad del Desarrollo di Concepción (Cile), ha fatto qualcosa di simile, esaminando il materiale archivistico, peraltro ampiamente pubblicato ma non altrettanto studiato, relativo al 1810 e alla formazione della Prima Giunta di Governo che diede inizio al processo di separazione dalla madrepatria.

Il ponderoso saggio che ne risulta, estremamente analitico, permette di ristabilire la verità: non di anelito alla libertà si trattava, bensì di creare un regime centralizzato nelle mani della *élite* (bianca) borghese di Santiago, che mettesse fine al governo spagnolo, tradizionalmente decentralizzatore e *cabildista*, cioè basato sui *cabildos* o *ayuntamientos* (municipi) locali, quindi rispettoso dell'indipendenza regionale e delle usanze native.

La *vulgata* ufficiale diffusa dagli storici liberali – che usarono l'impostazione filo-repubblicana e filo-indipendentista del naturalista francese Claudio Gay, incaricato dalla Repubblica di redigere la prima storia ufficiale, però inserendovi notizie (debitamente espunte dal contesto) tratte dall'opera, molto seria, del

francescano spagnolo fra' Melchor Martínez de Urquiza, fedele alla Corona – viene demolita punto per punto da Eduardo Andrades Rivas, che dimostra come la millantata lotta degli Americani contro la “oppressione” spagnola sia dovuta invece al rifiuto della mentalità (e della legislazione) ispanica, fortemente anticentralista.

Si trattò, come per gli altri movimenti indipendentisti sudamericani (e per il Risorgimento italiano) di guerra ideologica e non di lotta popolare, che ha fatto nascere la credenza che i Regni ultramarini fossero considerati semplici *colonie*, per giustificare un distacco dalla Corona che non giovò certamente alla stragrande maggioranza della popolazione (soprattutto a quella india), ma solo alle oligarchie creole (cioè di bianchi nati in America) locali.

Il problema posto dal presente saggio è quello che riguarda in generale il cosiddetto (con notazione negativa) *revisionismo*: nonostante la notevole presenza di documenti originali e di studi critici, nessuno (o ben pochi) consulta i primi e nessuno (o quasi) prende in considerazione i secondi. Si perpetua così la *vulgata*, che in talune occasioni viene addirittura imposta non solo dall'autoreferenziale “comunità scientifica”, ma anche a livello legislativo, come se la Storia potesse essere decisa non dalla ricerca seria, bensì dalla volontà dei gruppi dominanti (si pensi soltanto alla *Legge per la memoria storica* – adesso *memoria democratica* – in Spagna e alle aggiunte alla *Legge Mancino* in Italia).

E la *vulgata* viene accolta – spesso in buona fede – dai libri di testo scolastici che, in quanto generalisti (non si può pretendere che i loro estensori siano specialisti di tutte le epoche e di tutte le

regioni geografiche!), tendono ad affidarsi alla versione ripetuta dalla maggior parte degli storici.

Infine, il cinema contribuisce a ribadire tali falsità: si pensi al recente *Libertador* (2013), vera e propria agiografia di Simón Bolívar... [*Trigo Santander*]

DANILO CASTELLANO, *El derecho entre orden natural y utopía*, Marcial Pons, Madrid 2022, p. 198

Il diritto è uno di quei termini che nel corso degli anni (anzi, dei secoli) hanno ricevuto tante e tanto contraddittorie definizioni che non è mai chiaro di che cosa si stia parlando. Per questo Danilo Castellano – uno dei massimi filosofi del nostro tempo, tra l'altro colui che ha elaborato il concetto di *libertà negativa*, cioè fine a se stessa – premette alcuni esempi di tali contrastanti tentativi definitivi per rimandare a un esaustivo testo di Juan Vallet de Goytisolo e affrontare la questione dal punto di vista della più sana filosofia perenne. *Idem* dicasi per i concetti di *ordine*, *utopia* e *natura*, che possono portare a definizioni addirittura opposte tra loro.

Il presente volume affronta i principali problemi derivanti dall'esperienza giuridica e dalla effettività legale, analizzando temi centrali del nostro tempo che sono stati oggetto di decisioni da parte dei Tribunali costituzionali ed hanno prodotto innovazioni legislative in vari ordinamenti, soprattutto come conseguenza del riconoscimento del diritto soggettivo alla autodeterminazione assoluta della volontà del Soggetto. Da questo punto di vista, le pagine di questo volume sono unite da un minimo comune denominatore e da una critica ai più recenti “diritti”, che

sembrano (e sono) pretese della volontà soggettiva, anziché riconoscimento di giuste rivendicazioni e, innanzitutto, determinazioni di ciò che è sempre conforme alla giustizia secondo natura. Il volume, pur raccogliendo testi già preparati per otto convegni internazionali, risulta essere perfettamente omogeneo, nonostante alcune inevitabili ripetizioni (che peraltro, come recita il motto latino, non possono che giovare).

Particolare attenzione viene posta intorno al problema della libertà (anzi, *delle* libertà, giacobinamente intese al plurale), tra i quali sono sorti gli innumerevoli “diritti” (dell’uomo, degli animali, della natura, etc.) che nulla hanno a che fare con il diritto naturale, ma sono semplicemente il frutto del capriccio del momento. Del resto è stato sostenuto che «oggi, evocare il diritto naturale sarebbe lanciare un grido di guerra civile. La verità e la giustizia dividerebbero; il relativismo, al contrario, permettendo a ciascuno di fare ciò che vuole, non creerebbe problemi di convenienza» (p. 90). Il problema che una tale assurdità non proviene da qualche esagitato esponente del progressismo più sfrenato, bensì da un «insigne giurista» (*ibid.*), Gustavo Zagrebelsky, già presidente del Tribunale costituzionale italiano, quindi una personalità che dovrebbe (in teoria) difendere il diritto come tutela della “verità e la giustizia” che, invece, rigetta in quanto *divisive*... Si tratta di un paradosso: come difendere una tale (presunta) verità negando l’esistenza stessa della verità? Si tratta, peraltro, di un errore in cui è caduto anche Kant (cfr. p. 91).

Esclusa – dal punto di vista naturale – la “libertà negativa”, ci si può chiedere se tra i vari “diritti” esista anche quello

della “autodeterminazione” del soggetto: l’uomo può perseguire un qualsiasi fine senza dover rispondere ad alcuno (e nemmeno a Dio)? Può stabilire egli stesso quali siano le proprie norme di comportamento? La libertà “responsabile” è certo connaturale all’uomo: nessuno ha il diritto di imporgli la schiavitù, il matrimonio, una donazione... Invece non gli è connaturale la libertà “negativa” (di derivazione gnostico-protestante, cfr. p. 153) di esercitare qualsiasi scelta, senz’altro criterio che quello di esercitare la propria libertà: «la prima è semplice esercizio del libero arbitrio; la seconda è libertà arbitraria» (*ibid.*). È palese dove può portare la “autodeterminazione”: alla giustificazione dell’omicidio (mascherato sotto il nome di “diritto” all’aborto, all’infanticidio o all’eutanasia): Castellano conclude – l’utilizzo dei termini è fondamentale per ristabilire la verità nella lotta contro la propaganda progressista – che esso non possa essere definito *diritto*, bensì solamente *pretesa*, ridimensionandone così la portata, strappandogli il mistificatore “manto giuridico” e rivelandone la sostanziale anti-giuridicità. Discorso simile può essere fatto per i tanto strombazzati “diritti umani”.

Ma come viene applicato concretamente il vero diritto, quello naturale? Purtroppo esso è pressoché assente dalle costituzioni e dichiarazioni contemporanee: le attuali leggi, che costituiscono il diritto positivo vigente, si ispirano a un diritto che tale non è, essendo solo una pretesa. Il diritto attuale è diventato «uno strumento di anarchia e la legge uno strumento di lotta e di conflitto per l’affermazione della “libertà negativa” del soggetto» (p. 194),

soprattutto nella cosiddetta “civiltà occidentale”.

Molto interessante anche il capitolo dedicato ai rapporti tra ordine naturale ed economia (p. 129-150), in cui l'autore sottolinea come l'economia moderna, di tipo capitalista, non produca più beni necessari, bensì solo oggetti finalizzati alla vendita (e quindi al guadagno), caratterizzati da una vita breve (dai telefonini alle automobili, dai computer agli elettrodomestici), destinati, se si guastano, ad essere sostituiti e non riparati, con una produzione finalizzata a soddisfare non necessità reali, bensì capricci artificialmente indotti. Anche in questo campo il ritorno all'ordine naturale, alla filosofia perenne, agli insegnamenti dei grandi del passato come Aristotele e San Tommaso (che essendo veramente grandi, non passano, nonostante lo scorrere dei secoli) servirebbe a ristabilire equilibrio nell'attuale nihilismo. [Iñigo Santander]

ANGELO PARATICO, *Mussolini in Giappone*, Ginko, Verona 2021, p. 128 € 14

E se Mussolini fosse scampato al proprio assassinio? Umberto Eco, nel suo *Numero zero* aveva lanciato la sfida: è impossibile pensare che un tale statista non avesse un sosia a sostituirlo nelle visite in giro per i paesini d'Italia, mentre il Duce era occupato in ben altri compiti amministrativi. Ed è impossibile pensare che tale sosia non sia stato utilizzato nelle drammatiche giornate dell'aprile 1945.

Qualche anno fa, la sfida era stata raccolta da Gianandrea de Antonellis (*Gli Italiani sono morti!*, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia 2018

), che aveva immaginato una fuga (o meglio, un rifugio) in Sudamerica.

Dalla parte opposta del mondo lo invidia invece Angelo Paratico, scrittore, editore e giornalista, ha passato 40 anni della sua vita a Hong Kong. Paratico, profondo conoscitore dell'estremo Oriente, al Duce aveva già dedicato il romanzo *Ben* (Mursia, Milano 2010), immaginando un Mussolini estremamente umano e perfettamente incastonabile nelle vicende storiche (purtroppo con un finale eccessivo: egli si rivela un agente – anzi, il “miglior agente” – di Churchill...).

In questo breve romanzo (o racconto lungo) un Mussolini fortemente antihitleriano viene sostituito dal proprio sosia a Milano, imbarcato su un sottomarino a Trieste e portato in Giappone, dove l'Imperatore si avvale dei suoi consigli per raggiungere una pace onorevole. Mussolini ha modo di conoscere la spiritualità orientale e di cercare l'illuminazione, che riuscirà a raggiungere, anche se in modo inatteso (per il personaggio – il lettore può invece facilmente immaginare il finale della narrazione).

Anche in quest'opera Mussolini appare come un abile statista, come una mente capace quasi di prevedere gli avvenimenti politici futuri (non è un caso che Lenin avesse rimproverato i socialisti italiani di essersi fatti sfuggire il loro «uomo migliore»), per cui diventa ancora più difficile comprendere il motivo della sciagurata alleanza con Hitler, che (come nel romanzo *Ben* e nei discussi diari ritrovati da Dell'Utri, afferma di disprezzare e detestare) e delle disastrose scelte belliche (boicottaggio massonico dell'esercito a parte).

Mussolini in Giappone rimane comunque una lettura piacevole e che (finale amaro

a parte) spinge il lettore a pensare a quanto poco affidabili siano i giudizi che i testi scolastici danno del Duce, non per il supposto viaggio in Estremo Oriente, bensì per le reali conquiste realizzate nel ventennio, di fronte alle quali appare come un male decisamente sopportabile la presunta mancanza di libertà. Peraltro – ricordiamolo a chi vorrebbe a questo punto accusarci di apologia del Fascismo – Mussolini non costrinse tutti gli Italiani a rimanere per mesi e mesi rinserrati in casa con conseguenti innumerevoli disagi, tensioni, fallimenti e altri disastri economici (obbligo vaccinale e relative vessazioni a parte). Bisognerebbe pensare a ciò che ha fatto lo sciagurato governo Draghi (e chi lo ha appoggiato) prima di continuare a gettare fango sul più grande statista italiano del XX secolo. [Luigi Vinciguerra]

ADEL BESHARA, SARKIS ABU ZEID, ANTOINE FRANCIS, *Nel nome di Dio. Hilarion Capucci. L'arcivescovo cattolico che armò Arafat*, Ginko, Verona 2019, p. 276, € 18

Dalla quarta di copertina: «Nel 1974, Israele arrestò e condannò a 12 anni di carcere l'arcivescovo di Gerusalemme, Hilarion Capucci (Aleppo, 1925 - Roma, 2017) perché aveva contrabbandato armi per i guerriglieri palestinesi in Cisgiordania, fra cui due razzi Katjuša che avrebbero dovuto far saltare in aria Henry Kissinger, nel maggio 1974 quanto stava alloggiato al King David Hotel. Ma non riuscirono a farli partire. Scontò 3 anni di carcere duro e poi, grazie all'intercessione di Papa Paolo VI, presso al presidente israeliano Ephraim Katzir, fu rilasciato.

Poco dopo la scarcerazione e il trasferimento a Roma, Capucci venne raggiunto dai giornalisti Sarkis Abu Zeid e Antoine Francis, i quali gli chiesero di collaborare alla stesura di una sua biografia, che avrebbe mostrato le sue imprese e il suo coraggio. Capucci accettò e, in una serie di interviste registrate a Roma nel 1979, raccontò in un modo estremamente franco le proprie esperienze. L'unica condizione che pose fu che gli intervistatori gli consentissero di visionare il manoscritto prima della pubblicazione, cosa che fecero.

Verso la fine del 1979, una casa editrice francese accettò di pubblicare il libro con il titolo *L'Archevêque Révolutionnaire*. Poco prima della pubblicazione, tuttavia, Capucci cambiò idea e chiese ai due giornalisti di sospendere l'uscita, adducendo non meglio precisate ragioni che esulavano dalla sua volontà. Il Vaticano, venuto a conoscenza del libro, per timore di guastare le delicate relazioni con Israele aveva esercitato pressioni sull'arcivescovo, affinché abbandonasse il progetto.

L'arcivescovo accettò la richiesta del Vaticano e, a sua volta, i due giornalisti rispettarono la volontà di Capucci.

Il manoscritto rimase custodito “in una vecchia scatola di legno” per trentotto anni, dalla quale è stato tolto pochi mesi fa e pubblicato in lingua inglese e italiana».

AURELIO PORFIRI, *Non nova, sed noviter. I quattro pilastri della tradizione*, Chora-books, Hong Kong 2022, p. 48, € 8,31 [ebook: € 4,99]

Cosa è la Tradizione? Lorenzo Maria Pacini, nella sua prefazione, ricordando

la sua etimologia (dal verbo latino *tradere* e cioè “tramandare”, “trasmettere”) afferma che «possiamo intenderla come ciò che viene trasmesso di generazione in generazione, in una continuità ideale che non si interrompe nonostante l’incedere della Storia; di più, però, la Tradizione è anche una dimensione metafisica, perché è il canale di comunicazione che lega Dio all’umanità attraverso i secoli» (p. 1).

Attualmente viviamo in un tempo in cui uno stile di vita e di pensiero anti tradizionale predomina, ed è per questo che chi si dice tradizionalista dovrebbero operare per difendere attivamente l’essenza della Tradizione e il suo rispetto. Per farlo è necessario riflettere su quelli che sono i fondamenti della tradizione, quelli che questo libro definisce i “quattro pilastri della tradizione”.

Quali sono tali pilastri? Porfiri li individua in: *Autorità, Obbedienza, Antichità e Continuità*.

Autorità. «Ogni tradizione procede da una autorità che la convalida, altrimenti essa si poggerebbe sul vuoto. Ecco perché nel cattolicesimo distinguiamo fra tradizione divina, apostolica ed ecclesiastica [...] L’idea di tradizione, come sappiamo, ha implicito il concetto che qualcosa è passato a qualcun altro. Se non ci fosse una idea di autorità alla fonte del passaggio, si renderebbe la tradizione in un certo senso senza fondamenta. L’*autoritas* secondo il diritto romano era quel potere che garantiva l’efficacia di certe leggi o norme. Allo stesso modo la tradizione che non avesse autorità mancherebbe anche di forza» (p. 11).

Riconoscere il concetto di autorità (ben diverso da quello di autoritarismo) è quindi fondamentale per ritrovare se

stessi e riconoscere l’ordine naturale.

Obbedienza. Dall’autorità segue necessariamente l’obbedienza. Nel caso del cattolicesimo significa che «anche la Chiesa deve obbedienza alla tradizione e non è autorizzata a manipolarla o negarla, ma può solo interpretarla in continuità con la stessa. Se si dicesse che un segno di continuità con la tradizione del celibato ecclesiastico sarebbe quella di permettere ai preti di sposarsi, non sarebbe una interpretazione ma un sovvertimento» (p. 19).

Antichità. Al termine di un denso capitolo dedicato al concetto di tradizione all’interno del Concilio di Trento (e poi del Vaticano II), Porfiri dimostra come l’antichità sia «un arricchimento, non un impedimento» (p. 38).

Continuità. Si tratta di un altro punto fondamentale, spiegato con un eccellente esempio: «Noi siamo tenuti in vita perché respiriamo. Se non respiriamo per una manciata di secondi già possono cominciare seri problemi» (p. 39). Ecco perché è grave l’interruzione della continuità (e perché è importante evitare il rischio di conservare le ceneri, anziché proteggere il fuoco) e perché non bisogna confondere il tradizionalismo con la nostalgia. La vera tradizione, infatti, vuole consegnare alle generazioni future *il meglio* del passato, ponendo le basi di un continuo miglioramento, impossibile invece se si vuole fare una rivoluzionaria *tabula rasa*.

«La tradizione non è certamente un impedimento al progresso, anzi ne è la premessa indispensabile» (p. 44) è l’eccellente conclusione dell’autore,

Aurelio Porfiri (Roma, 1968), musicologo e musicista (è stato anche organista presso la basilica di San Pietro a Roma, attualmente è incaricato presso

San Benedetto in Piscinula), direttore della rivista di liturgia, musica sacra e cultura cattolica «Altare Dei», nel 2013 ha fondato la casa editrice Chorabooks, specializzata in temi religiosi e sulla storia della Chiesa attuale (che conta già circa 100 titoli all'attivo).

Tra i suoi altri titoli vanno ricordati *La Messa cattolica. Passi per ripristinare la centralità di Dio nella liturgia* (2022), scritto assieme a Mons. Athanasius Schneider; *Decadenza. Le parole d'ordine della Chiesa postconciliare* (2020), con contributi di Aldo Maria Valli e Marcello Veneziani; *La cruna dell'ago. Dialoghi su etica, economia e Cristianesimo* (2020) a più mani (tra cui quella di Stefano Fontana); *Un canto nuovo. La musica sacra nel sesto capitolo della Sacrosanctum Concilium* (2021) e *Cantate inni con arte e con suono melodioso. Riflessioni sulla tradizione romana e sul coro della Cappella Sistina* (2020), tutti apparsi con Chorabooks. [Attilio Conte]

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», XI, n. 22 (novembre 2021), p. 214

Nell'ultimo numero di «Fuego y Raya» si incontra – dopo tre articoli dedicati rispettivamente alla guerra rivoluzionaria in Argentina dal 1955 al 1980 (Gonzalo Segovia); al poeta, saggista e politico portoghese Antonio Sardinha (1887-1925), referente dell'Integralismo lusitano (dell'uomo parla Miguel Ayuso, del movimento politico Ricardo Dip) – dedica un secondo dossier (il primo era apparso sul numero precedente) a Leonardo Castellani (1899-1981). Del sacerdote e scrittore argentino si occupano Pedro Luis Barcia, che indaga i rapporti tra Castellano e Jorge Luis Borges; Juan Manuel de Prada, da

sempre suo ammiratore che ne indaga il giudizio sulla Spagna; e il direttore della rivista Juan Fernando Segovia, che analizza una delle opere più note di Castellano, *El nuevo gobierno de Sancho* (1942), intesa non come opera di semplice satira politica, bensì come «specchio dei Principi» ed esempio del retto governante, che segue il senso comune e non l'ideologia dominante.

L'opera, che ha riscosso un notevole successo nel mondo ibero-americano, sarebbe di difficile traduzione in italiano, non solo per le difficoltà linguistiche date dai numerosi “argentinismi”, bensì anche per il riferimento a molti personaggi della politica e della cultura poco (o per nulla) noti o difficilmente riconoscibili (perdendosi così la carica mordace contenuta nella loro presentazione). Sancio si presenta così come un serio governante cattolico, tanto serio da essere cacciato dalla cricca di coloro che avrebbero voluto sfruttare la sua semplicità e proprio da questa vengono schiacciati.

Chiude il fascicolo la consueta rassegna di recensioni bibliografiche. [I. S.]

Notizie storico-genealogiche della Famiglia Celentani, a cura di Marco Crisconio, Poligrafica Fusco, Salerno 2022, p. 300, s.i.p.

Il volume, curato dallo storico e genealogista Marco Crisconio, figlio di una Celentano, è essenzialmente basato sulla trascrizione di un manoscritto settecentesco intitolato *Memorie della Famiglia Celentano del Presidente della Regia Camera della Sommaria D. Giovanni Celentano e sua Discendenza* (p. 11-176). La famiglia, già nobilmente costituita in epoca angioina, quando viveva *more nobilium* a

Positano, dove era titolare di vari giuspatronati (cfr. p. 7-8), probabilmente discendente da un ramo ancora più antico, quello dei Patrizi di Giovinazzo, che ebbe incarichi sotto gli Svevi (Giovanni fu Consigliere di Federico II, Marcello giudice della Gran Corte della Vicaria e Pietro armò a proprie spese una compagnia di cento balestrieri e comandò mille uomini nella battaglia di Benevento del 26 febbraio 1266).

Anche sotto gli Angioini la famiglia ricoprì importanti incarichi: tra gli altri, Pandolfo fu creato Signore di Ruvo, mentre Giovanni nel 1386 divenne Presidente della Regia Camera della Sommaria.

Oltre ai cenni biografici, vengono elencati i principali possedimenti dei discendenti di Giovanni, a partire (in linea retta) da Natale (†1611): Michele, Orazio, Natale, Giuseppe, Orazio, Marco, Nicola, Giovanni, Orazio; assieme ad altri collaterali della famiglia, molti dei quali sacerdoti o religiosi, tra cui il teologo Marco (1696-1764), canonico cardinale della Cattedrale di Napoli.

Seguono le *Addenda* (p. 177-300), appendice documentaria con alberi genealogici e una ricca sezione iconografica che a una decina di ritratti di membri della illustre famiglia affianca documenti attestanti il loro valore militare, religioso e civile. [G. de A.]

Libri ricevuti

GAETANO ARCIERI, *Storia del diritto nel Regno di Napoli*, D'Amico, Nocera Suoeriore (Salerno), p. 200, € 16

PAUL BARNARD, *Prediche nel deserto. Il meglio di Paul Barnard (2008-2013)*, Ginko, Verona 2020, p. 384, € 19

Barroco e Hispanidad. Perfiles juridicos-políticos, a cura di Miguel Ayuso, Dykinson, Madrid 2022

GIUSEPPE CAMPANILE, INNOCENZO FUIDORO (VINCENZO D'ONOFRIO), *Diario della sollevazione di Napoli. 1647-1648. Da Masaniello alla "Reale Repubblica" napoletana*, a cura di Gianandrea de Antonellis, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2022, p. 304, € 20

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Filosofia del diritto pubblico. Contributi giusnaturalisti*, a cura di G. Turco, Jovene, Napoli 2022, p. 168, € 18

GIAMBATTISTA VALENTINI (detto il CANTALICIO), *Gonsalvia. Le guerre in Italia del Gran Capitano*, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2022, p. 168, € 14

RAFFAELE MUSCARITOLO, *Casalduni e le sue chiese*, Iuorio, Benevento 2022, p. 106, € 18

LUCIANO PRANZETTI, *Dante. Stile e retorica nella Divina Commedia*, e.i.p., Roma 2021, p. 28, s.i.p.

–, *Dante. La Divina Commedia e il pensiero classico latino*, e.i.p., Roma 2021, p. 76, s.i.p.

DANILO QUINTO, *Da servo di Pannella a figlio libero di Dio. Una storia d'amore*, Controvento, Recanati (Macerata) 2022, p. 276, € 18