

ISSN 2421-4736

# Veritatis diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e umanistiche*

2019

Anno V  
Numero 10

(ottobre 2019)

# Veritatis

ISSN

*Direttore*

*Capo Redattore*

*Comitato di Redazione*

*Comitato Scientifico*

*Direzione ed  
amministrazione*

*Editore*

*Progetto grafico*

*Indirizzo Web*

«Veritatis Diaconia» is  
a Peer Reviewed Journal

Numero 10, anno V

# Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino  
[info@StoriaLibera.it](mailto:info@StoriaLibera.it)

Beniamino Di Martino  
Concetta Di Bella  
Mauro Bontempi

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

Gaetano Currà - *Istituto Teologico Calabro di Catanzaro*

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

Emilio Salatino - *Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende, Cosenza*

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

Club di Autori Indipendenti  
Corso Garibaldi, 95  
82100 Benevento

Attilio Conte

[www.samnium.org/veritatis-diaconia](http://www.samnium.org/veritatis-diaconia)

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco. La documentazione resta agli atti.

Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico. Agli autori è richiesto adeguarsi alla metodologia della rivista e di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

**Autunno 2019**

## Indice

Editoriale.....	5
GIOVANNI FORMICOLA	
<i>Modern State &amp; Taxation: An Enemy of Traditional Society</i> .....	9
JOEL R. GALLAGHER	
<i>Secondo il gesuita Antonio Spadaro «Bertrand Russell è il Papa!»</i> .....	17
MAURO BONTEMPI	
<i>Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (II parte)</i> .....	21
MAURIZIO BRUNETTI	
<i>Stella splendens in monte</i> .....	35
BENIAMINO DI MARTINO (curatore)	
<i>Un manifesto inglese per una nuova destra. La ricerca del cambiamento e del rinnovamento. Come riempire il gap ideologico del centrodestra</i> .....	39
RECENSIONI.....	59
F. ELÍAS DE TEJADA, R. GAMBRA CIUDAD, F. PUY MUÑOZ, <i>Il Carlismo</i> (Riccardo Pasqualin)	
GUSTAVE THIBON, <i>Il tempo perduto, l'eternità ritrovata</i> (Gianandrea de Antonellis)	
SERAFINO M. LANZETTA, <i>Semper Virgo. La verginità di Maria come forma</i> (Stefano M. Manelli)	
JOSÉ MIGUEL GAMBRA, <i>La sociedad tradicional y sus enemigos</i> (Gianandrea de Antonellis)	
SEGNALAZIONI .....	71
JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, <i>Poder, Estado y Constitución. Hacia un derecho político realista</i> (Luigi Vinciguerra)	
JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, <i>Legitimidad, Hispanidad y Tradición</i> (L. V.)	
DANILO CASTELLANO, <i>La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias</i> (Gianandrea de Antonellis)	
<i>Martin Lutero cinquecento anni dopo</i> (G. de A.)	
<i>L'antitesi perfetta della rivoluzione. Gli scritti sul Carlismo della «Civiltà Cattolica»</i> (Riccardo Pasqualin)	



## Editoriale

Vita interiore e santità di vita. Eremo e silenzio. Per generare contemplativi sulle strade del mondo. È l'urgenza ecclesiologica del momento, certamente. Perché, sosteneva con buon fiuto, Karl Rahner, «Il cristiano del futuro sarà un mistico o non sarà». Un po' ardua la pretesa, ma, se non altro, senza mistica avremo ben poco da dire e da dare. Ci mancherà l'autenticità!

Nel 1997 il card. Ratzinger, poi Benedetto XVI, fu intervistato da Peter Seeewald, e su questo argomento rispose: «Quel che è vero di questa affermazione è che il cristianesimo è condannato al soffocamento, se non riscopriamo che cosa significa l'esperienza interiore, in cui la fede si cala nella profondità della vita di ciascuno e in essa ci guida e ci illumina. La pura azione e la pura costruzione intellettuale non bastano. La riflessione sulla semplicità, sull'interiorità e sulle forme di conoscenza extrarazionale e sovrarazionale è molto importante» (*Un nuovo rapporto sulla fede. In un colloquio con Peter Seeewald*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 301).

La Chiesa, perché luogo di fede e carità, deve essere faro di speranza. Mistero eloquente del seme che ha bisogno dell'oscurità della terra, di lavorare nell'invisibilità per rendere visibile il dono. «La cultura oggi dominante – affermava il card. Ratzinger –, sostenuta dai media, è una cultura dell'assenza di trascendenza, in cui il cristianesimo non è conosciuto come la forza capace di imprimere un segno decisivo. [...] Ma sono sicuro che la Chiesa, anche in futuro, non mancherà di forza creatrice. Se si pensa alla tardo antichità: qui forse non ci si è ancora resi conto di che cosa è stato san Benedetto. Anche lui era un tagliato fuori, che proveniva dalla nobiltà romana e fece qualcosa di strano. Tuttavia, in seguito, questa stranezza si è dimostrata come "l'arca di sopravvivenza dell'Occidente". E in questo senso, credo, ci sono oggi dei cristiani "tagliati fuori", che si pongono fuori da questo strano consenso dell'esistenza moderna, che tentano nuove forme di vita; essi, indubbiamente, non richiamano particolare attenzione a livello dell'opinione pubblica, ma fanno qualcosa che davvero indica il futuro» (*ivi*, pp. 145-146).

Risuona oggi, con vibrante attualità la domanda del salmista: «Quando sono scosse le fondamenta, il giusto che cosa può fare?» (Sal 11, 3). Possiamo riproporre così lo stesso interrogativo: quando vediamo minato il principio e il fon-

damento, l'elemento costitutivo della nostra morale, delle nostre leggi, della nostra democrazia, del nostro ordine sociale e religioso. Quando comincia a mancare persino il buon senso! Quando finanche le "ragioni eterne", non solo vengono presuntuosamente respinte ma pure banalizzate, il giusto che cosa può fare?

Ma anche qui, con molta onestà, ci sarebbe da chiederci: chi è il giusto o chi è giusto? Se vogliamo rispondere come "coloro che non possono non dirsi cristiani", possiamo usare le parole stesse di Gesù: è giusto «chi cerca anzitutto il Regno di Dio e la sua giustizia» (Mt 5, 10).

Ma perché voler restare giusti davanti a tanta ingiustizia? Perché restare miti agnelli mentre imperversa la logica dei lupi? Può il giusto rassegnarsi a vedere crollare tutta la città? Certamente no! Egli ha il compito e l'intima segreta vocazione di conservare, custodire, proteggere il "progetto", la natura delle fondamenta, la parola creativa che costruisce la vera città dell'uomo, che è stata inquinata, babelizzata, corrotta.

L'eremo, la cittadella, il monastero sono l'immagine delle "roccaforti" spirituali e culturali che hanno preservato il senso della memoria e l'idea di un progresso a misura d'uomo. Per usare un'altra immagine che piace a mons. Gianfranco Ravasi, questi luoghi diventano come una grande diga della contemplazione, ricarica di energia spirituale per una vita piena. «È necessario far risalire il livello dell'acqua nel bacino delle coscienze. E quest'acqua fecondatrice e dissestante è solo la meditazione, la riflessione, la preghiera, il silenzio, la pace dello spirito. Anche l'anima – più del corpo – ha bisogno di una dieta: come diceva Amos, "verrà fame nel paese, non di pane, né di sete d'acqua, ma d'ascoltare la parola del Signore" (8, 11)» (*Mattutino*, Piemme, Casale Monferrato 2005, p. 250).

Anche oggi deve prevalere la presa di coscienza e un conseguente atteggiamento di dissenso, cioè di rottura decisiva tra giustizia e iniquità, dissidio tra "mondo" e Vangelo, un "mondo" per il quale lo stesso Gesù "non prega" (Gv 17, 9), e verso il quale solo una coraggiosa posizione, di chi è saldo nelle proprie certezze, per volontà e per grazia, può costituire una profetica garanzia di recupero, di riscatto.

Mi è tornato in mente, in questi giorni, un epigramma latino scritto tra la fine del '400 e gli inizi del '500, quando Roma viveva un periodo di crisi, di corruzione: «*Sancte qui vivere cupitis discedite Roma, cum omnia liceant non licet esse bonum*». Cioè: lasciate Roma, voi che volete vivere santamente, perché dove tutto è lecito, non è lecito essere buoni. Ed ho pensato anche ad una provocazione scritta, in altri contesti, qualche decennio fa, dal filosofo B. H. Levy: «Non c'è nessun altro posto per la lucidità, nessun altro metodo per un pensiero di resistenza, nessun altro ricorso, talora, per un antifascismo conseguente se non

stabilirsi in un eremo e mettersi nella posizione di avere ragione contro l'intera città».

Tutto ciò ci fa ricordare tanti uomini del “mondo”, e tanti del “Vangelo”, epoche e luoghi, insieme alla perenne attualità della domanda iniziale. C'è un mondo dove gli imbroglioni, i falsi e gli ingiusti possono continuare ad avere cittadinanza, dentro una specie di ordine precostituito, con “equilibri” consolidati e prassi “giustificate”, che è più comodo non mettere mai in discussione. E ci sono, nello stesso mondo, uomini che sanno affrontare il costo della Verità e della Giustizia, che scelgono di “uscire fuori”, di “fare un taglio”, di lasciare il palazzo delle burocrazie o il tempio dei mercanti, e sulle pagine chiare del loro silenzio e della loro solitudine, firmare una storia con il sangue del loro sacrificio, piuttosto che stampare dei nomi con i caratteri velenosi e inquinanti del conformismo e della viltà.

Non si tratta chiaramente di una *fuga mundi*, ma di vero *amor mundi*, vissuto vocationalmente secondo forme di radicalismo cristiano. Una provocazione alle parole chiassose del mondo, un richiamo al silenzio eloquente dell'Eterno, un riportare la creatura nel giardino della creazione. Non è fuggire il mondo, ma, piuttosto, spesso, dare rifugio a quel mondo che deve sopravvivere; sembra, a volte, risuonare con grande attualità quanto l'angelo dice a Giuseppe, mentre Erode cerca il bambino per ucciderlo: «alzati, prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto...» (Mt 2, 13).

Papa Benedetto XVI, con i suoi gesti profetici, compreso l'ultimo del suo pontificato, invocando, da sempre, con i suoi studi, il suo magistero, la sua preghiera “un'ora pentecostale nella Chiesa”, ha sostenuto che, fondamentalmente, la Chiesa oggi non ha bisogno di nuovi riformatori, ma di nuovi santi. Nel citato colloquio dice: «I veri riformatori della Chiesa, grazie ai quali essa è diventata più semplice e ha contemporaneamente aperto nuove vie di accesso alla fede, sono sempre stati i santi. Pensi a san Benedetto che alla fine dell'antichità crea una forma di vita, grazie alla quale il cristianesimo poi riesce a raggiungere e trasformare i nuovi popoli. O se Lei pensa a san Francesco o a san Domenico – lì, in una Chiesa feudale e rigida, si assiste al sorgere di un movimento evangelico, che vive la povertà del vangelo, la sua semplicità, la sua gioia, e suscita poi un vero movimento di massa. Oppure ricordiamoci del secolo XVI. Il concilio di Trento fu importante, ma poté aver successo come riforma cattolica, solo perché ci furono santi come Teresa d'Ávila, Giovanni della Croce, Ignazio di Loyola, Carlo Borromeo e molti altri, che di fatto furono solo profondamente colpiti dalla fede, la vissero con originalità, alla loro maniera, e seppero incarnarla in forme, grazie alle quali furono possibili anche le riforme allora necessarie per la santità della Chiesa. Perciò direi che le riforme non derivano certo da assemblee e sinodi, che pure hanno la loro ragione e talvolta la loro ne-

cessità, bensì da personalità convincenti che possiamo chiamare santi» (*ivi*, pp. 304-305). Sì, i giusti, che hanno scelto di lavorare pazientemente e silenziosamente nelle fondamenta, piuttosto che nei piani alti, dove le scosse si avvertono pure, ma lo smarrimento diventa prassi, il pensiero fatalista, e, spesso, si resta bloccati in ascensore!

*Il Direttore*



GIOVANNI FORMICOLA\*

## Modern State & Taxation: An Enemy of Traditional Society\*\*

A good point to start is to explain the meaning of the several words in the talk title.

*Taxation* is simply the act of levying taxes by a public authority.

The words *Traditional society* could evoke a sense of oldness, something outdated with an annoying smell of mould. I'll try to make it easy, even if there exists a huge literature on that topic, and my attempt to explain the concept in few words could appear reckless and pretentious. Yet, every truth is simple, in spite of any articulate thinking it deserves. Thus, I refer to that literature for further follow-up, and start by saying that man is a social being by nature. This is proved intuitively looking at two different experiences. 1. No one is born alone: everybody places themselves third, since needs at least two other people to come to existence. 2. At the very moment of their birth, each one of us is totally inept, and needs someone who takes care of them. Therefore, everybody comes to life in a basic society, called family, that expands itself in more complex and subsequent forms, up to an *organized political community*. Society, then, comes before the State. Society is where all human relations and activities take place: from the economically beneficial to the most apparently useless, like acts of worship or expressions of art. Let me point out that precisely the “useless” ones measure society's vitality and subjectivity.

Now, concerning *tradition*, to understand its meaning, it's enough to have a look at its etymology in order to understand its meaning: the word comes from the latin *tradere*, which means *to bequeath*, *to hand over*. *Tradition* refers to the act of handing over, and to what concretely is handed over: an action — almost

---

\* Avvocato penalista napoletano, noto opinionista impegnato nell'ambito della formazione storico-politica.

\*\* Intervento al Liberty Camp, Massa Lubrense (Napoli), sabato 11.10.2014. Nel precedente numero è stata pubblicata la versione in italiano. Il testo è stato tradotto e letto in inglese dal prof. Maurizio Brunetti.

always spontaneous — and some contents. Nothing motionless, then, nothing mouldy, but something very dynamic and essential to everybody: without this transmission and its contents we would know nothing, we would be nothing. In such sense every society is intrinsically traditional. Continuity is indispensable, hence it's a good thing.

Also, Tradition has two different dimensions. There is a “Tradition” with capital T, which consists in God's words to man, that became manifest in Jesus Christ: the Divine Revelation. There is a “tradition” with lowercase T, made by the thousands of human traditions, all respectable but temporary and contingent. Judging them consists in comparing them with Tradition. Now the contents of Western tradition, apart from the legitimate plurality of their forms, have been Christian for centuries. And since what is true is also profitable, societies that came up, in spite of their faults, have been less bad than others. If you want a proof of this claim: our western world continues to be a receiver of immigration. No one would migrate toward a kind of hell.

In any case, a traditional society needs means of transmission for its fundamental goods and truths: a religion, a Church, family and private property.

Now, what is a *Modern State*? Every society needs a structure to stand on. Such structure must serve man and the community where he lives. There is a certain ambiguity in the word *State* when used alone. It denotes the political expression of society, i.e. the sovereignty that maintains and organizes society, but it requires some specs, and the adjective *modern* is what we need. In a book on the origins of the Modern State [*Geschichte der Staatsgewalt*], the German Historian Wolfgang Reinhard defines it as a «super institution» which «in its essence is a state of power» and, as such, a «warfare state» which is self-referential. Hence «It has an end in itself». The Modern State does not serve anymore man and society, let alone God.

We can distinguish the modern State from a *Pre-modern State* since:

It takes upon itself the right of changing rules and laws as it likes. In a pre-modern state there were rules and laws mostly coming from tradition or religion that a king or an emperor could only acknowledge.

In fact «in a pre-modern context, the government was limited by a superior authority [*say the God's laws as converted in terms of natural law*]. The Government was also limited by some citizens' privileges and immunities»: personal liberties, family liberties, town's liberties, corporation's liberties, religious liberties, property liberties.

With the Modern State, the limited and medieval demesial State is replaced by a «fiscal state». Reinhard says that «the Foundations of the Modern State were layed by soldiers [*remember the “warfare state”*] and by tax collectors».

In other words, the State is *modern* since when, replaced tradition religion by other fake *civil religions*, and here nationalism played an important role in its enlargement and reinforcement, note that nationalism usually honours the unknown soldier in place of the Christian martyr. «The Modern State confers legitimacy upon itself. It overcomes all limitations given by God, nature, or merely by an idea of justice». «All those things don't play any role, since now the Government Power autonomously decides what is right, and what are its privileges». Modern State conceives itself in absolute and unreserved terms: *superiorem non recognoscens* (i.e. Modern State does not acknowledge any power superior to it). Modern State assumes a total redeeming and salvific function. In such perspective, it becomes providence, welfare, a physician, an educator, an entrepreneur not tolerating any competitor. It is vocated to totality. Reinhard says: «the mature interventionist and social State is a soft variation of the notorious total State [...]. Here total mobilization of society for the benefit of the State goes at the same pace of the unlimited extension of State powers and duties. As a result, all aspects of life become politicized, and we see the State planning a tendentially total dominion on souls. [...]. We have to give up the artificial distinction between a State which is good, and a State which is evil when, for instance is nazist or communist. Nazi and Communist States were, as “total States”, only extreme forms of State».

So, the Modern State strives for “totality”. He cannot tolerate whatever other power. That's why Modern State immediately started to hardly fight against society, intermediate bodies, its liberties and religion. As Reinhard says: «Total state does not leave any room for other bonds, not even family bonds. Totalitarian ideology, as a kind of political religion, does not tolerate even religion as competitor [...]. We see the appearance of a totally individualized man, maybe through terror if necessary. The goal was the New Man, i.e. to transform the human nature itself».

Having abandoned, as it seems but temporarily perhaps, strong-arm and forceful tactics, Modern State remains interventionist and social, even though in a softer way. Yet Modern State remains interventionist and social, maybe in a softer way. Not renouncing to aim for total control, it simply delegates to the single person some functions. We don't necessarily see State-planned abortion, or eugenics, or family state-planned parenthood. The State leaves them to self-determination. In any case, when you really think about it, the institution that delegates the exercise of a power is the real power holder. A Modern State through its permissive and immoral laws, has strengthen its claim of being the lord not only of life and death, but also of the very human nature: think of all decrees that abolish the natural and objective sexual identity, abolish the sacred words “mother and father”, “husband and wife”, and redefine the marriage,

which is a pre-state institution, altering procreative and filiation processes. The Modern State, however, hangs on several kinds of powers: while granting in-existent liberties and rights, denies the real and benefic ones. For example, it carries on denying economic liberty and property, which are garrisons for the other liberties, and main blocks for society.

In its effort to get an integral dominion on society, taxation is a privileged and unfair freedom-killing instrument. Taxation materially and spiritually pauperizes society. Hence it seems right to resist.

In 1994 Milton Friedman gave an interview to the «Corriere della Sera», a very important Italian newspaper. Milton Friedman was awarded the Nobel Prize. In any case, Nobel Prize sometimes awards awkward people, like the Italian actor Dario Fo. Milton Friedman, instead, is really authoritative, both from human and scientific point of view. This is what he said to the «Corriere della Sera»: «Italy is free much more than you expect thanks to black market and tax evasion. Black Market, Naples and tax evasion saved your country, just by snatching assets from the control of state bureaucracy. That's why I'm more confident on Italy, in spite of any dark statistics. Your black market is a model of efficiency. Your government, instead, is a model of inefficiency. In certain situations every tax evader is a patriot. Some taxes are immoral. Be frank and not moralistic: killing or stealing is not morally equivalent to evading taxes»<sup>1</sup>.

Let us see three points involved in what he said.

Could state-duties of fiscal nature be, in principle, unlimited?

Should we give absolute obedience to all kinds of fiscal laws?

Are we sure the Common Good is preserved and promoted only by paying all taxes till the last cent?

1. It seems consolidated doctrine, not to say common praxis, that the only factual limit to taxation by governments is its political sustainability. Italian Constitutional Jurisprudence says that «economists and politicians all agree in saying that they should not care if imposing a certain tax is fair or not. As latest advances of their studies, Jurists are proud to define a tax, as a pure emergence of the State financial sovereignty. And economists, politicians and jurists end up arguing that the righteous tax does not exist»<sup>2</sup>. From another source:

<sup>1</sup> *Intervista di Milton Friedman a Gianni Riotta*, in «Corriere della Sera», 30.5.1994, p. 17.

<sup>2</sup> Luigi Vittorio BERLIRI, *La giusta imposta. Appunti per un sistema giuridico della pubblica contribuzione. Lineamenti di riforma organica della finanza ordinaria*, con Prefazione di Luigi Einaudi (1874-1961), Giuffrè, Milano 1975, p. 2, cit. in Ferdinando Francesco LEOTTA, *Tasse: XI comandamento? Spunti per una riflessione sui rapporti tra fisco e morale*, in Pierluigi ZOCCATELLI - Ignazio CANTONI (a cura di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, Cantagalli, Siena 2008, p. 136.

«after evaluating the economic and social situation, Fiscal Lawmakers are free to allocate as they like public burdens»<sup>3</sup>.

This is what Barry Morris Goldwater denounced about his own country. Barry Goldwater was the republican candidate to US presidency in 1964. He signed *The Conscience of a Conservative*, a book that which probably indicate the birth of the modern Conservative movement and the rise of the so-called Right Nation<sup>4</sup> in US. Next citation is from that book: «we have been led to look upon taxation as merely a problem of public financing: How much money does the government need? We have been led to discount, and often to forget altogether, the bearing of taxation on the problem of individual freedom. We have been persuaded that the government has an unlimited claim on the wealth of the people, and that the only pertinent question is what portion of its claim the government should exercise. The American taxpayer, I think, has lost confidence in his claim to his money. He has been handicapped in resisting high taxes by the feeling that he is, in the nature of things, obliged to accommodate whatever need for his wealth government chooses to assert».

Thus, by doctrine, by jurisprudence, and by the daily behaviour of governments, we could (erroneously) deduce that state-fiscal power has not to square with justice. But it should. St Augustin once said «what, absent justice, would be the difference between States and robber bands?»<sup>5</sup>. Therefore, if you don't want to equate the Government with a sort of criminal association, you can't separate fiscal policies from justice. In other words, fiscal policies, taxation can also be unjust. When it pretends to be unlimited is unfair, just because of that. «The State right to Tax revenues is not unlimited»<sup>6</sup>.

2. The 20<sup>th</sup> century totalitarian State demanded ideological obedience above all, as we can see looking at the still-Communist Countries today. Post-modern State, instead, confines itself — so to speak — in demanding tax obedience. The difference, apart from the less brutal coercion is not so great from the totalitarian point of view.

First of all. It seems not to meet any opposition as a matter of principle. As we said, the State fiscal power is regarded as absolute, i. e., without any commitment with justice. It is quite rare, today, to find anyone claiming that the obedience of the good citizen to Government tolerates exceptions. It follows

<sup>3</sup> Franco GALLO, *Le ragioni del fisco. Etica e giustizia nella tassazione*, il Mulino, Bologna 2007, p. 90, cit. in LEOTTA, *Tasse: XI comandamento?*, cit., p. 143-144.

<sup>4</sup> Cfr. John MICKLETHWAIT - Adrian WOOLDRIDGE, *The Right Nation. La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché è di destra*, Mondadori, Milano 2005.

<sup>5</sup> St. AUGUSTIN [354-430], *De Civitate Dei contra paganos*, IV, 4.

<sup>6</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, voce *Politica fiscale*, in *Dizionario dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005, p. 619.

that any opponent (in any way) to fiscal policies is easily put in a status of psychological minority: he is treated like a bandit. It's like wearing an up-to-date scarlet letter, a yellow cross as a badge: the tax evader easily becomes a people's enemy, like the *kulak* in the early Soviet Era. Consequences are in general less bloody. But in Greece, for instance, there is a law that punishes with up to one year imprisonment any man not paying off his debts to Government. Debts, not Frauds!

The difference between the classical totalitarian State and the Post-Modern State is not great also because tax pressure influences and limit individual freedom. An Italian economist, belonging to the classical liberal school frames it in the following way: «withdrawing gains correspondent to n working hours, is like depriving a man of n hours, is like forcing someone to work n hours as a slave for someone else». When this number n becomes so large and touch the 50% of your whole time, we might face a new kind of despotism, and a not even masked one<sup>7</sup>. Such despotism requires its own coercive means, and invents Intrusive Systems for assessing incomes, the Government starts to scrutinise your bank accounts, even the number of times you open your bank safe-deposit box, force you to justify bank withdrawals, it limits cash circulation, it tries to compute your richness looking at the goods you purchase, and adopts thousands measures that poisons your daily life, even in absence of spiked army boots.

Among its distinctive tracts, Western Countries always recognized the right to conscientious objection, to civil disobedience, the right to resist unjust laws.

It doesn't sound reasonable that the only never justifiable resistance concerns taxes and fiscal burdens. Sometimes tax evasion is the only chance you have to concretely reduce the harm, especially in case of dire need, when you try to defend legitimate goods of yours.

Yes, Friedman seems to be right on this point as well. Surely, the commitment against fiscal injustice, as any fight for a more just and fair society, should make use of any cultural and political legal means. And many times, any concrete effort toward Common Good needs a continuous pre-political activity, like this one we are doing today. It is nevertheless true that you cannot wait till it's too late, i.e. when the fiscal obedience, demanded against any logic or justice, entails the exhaustion of the tax-payer and of national economy.

3. It is also clear that the real economy of a Nation will be seriously compromised, if not plundered, by unjust and persecutory fiscal policies. When public accounts are put in order depredating the private ones, taking money

---

<sup>7</sup> Cfr. Sergio RICOSSA, *Fisco e libertà: un dispotismo mascherato*, in «il Giornale», 1.12.2006.

from individuals, families, private companies, it is very likely that social desertification will drain the sources of the public treasury.

If you forget man and his nature, replacing them with mathematical models, graphs, and abstract ideas, stopping to observe reality, avoiding to take into account the experience acquired, your political and economic plans are going to be a guaranteed failure. I have studied political economy on a textbook containing not more than four graphs, all clear to people like me uncomfortable with mathematics. That textbook, however, explained economy in its essential pillars and axiological constants. Great economists always focus not on cumbersome representations of things. They focus on man, his nature, his motivations, his character and spirit. Such economists are able to see the indissoluble link between man, his choices and the political and economic effects on society: social order, in fact, descends from order in souls.

So many resources have been drained from society that this exhausted society does not produce, neither spend nor put aside what it was able to in the past. Meanwhile stockpiled resources gathered from Governments, instead of fertilizing real economy, only increased public expenses and public debts.

We should infer that Milton Friedman was not just provoking, and it is false that a tax evader (or better “tax resistant”) is a people’s enemy, or an enemy of Common Good. We have reached a first conclusion. Let’s turn our attention to the irreducible hostility between Modern State and Traditional Society.

Today, the ambition to totality of the modern State lost its previous ideological weight. The New Man utopia, and Man’s total redemption from social evils reduced its horizons (but only since you have to cash up with reality). Modern State pleases itself in granting bad liberties to individuals, giving laboratories and death the fulfilment of a demanded perfection called *fitness*. Meanwhile, Modern State goes on dominating economic life to perform an egalitarian redistribution of goods through taxation. It’s the nanny State: everyone will have what he needs from the cradle to the grave. You see that when the State pretends to take care, to educate, to maintain everyone from the cradle to the grave, He will also claim to decide who can stay in that cradle, or the best moment to enter the grave, for instance delegating the choice to individualist egoism.

That’s why Modern State is structurally enemy of traditional society and his basic pillars: God, family, liberty of education, propriety and all rights connected to property and guaranteed by property. Modern State is also an enemy of morality and beauty.

About this topic, let me refer to *The Law and the Profits*, a still valiant work by Charles Northcote Parkinson. My Italian copy presents the book as «a proof of the immense foolishness of our century productive elites». The author in

fact shows how the Welfare State generates corruption. At the top, corruption comes from granting huge amounts of money at Government's and bureaucrats' disposal. At the bottom, corruption comes from pampering society with a false wellness: leading society to believe that you can have free food and everything at your disposal without any effort. And the Modern State instigates social envy by fighting wealth and merit. Modern State urges you to spend instead of saving (since taxes would curtail your savings...). Parkinsons says: «tax incidence creates an attitude toward the ephemeral». Welfare State generates passiveness Parkinson says: «why should we increase business volumes, if new trades mean new concerns, but not higher incomes?». Welfare State destroys family: «how can the family works if we oppress it with burdensome taxes during life, and partial confiscation after death? How can a generation offer to the next one a base to start?». «Why should we strive to create what none can inherit?».

About beauty, Parkinson says that «after destroying property, the world would become colourless, pointless, dull. Isn't it true that the beauty of the landscape reflects the old pride of property?».

And finally, if traditional society founded itself on that continuity guaranteed by religion, family, savings, efforts, and a sense of responsibility, by widespread and shared morality, thugs and punks represent the last word on “Wellness State”, on the Utopia based on taxation. «You will prefer to throw your money out of the window, in order to avoid tax collector's attention».



JOEL R. GALLAGHER

## Secondo il gesuita Antonio Spadaro «Bertrand Russell è il Papa!»\*

Naturalmente padre Antonio Spadaro S.J. non ha pronunciato la frase che compare nel titolo, ma avrebbe potuto benissimo farlo. Nel gennaio scorso, padre Spadaro, stretto confidente di Papa Francesco e da taluni considerato “portavoce” del Papa, ha pubblicato il *tweet* che segue: «La Teologia non è Matematica.  $2+2$  in #Teologia può far 5 perché ha a che fare con Dio e la storia...». Se ciò fosse vero, nessuno potrebbe negare che Bertrand Russell sia stato Papa.

Secondo quanto si racconta, nel corso di una lezione Bertrand Russell sostenne che, accettata per vera una qualunque affermazione falsa, sarebbe stato in grado di dimostrare che era vera qualunque altra affermazione falsa, perché da un enunciato contraddittorio si può dedurre *qualsiasi* altro enunciato. Subito uno studente lo interruppe dicendo: « $2+2=5$ . Ora dimostri di essere il Papa». Russell restò in silenzio a riflettere per qualche istante, poi replicò: «Se  $2+2=5$  allora  $4=5$ . Sottragga 3 ad entrambi i numeri e otterrà  $1=2$ . Io e il Papa siamo 2 persone, ma se  $2=1$ , allora io e il Papa siamo la stessa persona». Naturalmente Russell non era il Papa, ma la sua conclusione era una logica conseguenza di una premessa che si può dimostrare essere falsa, nonché una violazione prestabilita della ragione. Anche di quest’aneddoto esistono varie versioni, nessuna delle quali, a quanto pare, può essere confermata. Ma che importa, visto che  $2+2$  può fare 5?

Un aspetto interessante riguardante il *tweet* di padre Spadaro è che la sua implicazione non si basa su una falsa premessa, come quella di Russell. Padre Spadaro ha scritto: «la Teologia non è Matematica», che è un’affermazione vera. Immediatamente dopo, tuttavia, utilizza un esempio non pertinente e completamente falso utilizzando la matematica stessa per dimostrare la sostanza della sua tesi. Se la teologia NON è matematica, allora padre Spadaro non può logi-

---

\* Traduzione in italiano a cura di Maurizio Brunetti e Fabio Petito dell’articolo *Antonio Spadaro, S.J.: “Bertrand Russell is the Pope!”* pubblicato sul portale «CrisisMagazine.com» il 19.4.2017.

camente corroborare la sua affermazione ricorrendo a un enunciato di tipo matematico «nella #Teologia» (pur violando, questo, i principi della matematica al fine di provare il suo asserto). A valle delle molte critiche ricevute in risposta al suo *tweet*, padre Spadaro se n'è uscito con un'altra affermazione illogica e inesplicabile offrendo la prova matematica che  $4=5$  per dimostrare veridicità della sua tesi. Così facendo, ha commesso almeno due errori fondamentali. Il primo: l'eventuale dimostrazione che, in matematica, 4 possa essere uguale a 5, non rafforza la sua affermazione originaria, cioè che 4 (cioè  $2+2$ ) possa fare 5 «in Teologia». Lungo questa via, si arriva eventualmente alla conclusione che la ragione, e non la fede, possa contraddire la ragione. Il secondo errore è di carattere strettamente matematico. Infatti la sua dimostrazione matematica è inaccurata (in breve: è vero che la radice quadrata di 4 è sia  $-2$  che  $2$ , ma ciò non vuol dire che  $-2$  sia uguale a  $2^1$ ).

In realtà nel suo primo *tweet*, padre Spadaro offre, sebbene involontariamente, uno spunto valido. Immagino che siano molti i docenti che, dopo aver provato a illustrare il mistero della Trinità, abbiano sperimentato la prevedibile reazione dello studente scettico e importuno di turno: «se il Padre è uno, il Figlio è uno e lo Spirito Santo è uno e ognuno di loro è Dio e c'è un unico Dio, allora  $1+1+1$  è uguale sia a 1 che a 3, e ciò non ha senso, viola la ragione». Naturalmente ciò non ha alcun senso *matematicamente*. Ma il “problema” non è di natura matematica. Come ha scritto padre Spadaro, la teologia non è matematica! Lo studente è partito da una falsa premessa. Fede e ragione sono compatibili, dice la Chiesa, ma non sono la stessa cosa. In ogni caso non possono contraddirsi l'un l'altra. La fede non può mai essere contraria alla ragione. Non solo: la ragione stessa gioca un ruolo assolutamente necessario in teologia. Nel corso della storia della Chiesa, ciò è stato spiegato in molte occasioni e, in tempi recenti, segnatamente nell'enciclica *Fides et Ratio* di san Giovanni Paolo II (1998) e nel famoso discorso di Regensburg di Benedetto XVI (2006). Magari erano queste idee il punto d'approdo cui padre Spadaro intendeva giungere in qualche modo, sebbene, all'apparenza, l'*intentio* sembrasse piuttosto quella di esprimere il suo disgusto per una Chiesa “rigida” e la sua preferenza per una risposta “pastorale” e adeguata alle situazioni difficili e concrete della vita.

Se davvero un problema matematico viene evocato come metafora della ragione, allora persino in teologia, contrariamente al *tweet* di padre Spadaro,  $2+2$  deve sempre fare 4. Ma, come già detto, il *tweet* di padre Spadaro non è del tutto erroneo perché certamente la teologia non è sempre matematica e non esclusi-

---

<sup>1</sup> In realtà, la radice quadrata algebrica di 4, a differenza di quella aritmetica, non è, a rigore, uno qualunque dei numeri che, una volta elevati al quadrato, danno 4, ma l'insieme contenente tali numeri. Dunque, anche la singola affermazione « $2$  che  $-2$  sono entrambe radici quadrate di  $4$ » è falsa [N.d.T.].

vamente esercizio di ragione. Per esempio, nessuna affermazione matematica può rappresentare in modo appropriato la fede, la questione della Trinità o il dualismo delle nature di Cristo. Riferendoci all'ultimo esempio, se X è la natura umana di Cristo, e Y è la natura divina di Cristo, allora X non è Y, ma Cristo è completamente sia X che Y. Ciò sembra contraddire la ragione. Ma noi possiamo stirare il *tweet* di padre Spadaro ancora un altro po' e mettere alla prova il nostro intelletto portando la matematica «in #Teologia» sull'ala della fede. Consentiteci di aggiungere che la fede può essere rappresentata dall'equazione  $2+X=Y$ , dove il problema consiste nell'individuare i valori da assegnare alle incognite. Questa è un'equazione matematica indeterminata in quanto i valori di X e di Y non sono noti. Tuttavia il problema è anche infinitamente risolubile in quanto esiste un numero infinito di valori da assegnare a X e ad Y in modo che soddisfino l'equazione. L'equazione, perciò, è sia indeterminata, sia infinitamente risolubile senza che ciò violi la ragione. Sebbene X e Y rimangano in qualche modo un "mistero", quella relazione è comunque vera! In teologia possiamo crescere infinitamente nella conoscenza di Dio eppure non raggiungere mai una conoscenza esaustiva di Dio. Dio è un mistero sia in un certo senso decifrabile che indecifrabile!

Il *tweet* di padre Spadaro potrebbe anche essere inserito all'interno del più ampio contesto delle discussioni su *Amoris laetitia*. Il suo tweet è emblematico della crescente confusione in merito ad *Amoris laetitia* e alle reazioni alla sua promulgazione. Tale stato confusionale ha proprio a che fare con i problemi inerenti all'asserto che  $2+2$  possa fare 5. Ci sono quelli che, all'interno della Chiesa, credono che *Amoris laetitia* non consenta ai divorziati risposati l'accesso alla comunione e, allo stesso tempo, c'è chi enfaticamente asserisce che *Amoris laetitia* consente ai divorziati risposati l'accesso alla comunione<sup>2</sup>.

Per chiunque non accetti che  $2+2$  possa fare 5, si tratta di due posizioni assolutamente contraddittorie che non possono essere entrambe vere.

Chi invece accetta che  $2+2$  possa fare 5, può ugualmente ritenere che quelle due interpretazioni assolutamente contraddittorie possano essere entrambe vere allo stesso tempo. Ciò, naturalmente, è impossibile per chi fa propri i precetti della ragione; ecco perché attendiamo fiduciosamente che Papa Francesco faccia a un certo punto chiarezza sul punto. Ugualmente inquietante è, in *Amoris laetitia*, la tesi secondo cui possa in qualche caso ricevere la comunione anche chi vive in uno stato oggettivo di peccato (se ciò è quello che l'esortazione effettivamente insegna) mentre, allo stesso tempo, la Chiesa ha proclamato che

---

<sup>2</sup>) L'autore qui si riferisce, in entrambi i casi, ai divorziati risposati che non intendono impegnarsi a una completa continenza, condizione necessaria per l'accesso alla Comunione eucaristica (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1650).

solo chi è in stato di grazia può ricevere la comunione. Possono essere vere entrambe le cose? Se  $2+2$  fa 5, allora perché no?

Tutto ciò rende ragionevole la domanda: in quale misura padre Spadaro è stato coinvolto nella stesura di *Amoris laetitia*? È proprio lui l'estensore materiale di alcuni suoi paragrafi? Il documento, o almeno la ricezione del documento, soffre per difficoltà analoghe a quelle inerenti all'assunto di padre Spadaro secondo cui  $2+2$  può fare 5. È ormai risaputo che l'arcivescovo Victor Fernandez sia stato il *ghostwriter* di *Amoris laetitia* e che alcuni paragrafi del controverso capitolo 8 siano citazioni letterali non esplicitate di lavori di Fernandez. Qualcuno potrebbe lecitamente chiedersi se tali paragrafi possano o meno essere accettati come insegnamenti autorevoli del Papa visto che si tratta di frasi scritte anni fa dal *ghostwriter* e ora inserite in *Amoris laetitia*. Sicché, ci siamo impelagati nel tedioso e persistente interrogativo su ciò che all'interno dei documenti pontifici costituisce dottrina legittima e autorevole e se specifici paragrafi siano o meno parte del Magistero autentico visto che sono stati scritti da qualcuno che non è il Papa, pur avendo quest'ultimo firmato il documento. Se dovessimo accettare l'autorevolezza dell'intero documento, non importa chi in realtà abbia scritto ciascun paragrafo; allora non solo potremmo dire che Bertrand Russell è il Papa, ma anche che Victor Fernandez è il Papa: se  $2+2$  può fare 5, allora padre Spadaro è il Papa, voi siete il Papa e, in fondo, lo sono anch'io. Provatemi che sto sbagliando!

MAURO BONTEMPI\*

## Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (II parte)\*\*

I modelli di *welfare*: evoluzione storica e analisi comparata

*La Grande Crisi del 2008*

La storiografia, a cominciare da Tucide, indagando le origini dei grandi eventi umani, ha teorizzato e riscontrato la presenza di due ordini di cause scatenanti: le cause accidentali e le cause prime. Metodo semplice ma assai efficace per distinguere, ad esempio nei fenomeni sociali “degenerativi”, i sintomi dalla patologia. Ripercorriamo rapidamente l’origine della Grande Crisi del 2008, non già per proporre un’attenta riflessione storica sugli eventi ma per interpretarne le ragioni profonde nelle quali s’innesta la riforma dello Stato Sociale.

La crisi economica del 2008 si è guadagnata il titolo di “grande” non certo per le iperboli mediatiche. A giudicare da un primo bilancio lo stravolgimento attuale non è inferiore a quello del Ventinove. Cause scatenanti si ritrovano negli eventi finanziari dell’ultimo triennio con i primi salvataggi “in mare aperto”. Si comincia nell’estate 2007 con la Bearne Sterns che, dopo aver candidamente ammesso il crollo del suo *hedge fund* su crediti *subprime*, evita il collasso grazie alla fusione con la Morgan, garantita dalla Federal Reserve. Divampa la crisi dei mutui *subprime* americani. Ad agosto tocca alla Countrywide, salvata, o meglio acquisita a prezzo di saldo (quasi cinque volte meno del suo valore), da Bank of America. Nulla, a confronto del salvataggio della Northern Rock ad opera della Banca d’Inghilterra, «la più grande operazione di rifinanziamento degli ultimi 30 anni»<sup>1</sup>, presaga della nazionalizzazione (temporanea) dell’istituto nel

---

\* Ricercatore “Istituto di Studi Politici s. Pio V” (Roma), Adjunt Fellow “Centro Tocqueville-Acton” (Roma - Milano).

\*\* Il saggio viene presentato in 4 parti a partire dal precedente numero di «Veritatis diaconia».

<sup>1</sup> Felice Roberto PIZZUTI (a cura di), *Rapporto sullo Stato Sociale 2010*, Academia Universa Press, Milano 2009, p. 6. Testo di riferimento per la ricostruzione storica della crisi che qui riassumiamo per cenni.

febbraio 2008. Per non sfigurare di fronte all'omologa inglese, la Federal Reserve, sostenuta dal Tesoro americano, realizzò al termine del 2008 «i più spettacolari interventi di salvataggio ... dagli anni Trenta»<sup>2</sup> a favore di alcuni grandi nomi della finanza USA sull'orlo della bancarotta (Fannie Mae, Freddie Mac, AIG), a cui è seguita la “disinfestazione” del mercato dai titoli tossici con un impegno finanziario di 700 miliardi di dollari. Lo sforzo evitò probabilmente conseguenze peggiori ma nulla ha potuto di fronte all'affondamento di Lehman Brothers e di circa un centinaio di banche nel corso dei primi nove mesi del 2009.

Le cause accidentali della crisi sembrano essere una politica di bassi tassi d'interesse della FED, l'eccessiva finanziarizzazione dell'economia, l'esplosione della bolla immobiliare. Le ragioni originarie si ritrovano, come in una cartina di tornasole, nella crisi dello Stato Sociale che ha attraversato l'Europa negli anni Settanta e nella risposta degli anni Ottanta alla stagflazione. Allora il ritorno ai principi del monetarismo e della deflazione stabilizzarono prezzi e salari, normalizzando il sistema su livelli di equilibrio macroeconomico più bassi rispetto al passato. La Grande Moderazione, nella versione americana, attivò processi sino allora sconosciuti legati fortemente ad una diffusa incertezza nelle dinamiche interne: nel mondo del lavoro cominciava a crescere il differenziale di trattamento salariale tra manager e lavoratori a bassa qualifica ed il *totem* del lavoro stabile si sgretolava sotto i colpi della flessibilità. In particolare si assistette alla finanziarizzazione dell'economia, modificatrice sia della composizione della domanda interna sia dello stesso modello industriale basato su un solido capitale industriale e su una struttura centralizzata e verticistica. In sua vece nacque un nuovo sistema, cosiddetto “a rete”, le cui maglie sono tuttora rappresentate dai diversi centri di produzione, autonomi, ma connessi grazie alle moderne tecnologie. Le grandi imprese dislocano le fasi della produzione nei quattro continenti, preferendo le regioni ove il costo del lavoro è più basso. I grandi impianti diventano siti di archeologia industriale e l'offerta di lavoro nelle capitali della Seconda Rivoluzione Industriale si riduce, secondo un processo che erodendo il peso ed il ruolo della classe media, genera una riduzione netta del benessere della collettività e, ancor peggio, compromette il drenaggio delle risorse necessarie per le politiche attive. Fa parte della natura stessa del capitale finanziario la vocazione ad investire nei medesimi canali da esso prodotti. “Denaro creatore di denaro”: semplificando, pare essere questo il motto che per un terzo di secolo aleggiava (e forse ancora aleggia) come il venticello della calunnia “nelle teste e nei cervelli” della classe dirigente.

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

All'origine fu la Enron. A pochi mesi dall'attentato delle Torri Gemelli, un altro evento, non altrettanto tragico ma sicuramente di grande impatto simbolico, scosse lo *star system* della finanza mondiale. Una delle società più brillanti del NYSE chiedeva il ricorso all'amministrazione controllata. Evento eccezionale per un colosso da 101 miliardi di fatturato, con un giro d'affari a fine 2000 di 47,3 miliardi e «con una rete di oleodotti e gasdotti per 49000 chilometri e una rete di fibre ottiche di 25mila chilometri»<sup>3</sup>. Un impero messo in scacco dai funzionari della SEC (per intenderci, la CONSOB americana) che misero in luce irregolarità nei bilanci. Alla «fine della fiera», ci hanno rimesso i tanti operatori che avevano investito parte della loro pensione in azienda! Oltre ad aver ridotto la percezione del rischio, il denaro a buon mercato e l'innovazione finanziaria<sup>4</sup> hanno trasferito di peso i suoi effetti sui risparmiatori e consumatori.

L'esperienza è quella cosa che ti permette di capire l'errore mentre lo stai commettendo. La provocazione di Karl Kraus trova evidente applicazione nella Grande Crisi, nel momento in cui, al suo primo manifestarsi, ci si rese conto che essa rispondeva ad una serie di scelte di un passato vicino assieme a strategie già emerse alla fine del secolo scorso. L'ex governatore della Federal Reserve, Paul Volker, ha colto in poche battute il senso dell'evento critico: «per dirla in parole semplici, il luminoso nuovo sistema finanziario con tutti i suoi geniali partecipanti, con tutte le sue lucrose ricompense, non ha superato il test del mercato (...). Le crisi finanziarie emergono di regola dopo un processo di auto-consolidamento dell'esuberanza del mercato, processo contrassegnato da troppi crediti e troppi prestiti, che a loro volta si trasforma, per reazione, in squilibri latenti (...). Nessun gioco di prestigio finanziario riesce a sostenere troppo a lungo ciò che è insostenibile. Si verifica piuttosto un punto di rottura (...). Sono venuti a galla gli eccessi dei mutui *subprime*, e l'economia è costretta ad apportare delle correzioni; correzioni dolorose ma necessarie (...). È ampiamente riconosciuta la necessità di una riforma che imponga nuove regole»<sup>5</sup>. Questioni aperte, alle quali si tenterà di suggerire uno sbocco a conclusione di questo saggio.

#### *Welfare: definizione ed evoluzione storica*

Ogni definizione di *Welfare State* non può prescindere da due concetti fondamentali: il rischio ed il bisogno, legati da un rapporto di causalità per cui la scaturigine del bisogno dipende dal verificarsi di una eventualità che riduce, pregiudica o impedisce un maggior grado di benessere dei cittadini, titolari non

<sup>3</sup> Enron, *identikit di un colosso dai piedi d'argilla*, in «Il Sole 24 Ore», 3 dicembre 2001.

<sup>4</sup> Flavio FELICE, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 1-2.

<sup>5</sup> Paul Volker nell'aprile 2008, citato in MORRIS, *Idee per un'economia responsabile*, cit., p. 213-234.

solo di diritti civili e politici ma anche di diritti sociali, cioè «diritti-speranze grazie ai quali si è destinatari di risorse economiche per correggere le condizioni di vita»<sup>6</sup>. Concretamente il *Welfare State* può essere definito come «uno Stato nel quale il potere è organizzato e intenzionalmente impegnato nel tentativo di dirigere (o correggere) il ruolo delle forze sociali e di mercato in almeno tre direzioni: reddito minimo di base, riduzione delle insicurezze sociali (malattia, disoccupazione, vecchiaia), realizzazione del miglior standard di prestazioni disponibili»<sup>7</sup>. Senza scendere nel dettaglio delle singole realtà nazionali, storicamente si può parlare di *welfare* allorquando l'autorità statale comincia ad avocare a sé attività svolte, fino allora, dalla famiglia, dalla Chiesa, dalla comunità. Ciò avvenne in Europa tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento con i primi sistemi di assicurazione sociale obbligatoria di tipo contributivo<sup>8</sup>. Gli incerti anni Trenta<sup>9</sup> segnarono un secondo punto di svolta nell'evoluzione del *Welfare State* con una nuova "ideologia" fortemente marcata dall'interventismo statale teso alla realizzazione di due obiettivi: piena occupazione e maggiore giustizia sociale. Si teorizza che nell'ambito di un'economia "a pieno regime" l'intervento governativo sia decisivo tanto nel breve e medio periodo, attraverso la predisposizione di strumenti anticiclici, quanto nel lungo, elaborando una strategia d'espansione ininterrotta dei benefici economici da redistribuire<sup>10</sup>. È la premessa al Piano Beveridge (1942), vale a dire del punto di divaricazione fra il *welfare* bismarckiano di tipo assicurativo corporativo ed un sistema universalistico rivolto a tutta la cittadinanza. Due sono, pertanto, i momenti di svolta nell'evoluzione dello Stato Sociale: il passaggio dalla solidarietà di mestiere alla solidarietà di tutti i lavoratori cui è attribuita diversa protezione in base alle caratteristiche di ogni attività; l'introduzione delle prime forme di *welfare* universalistico, fatto proprio dai Paesi del Nord Europa. La Svezia sarà il primo Stato europeo ad introdurre la "pensione popolare" universale, non contributiva, a somma fissa. Non è certo un caso che il provvedimento risalga al 1946, quasi

<sup>6</sup> Vedi Maurizio FERRERA, *Le politiche sociali*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 12-13.

<sup>7</sup> Briggs citato in Manuela NALDINI, *Le politiche sociali in Europa*, Carocci, Roma 2006, p. 20.

<sup>8</sup> Massimo PACI, *Welfare, solidarietà sociale e coesione della società nazionale*, in «Stato e Mercato», n. 82, 2008, p. 5. Nel 1883 Bismarck introduce in Germania la prima assicurazione sociale obbligatoria contro le malattie, estesa poi agli infortuni, la vecchiaia e l'invalidità. È però l'Inghilterra il primo Paese ad adottare uno schema previdenziale contro la disoccupazione nel 1911 (cfr. NALDINI, *Le politiche sociali in Europa*, cit., p. 25-26).

<sup>9</sup> Vedi l'ottima e profetica analisi di Charles P. KINDLEBERGER, *La grande depressione nel mondo 1929-1939*, Etas Libri, Milano 1982.

<sup>10</sup> Herman Van der WEE - Piet CLEMENT, *1945-1995: l'economia della crescita e transizione*, in Paul BAIROCH e Eric J. HOBBSBAWM, *Storia d'Europa*, vol. V, Einaudi, Torino 1996, p. 223 e ss.



ad inaugurare il cosiddetto Trentennio Glorioso, il periodo aureo dello Stato Sociale che dal 1945 alla metà degli anni Settanta ha costituito la base del “capitalismo del benessere”, secondo la definizione di Esping Andersen<sup>11</sup>: dal 1945 al 1975 la spesa sociale in Europa è cresciuta a ritmi sempre più sostenuti con un incremento complessivo del 10-20% in Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Olanda e Svezia. A fronte di tale generosità, l'Europa ha visto realizzata, in un arco di tempo relativamente breve, la piena maturazione dei diritti sociali inglobando in programmi di protezione sociale la stragrande maggioranza della popolazione<sup>12</sup>. Tutto ciò all'interno di un'economia mista che, corroborata dall'assenza di gravi crisi recessive negli anni Cinquanta, ha rimodulato la teoria keynesiana attorno ai profili della programmazione economica e in generale al controllo degli investimenti, piuttosto che allo stimolo della domanda di breve periodo. Generalmente la globalizzazione<sup>13</sup> è intesa come «integrazione economica basata su una progressiva liberalizzazione del commercio internazionale di beni e servizi, attività finanziarie, capitale e lavoro»<sup>14</sup>. Più correttamente Ferrara parla di “ricalibratura” dei connotati del *Welfare State* “laboriosamente costruito” sin dagli anni Quaranta<sup>15</sup>. Un processo lento che non ha condotto ovunque ai medesimi risultati ma che trova il suo inizio, almeno dal punto di vista storico, con la seconda crisi petrolifera scoppiata negli anni Settanta, dopo un Trentennio glorioso, che lascia letteralmente “a secco” il serbatoio del *welfare*! Metafore a parte, è certamente vero che lo Stato Sociale elaborato dopo la Seconda guerra mondiale richiedesse economie brillanti e in crescita costante. Non bastava il vecchio principio «Smith all'esterno e Keynes all'interno»<sup>16</sup>, cioè a dire integrazione a livello internazionale (e quindi adesione

---

<sup>11</sup> NALDINI, *Le politiche sociali in Europa*, cit., p. 30. L'autrice individua tre regimi di *welfare*: liberale (basato sulla prova dei mezzi e scarsi programmi di trasferimenti), conservatore (segnato da una forte concezione dello stato ed innervato dal pensiero sociale della chiesa), socialdemocratico (chiamato a sostituirsi sia alla famiglia sia al mercato).

<sup>12</sup> FERRARA, *Trent'anni*, cit., p. 342-343.

<sup>13</sup> Secondo Alesina e Giavazzi la prima forma di globalizzazione sarebbe avvenuta tra il Congresso di Vienna e la Prima Guerra Mondiale (cfr. Alberto ALESINA - Francesco GIAVAZZI, *La crisi. Può la politica salvare il mondo?*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 79). A voler cavillare, la globalizzazione dovrebbe essere considerata come la fase evoluta del processo di mondializzazione che Braudel e Wallestein individuano già nel Cinquecento con la nascita delle “economie-mondo” cioè come «un sistema che trascende i limiti dei singoli Paesi» basato sulla distinzione fra un centro e una periferia (se non vogliamo scomodare l'interpretazione della nascita del capitalismo secondo Pirenne che fissa dopo l'anno Mille). Cfr. Domenico CACCAMO, *Lezioni di storia moderna*, Carocci, Roma 2001, p. 36.45.

<sup>14</sup> ALESINA - GIAVAZZI, *La crisi. Può la politica salvare il mondo?*, cit., p. 78.

<sup>15</sup> FERRARA, *Trent'anni...*, cit., p. 341

<sup>16</sup> Ivi, p. 350.

– per quanto *sub condicionibus*<sup>17</sup> – al Mercato Comune), ma autonomia interna nella correzione dei mercati. Le politiche macroeconomiche non possono essere garanti assoluti dell’equilibrio, gli Stati Sociali devono rimodulare le loro politiche e la programmazione economica, naufragata anch’essa al primo impatto con la crisi energetica<sup>18</sup>. Macchina indietro: è questa la prima reazione di molti governi europei.

In generale, *welfare* così generosi non avrebbero potuto sostenere una spesa sociale elevata in tempi di crisi economica e di trasformazione di un modello sociale dominante, prevalentemente industriale di tipo fordista fondato su un modello di vita cosiddetto “standard”. In esso, ad ogni fase della vita è associata uno *status*, un’attività specifica, una situazione che connota interamente ed integralmente la persona: l’uomo passa dalla fase dell’istruzione, a quella dell’occupazione ed infine alla pensione, mentre per la donna esistono solo due *step*, matrimonio e maternità. Si tratta chiaramente di un modello familiare *male breadwinner* (nel quale cioè è l’uomo “a portare i soldi a casa”) che, secondo Michelle Perrott, già dagli anni della ricostruzione e del trentennio glorioso, con la crescente “mobilitazione delle energie” femminili nella società, «sempre più inserita, a ogni livello, nelle reti di comunicazione e di scambio, sempre più protagoniste nell’evoluzione del mercato del lavoro e delle strutture famigliari»<sup>19</sup>, comincia ad essere messo in discussione. Il sistema comincia a cedere anche sotto i colpi della “destandardizzazione”<sup>20</sup>, un processo che tende a scardinare, confutandoli, alcuni postulati fondamentali. Oltre al peso crescente e riconosciuto del ruolo della donna, il valore del “posto fisso” non è più un dogma ma un’eventualità sempre più remota. Alle forme contrattuali tradizionali si sostituisce “l’atipicità” accompagnata spesso da scenari lavorativi poco assicurati caratterizzati da bassi salari, scarsa qualità, oltre che all’inquietante peso della precarietà. Alla fine degli anni Novanta in Austria, Belgio, Francia, Germania, Olanda la coppia *dual erner* (a doppia partecipazione) rappresenta il modello

---

<sup>17</sup> Mauro BONTEMPI, *La politica di Confindustria in materia di integrazione economica europea: dalla Conferenza di Messina ai Trattati di Roma*, tesi di laurea, 2006, cap. II.

<sup>18</sup> Secondo Giorgio Ruffolo il fallimento sostanziale della politica programmatica nell’Europa occidentale, sarebbe imputabili a due ordini di ragioni riconducibili, aggiungiamo noi, la medesima origine della crisi della politica sociale in Italia: da una parte, quella che l’Autore chiama, «l’ambigua neutralità politica della programmazione» cioè l’assenza di un progetto di riforma sociale complessivo; dall’altra la carenza di poteri e strumenti per la messa in opera, la manutenzione e la correzione dell’impianto programmatico. Cfr. Giorgio RUFFOLO, *Pianificazione e programma*, in Marcello CARMAGNANI - Alessandro VERCELLI (a cura di), *Economia e storia*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 586-587.

<sup>19</sup> Michelle PIERROT, *L’emancipazione delle donne in Europa (secoli XIX-XX)*, in AA. VV., *Storia d’Europa*, vol. V, Einaudi, Torino, p. 799

<sup>20</sup> NALDINI, *Le politiche sociali in Europa*, cit., p. 67.

prevalente (con o senza figli). Meno della metà, invece, nei Paesi del Mediterraneo. In Italia il fenomeno è in crescita presso i giovani: dal 41.9% al 46.5% tra il 1992 ed il 2000.

Sul piano del *core business*, gli anni Novanta segnano uno spostamento sempre più deciso verso un'economia dei "servizi" più che dei prodotti finiti. Entra in scena l'economia dell'accesso, ossia un'economia nella quale «l'accesso alla proprietà è più importante del suo possesso»<sup>21</sup>.

Il *Welfare State* del secondo dopoguerra era stato edificato sul principio distributivo («si sa chi riceve e quanto, ma non si sa più chi paga, precisamente»<sup>22</sup>) foraggiato dal *deficit spending*: anziché essere coperta dalle entrate tributarie, la spesa pubblica è legata all'emissione titoli, innescando un meccanismo perverso ai limiti della bancarotta. Per interrompere una spirale pericolosa si pensò, negli anni Ottanta, di perseguire la strada della privatizzazione e della deregolamentazione congiunta a forti (e impopolari) tagli, che avrebbero dovuto alleggerire il sistema. Il *Welfare State* diventa allora un terreno, ancor oggi, più politico di quanto non sia stato in passato, una vera e propria «riserva di caccia di gruppi di interesse speciale e delle svariate coalizioni distributive»<sup>23</sup>. Ci soccorre a questo punto la definizione di Stato Sociale di Flora: «un sistema di potere nuovo rispetto allo Stato liberale il cui tessuto connettivo è rappresentato dagli scambi fra elite distributrici in cerca di legittimità e consenso e clientele sociali interessate ad ottenere diritti-spettanze attraverso la mediazione di burocrazie di servizio»<sup>24</sup>. Gli esecutivi dei Paesi europei a *Welfare State*, usciti rafforzati nella dialettica con i propri parlamenti, mettono in campo, sostanzialmente, due tipologie di strategie. Sul piano del marketing comunicazionale si va dal *credit claim* al *blame avoidance*, dall'offuscamento, alla compensazione, al *divide et impera*. Nella concreta gestione della "cosa pubblica" si tende a riformare secondo la strategia dell'inseguimento adattativo: poche riforme strutturali e molti tagli ai margini, secondo le linee di minor resistenza socio-politica<sup>25</sup>. A fronte di tutto ciò non bisogna dimenticare alcune considerazioni di non meno conto, senza le quali si rischierebbe di derubricare l'ultimo trentennio come una progressiva smobilitazione dello Stato Sociale in Europa. Anzitutto la spesa sociale dell'Europa negli anni Novanta rappresenta ancora il 40-50% del PIL e lo Stato rimane, ancor oggi, il maggior datore di lavoro delle economie nazionali. In seconda battuta è giusto ricordare che i cambiamenti avvenuti in questo trentennio seguono una "traiettoria delle riforme", che in un quadro comparato e dia-

<sup>21</sup> RIFKIN, *Il sogno europeo*, cit., p. 189.

<sup>22</sup> Maurizio FERRERA, *Le politiche sociali*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 31-32.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cit. in FERRERA, *Le politiche sociali*, cit., p. 30-31.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

cronico sono state assai significative<sup>26</sup>. A cominciare dalle pensioni, l'architrave di ogni Stato Sociale. Così, durante gli anni Novanta, molti Paesi hanno ridefinito il proprio sistema pensionistico innalzando l'età pensionabile e prescrivendo criteri più stringenti sia sul versante dell'accesso e nell'indicizzazione delle pensioni sia nel collegamento fra contributi e prestazioni. Parallelamente, si assiste ad una progressiva crescita della previdenza integrativa, orientando il sistema verso un modello *multipillar*, capace di contemperare il tradizionale sistema a ripartizione con quello a capitalizzazione. Irradiandosi alle restanti componenti del *welfare*, tale politica ha portato ad una riduzione progressiva degli sprechi nella sanità pubblica, a nuove forme di protezione sociale rispetto al nuovo modello del mercato del lavoro basato sulla flessibilità<sup>27</sup>.

Storicamente antecedente alla bipartizione per generi, esiste una fondamentale distinzione dei modelli di *welfare* in due grandi famiglie sulla base del diverso approccio nei confronti delle politiche sociali: da una parte il modello assicurativo-corporativo, dall'altro quello universalistico. Il primo, fondato sulla solidarietà di mestiere o di categorie e su un sistema di assicurazioni sociali, a partire dagli anni Settanta vive un momento di trasformazione, risentendo di una tara assai difficile da colmare perché legata alla sua stessa natura originaria di tipo lavoristico. Quando la società del lavoro non ha più lavoro (Arendt) la copertura diventa insufficiente. Si scopre, spesso drammaticamente, la presenza di un variegato mondo composto da disoccupati di lungo termine e lavoratori precari e atipici, giovani in cerca di lavoro e donne sole, "senza tetto", immigrati, anziani non autosufficienti. Un mondo di dimenticati, soprattutto nel Bel Paese. In Italia si destina all'inclusione sociale solo lo 0.2% delle risorse dedicate alle prestazioni sociali. È il valore più basso in Europa, non solo nel gruppo dei Quindici ma includendo i Paesi di recente ingresso. Non è certo di grande consolazione sapere che la spesa sociale italiana (25.7%) è superiore a quella di Grecia, Irlanda, Lussemburgo, Portogallo, Spagna e Finlandia. Rispetto alla media ponderata rispetto alla popolazione il valore italiano è inferiore alla media europea (26,4% nell'UE-15 e 25,8% nell'UE-27), tanto più perché la quota parte della spesa sociale destinata alla famiglia, alla disoccupazione e all'inserimento sociale equivale solo al 6.7%, rispetto al 17.3% (secondo una media non ponderata dell'Europa a Quindici). La nuova frontiera e la nuova sfida per i governi a *welfare* assicurativo-corporativo è realizzare uno Stato Sociale «più inclusivo fondato sul principio della cittadinanza sociale»<sup>28</sup> che tuteli il cittadino in quanto tale, non solo come figura produttiva, e che consideri la piena occupazione il cardine della coesione sociale. Per meglio precisare, il

<sup>26</sup> Nord e Sud, in «Rivista delle Politiche Sociali», 1, 2008, p. 42-41.

<sup>27</sup> FERRERA, *Le politiche sociali*, cit., p. 29.

<sup>28</sup> PACI, *Welfare, solidarietà sociale e coesione della società nazionale*, p. 9.

nuovo modello, cui molti Paesi europei tendono, si traduce in un progetto di cittadinanza «socialmente solidale, inclusiva e soggettiva, cioè aperta a tutti e caratterizzata da una partecipazione attiva e consapevole»<sup>29</sup>, un *welfare* decentrato, più snello e più “vicino al territorio”, come si suole dire in Italia.

### *Glocalitation e flexsecurity*

Del grande arazzo dell'economia contemporanea la *glocalitation* e la *flexsecurity* sono l'ordito e la trama. Questi due *blend* riuniscono altrettanti ossimori: globalizzazione e localizzazione; flessibilità e sicurezza. I primi due sembrano un apparente ossimoro. Bauman sostiene invece la complementarità dei due fenomeni<sup>30</sup>. Complice una politica debole e ridotta al rango di garante dello *status quo*, l'autore della “liquidità” dei rapporti, denuncia la nuova stratificazione derivante dal processo di concentrazione non solo di capitali ma anche «nella libertà di muoversi e di agire», in pieno svolgimento all'interno della rete globale. Dimensione fortemente selettiva che costringe «quanti non possono né seguire né arrestare le nuove tendenza al nomadismo del capitale (...) all'affievolimento e alla scomparsa del proprio modo di vivere e dei propri mezzi di sostentamento e a chiedersi da dove arriverà la rovina»<sup>31</sup>. Siamo al «Muro di Berlino globale», secondo la provocazione di Kapuscinski<sup>32</sup>. Quasi per reazione ad un mondo di *social network*, connesso più che integrato, si rafforzano i localismi, la ricerca delle proprie radici territoriali che dal punto di vista economico si traducono nella “marchiatura” di qualità o di originalità dei prodotti. Il *made in* e le varie forme di denominazioni d'origine non sono altro che l'esaltazione della unicità, genuinità e bellezza del territorio: l'“eccellenza”, si è usi dire oggidi. Si tratta di una caratteristica tipicamente europea che distingue, ancora una volta, il Vecchio Continente dai due colossi ad est e ad ovest. La storia e la geografia degli Stati Uniti e della Cina accomuna, infatti, la visione dei due popoli sul concetto fondamentale del confine territoriale e della frontiera. Ogni piccolo passo ad ovest consente a questi popoli di vedere ancora il sole, senza limiti di confini, frontiere, dogane e passaporti. La storia delle tredici colonie americane nasce addirittura sul mito della frontiera, del *West* pronto per essere conquistato dai più capaci, più coraggiosi ed intraprendenti. Il confine non è un limite invalicabile ma una sfida da superare. L'europeo è radicato sul proprio territorio, così come ogni Stato, come quercia secolare, compone la

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 23.

<sup>30</sup> «L'integrazione e la parcellizzazione, la globalizzazione e la territorializzazione sono (...) processi complementari» (Zygmunt BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma - Bari 2001, p. 78).

<sup>31</sup> Ivi, p. 84.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

fitta natura del Vecchio Continente. Il confine si difende o si amplia, *manu militari*. La diplomazia subentra al tacer delle armi, mai prima. Anche oggi, all'interno di un'Europa unita, ancora forte è il valore del confine che si riverbera nelle faccende di Stato così come nelle cose più piccole, nel gusto dei propri prodotti e delle proprie ricchezze che danno lustro e vanto all'Europa delle Regioni.

Il secondo ossimoro si presenta in una veste più rassicurante. L'origine del termine *flexsecurity*, di matrice nord-europea, è il risultato del processo di trasformazione delle politiche del lavoro avviato in particolare dai governi di Olanda e Danimarca, cioè i Paesi “cerniera” dei due modelli sociali prevalenti, quello socialdemocratico e quello corporativo. Intuitiva nella teoria ma sfuggente nella sua realizzazione pratica, è la *ratio* del “combinato disposto” fra flessibilità e sicurezza: bilanciare le esternalità negative di un mercato del lavoro flessibile con politiche a sostegno delle fasce più deboli. Qualità e dosi di questa miscela sono però incerte e piuttosto discrezionali. La stessa Commissione Europea ha faticato non poco nel definire concretamente un tale modello, sul quale la presidenza Barroso s'è molto spesa. Solo da pochi anni (2007) è possibile far riferimento ad un'unica definizione di flessicurezza stabilita a livello europeo, le cui caratteristiche sono sostanzialmente quattro: forme contrattuali flessibili ma affidabili; apprendimento continuo; politiche attive del mercato del lavoro e misure sicurezza sociale a sostegno del reddito, dell'occupazione e della mobilità. Rilevante, secondo alcuni, proprio quest'ultimo aspetto, perché stabilisce un nesso tra lavoro e politica di lotta alla povertà allo scopo di ancorare e saldare, in un equilibrio dinamico, l'assicurazione dei redditi e l'attivazione di meccanismi di transizione ed integrazione nel mondo lavoro. Finora, almeno, il peso delle strategie europee sul piano delle politiche sociali è stato di “secondo livello” lasciando ampia autonomia d'azione agli Stati. Il trattato di Lisbona non sembra aver rafforzato i poteri di Bruxelles ma, forse, con la riaffermazione del principio di sussidiarietà, la materia potrebbe rimanere a lungo nelle mani dei governi nazionali.

Scendendo dall'empireo della “società della conoscenza” propugnata dall'Agenda di Lisbona alla diuturna configurazione del mercato del lavoro, la flessicurezza nasce per difendere due diritti che, concretamente, spesso configurano fra loro: da una parte la possibilità per le imprese di affrontare dinamicamente congiunturali avverse ricorrendo nel caso ad un ridimensionamento del capitale umano; dall'altra la flessicurezza consentirebbe al lavoratore di crescere professionalmente attraverso la mobilità esterna (da impresa ad impresa) ed interna (fra settori del medesimo gruppo). In questo particolare “gioco di ruolo” non mancano le voci contrarie come, ad esempio, la posizione di Gallino capace di mostrare le molte ombre nascoste nella *flexsecurity*. «Il nocciolo duro della

flessicurezza – prosegue lo studioso – sta nell’anteporre la sicurezza dell’occupazione alla sicurezza del posto»<sup>33</sup>. Prima ancora di affrontare questa ed altre particolarità del *welfare* italiano, ricostruiamo per cenni i più rilevanti aspetti delle politiche sociali dell’Europa dei Quindici e gli ultimi sviluppi d’Oltreoceano.

*Una panoramica sulle politiche sociali in Europa e sui recenti sviluppi negli Stati Uniti*

Concedendoci una piccola forzatura possiamo affermare che ciascun Paese europeo di *Welfare State* abbia prodotto un sistema con caratteristiche del tutto peculiari. D’altra parte la storia degli ultimi vent’anni è segnata da una progressiva riduzione della capacità d’azione della politica economica nazionale: Francoforte ha sottratto alle Capitali europee la leva monetaria, così come il Patto di Stabilità e Crescita ed il rafforzamento dei poteri della Commissione in ambito di indirizzo economico hanno man mano eroso il terreno delle *policy* nazionali. Ciononostante ampi sono ancora gli spazi di manovra nella promozione sociale che qui riassumiamo con una prospettiva di *benchmarking* rispetto al modello italiano cui dedicheremo maggiore attenzione.

Il *welfare* francese rappresenta il prototipo di sistema duale, teso a contemperare forme di solidarietà di tipo universale-selettivo con politiche pensionistiche e occupazionali prettamente assicurative. Il modello francese “neofamilarista”, se per alcuni osservatori dimostra la “compatibilità fra modello occidentale ed equilibrio nel rimpiazzo generazionale”, rimane pur sempre un sistema gravato da consistenti barriere di genere soprattutto in campo lavorativo. Ciononostante il governo transalpino ha elaborato un originale modello di politiche per l’occupazione, integrato con *social care policy* nell’ambito dei servizi di prossimità. Tre disoccupati su quattro godono di un sussidio statale. Il *welfare* francese consente alle famiglie con più di due di combattere il pericolo della povertà aiutando a conciliare il lavoro, soprattutto delle madri, con gli impegni e le esigenze familiari (prevedendo fino a tre anni di congedo) e riducendo costo dei figli. La fecondità in Francia è elevata (una media di circa due figli per famiglia) garantendo il rimpiazzo di forze giovani quando la generazione del *baby boom* (anni Sessanta) andrà in pensione. Nel 2006 il governo di Parigi destinava alle politiche sociali il 29,2% del PIL, un valore secondo solo a quello della Svezia. So-

---

<sup>33</sup> Luciano GALLINO, *Il lavoro non è una merce*, Laterza, Roma - Bari 2007, p. 118. All’origine della questione si pone la politica delle TNC e il loro rapporto con gli stati nazionali nei quali hanno sede legale. Gallino propone, per evitare lo strapotere delle TNC, con buona pace degli Stati nazionali, alcune clausole di una valida politica del lavoro globale secondo principi di responsabilità sociale e di protezione a livello nazionale ed internazionali di condivise tutele dei lavoratori, pena azioni legali anche verso gli Stati ove le compagnie hanno sede legale (p. 154).

no stabiliti aiuti verso le famiglie con bambini piccoli, che si traducono in crediti d'imposta per i nuclei poveri, beneficiari del 20% della spesa pubblica.

Al contrario di quanto si potrebbe pensare anche il governo di Sua Maestà britannica destina alle famiglie più povere il 34% della spesa sociale. Come avviene in Olanda, anche l'Inghilterra sta cercando di superare il *male-breadwinner* attraverso un approccio universalistico basato su un sistema misto tra intervento pubblico ed iniziativa privata pur rimanendo forti resistenze fra i due sessi e sul piano del trattamento salariale e in una più equa distribuzione dell'attività domestica.

Discorso simile vale per l'Olanda e la Danimarca, le cui politiche sociali si concentrano molto sull'assistenza domiciliare della quale usufruisce un cittadino su dieci oltre i sessantacinque anni. Il governo di Amsterdam, in particolare, ha istituito il cosiddetto *personal budget* e l'assegno per l'acquisto di cure, come ulteriori sostegni al reddito dei soggetti più deboli.

Tra i popoli dell'Europa dei Quindici, i danesi sono i più soddisfatti dal proprio esecutivo. A leggere i principali parametri di valutazione del Paese ci si convince di essere quasi nel "migliore dei mondi possibili": debito pubblico contenuto, invidiabili livelli disoccupazione con un alto saggio di occupati per giunta ben retribuiti ma anche in continuo aggiornamento della propria formazione (*life long learning*). Tale processo è facilitato non poco dalla vocazione tecnofila dei danesi, ai primi posti per numero di computer e connessioni in rapporto alla popolazione. L'indennità da disoccupazione è interamente a carico del lavoratore e, per giunta, la comunicazione di licenziamento può avvenire anche cinque giorni prima dell'evento. Se licenziare non è operazione difficile, nella patria della *flexsecurity* la disoccupazione non è un "dramma esistenziale".

Guardando oltreoceano, la novità più rilevante e sintomatica del cambiamento in atto, risale al Natale 2009 con l'approvazione dell'impianto complessivo della Riforma sanitaria, "targata" Obama, da parte del Senato americano, e culminata con l'approvazione del Congresso. Non si tratta certamente di una rivoluzione copernicana o della conversione ad un modello sociale considerato sempre con sospetto Oltreoceano, né è chiaro come si presenterà nella sua versione definita, eppure il voto del Senato americano al provvedimento di riforma del sistema sanitario federale apre gli Stati Uniti al *welfare* europeo. Il valore simbolico del *bill* è indiscutibilmente innovativo e "storico" perché giunge dopo oltre un quarantennio dalla precedente riforma, l'istituzione del *Medicare* per anziani e disabili (1965). Nasce all'insegna di un compromesso (al ribasso) che ridimensiona non poco l'ambizioso impianto originario. Il presidente Obama ha puntato molto alto, troppo in alto, secondo alcuni<sup>34</sup>, dimenticando o cer-

---

<sup>34</sup> Mario PLATERO, *Una vittoria storica, una sfida politica*, in «Il Sole 24 Ore», 24 dicembre 2009.



cando di portare alla propria causa la maggioranza degli americani i quali, secondo gli ultimi sondaggi, continuano ad opporsi alla riforma i cui punti d'attacco erano sostanzialmente tre: estensione della copertura sanitaria a 47 milioni di cittadini attualmente esclusi; istituzione di un sistema di assicurazione pubblica concorrente con quella privata (*public option*); obbligatorietà d'acquisto di una polizza assicurativa per tutti gli assistiti.

Dei tre pilastri dell'originario impianto di riforma, l'unico rimasto intatto sembra essere la polizza obbligatoria.

Disattendendo i primi due punti, la Riforma da 871 milioni consentirà l'estensione dell'assistenza medica ad oltre 30 milioni di americani, fra i quali 15 milioni potranno rientrare nel *Medicaid* (l'assistenza sanitaria gratuita prevista per i più poveri) e molti dei cittadini meno abbienti saranno sostenuti finanziariamente per la sottoscrizione di polizza private. Esclusi dalla riforma sono 23 milioni di cittadini, prevalentemente immigrati illegali. Dal testo approvato in Senato è stato espunto ogni riferimento alla *public option*, presente, invece, nella versione che il 7 novembre aveva ottenuto il voto favore della Camera. Forse i costi aumenteranno, forse il meccanismo è eccessivamente complicato e "bizantino"<sup>35</sup>.

Tito Livio, con proverbiale capacità di sintesi, descriveva così la conquista della penisola ellenica da parte di Roma: *Graecia capta, ferum victorem cepit*. Siamo di fronte ad uno dei tanti corsi e ricorsi della storia, con l'America "conquistatrice-conquistata"? è certamente prematura qualsiasi risposta risolutiva. Cionondimeno un paio di considerazioni è possibile proporle senza tema di smentita. Per un verso, nell'ambito degli equilibri geopolitici internazionali, la leadership mondiale americana, pur essendosi ridimensionata sia in termini di reddito complessivo che di PIL *pro capite*, non è in discussione. Tuttavia, nel Paese con maggiori brevetti al mondo, la competitività risulta spesso più formale che sostanziale mentre si stanno affacciando rigurgiti di nazionalismo economico (fenomeno ciclico negli Stati Uniti). Come accennato, nel commercio internazionale gli Stati Uniti devono far i conti con potenze emergenti, prevalentemente asiatiche, e vecchie glorie (la Germania ed in generale l'UE) che ne intaccano una posizione considerata vent'anni fa incontrastata ed incontrastabile. Infine la crisi di fine 2008 ha dimostrato come già da troppo tempo gli USA vivevano al di sopra delle loro possibilità<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. Vittorio ZUCCONI, *La riforma Obama*, [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it), 24 dicembre 2009.

<sup>36</sup> Joseph LA PALOMBARA - Luigi TRIVELLI, *Stati uniti? Italia e USA a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 135-139.



MAURIZIO BRUNETTI\*

*Stella splendens in monte*\*\*

Lungi da noi suggerire correlazioni tra l'interesse artistico di un'opera musicale e il numero di visualizzazioni su internet di una sua esecuzione.

Quando, tuttavia, a superare le centinaia di migliaia di visualizzazioni è un video certamente estraneo a studiate campagne di promozione, nonché privo di allusioni pruriginose e di cedimenti al *trash*, diventa lecito supporre che fra le ragioni del successo vi sia effettivamente una percezione diffusa della sua bellezza.

Tale ipotesi si fa ancora più realistica se il video in questione mostra, peraltro come immagine fissa, una miniatura medievale contenuta nel *Llibre Vermell de Montserrat* (1399).

Il brano musicale proposto è *Stella splendens in monte* nella versione del violista e musicologo catalano Jordi Savall originariamente incisa nel 1979 su vinile e, successivamente, rimasterizzata in digitale. A eseguire il brano è l'*ensemble Hespèrion XX*, gruppo specializzato in musica antica e fondato dallo stesso Savall.

---

\* È professore aggregato di Geometria e Algebra presso la Scuola Politecnica e delle Scienze di Base dell'Università di Napoli "Federico II". Ha conseguito il Master of Science e il Ph.D. in Matematica presso l'università di Warwick (Regno Unito), nonché il Dottorato di Ricerca in Italia. La sua attività di ricerca si svolge prevalentemente nell'ambito della topologia algebrica e nella teoria spettrale dei grafi con incursioni nella storia della matematica, e si è concretizzata in varie decine di pubblicazioni apparse su riviste specializzate nazionali e internazionali. Sono oggetto dei suoi studi para-accademici le questioni epistemologiche relative alla storia della scienza, l'evoluzione della musica classica occidentale – in particolare del Novecento – e il conservatorismo anglosassone. In quest'ambito, suoi scritti, interviste, recensioni e traduzioni sono apparsi sulle riviste «Cristianità», «Cultura & Identità», «Il Corriere del Sud», «Il Domenicale», nonché, occasionalmente sui quotidiani «Avvenire» e «Roma». Per la D'Ettoris Editori ha curato l'edizione italiana dei seguenti volumi: *Guida politicamente scorretta alla storia degli Stati Uniti d'America* di Thomas J. Woods Jr. (2011), *Lo spirito del Natale* di Gilbert K. Chesterton (2013), *La genesi della scienza* di James Hannam (2015) e *Hobbit Party. Tolkien e la visione della libertà che l'Occidente ha dimenticato* di Witt Jonathan e Jay W. Richards (2016).

\*\* L'articolo è apparso il 23 aprile 2017 sul sito [alleanzacattolica.org](http://alleanzacattolica.org).

La *Stella splendens* del titolo è la Santa Vergine, cui, si canta, «tutti accorrono gioiosamente, ricchi e poveri, grandi e piccoli»; il monte è quello di Montserrat, in Catalogna, sede, dal secolo XI, di un monastero benedettino collocato lungo l'*Iter Hispanicum* del Cammino di Santiago e, sin dalla sua fondazione, meta privilegiata di pellegrinaggi. L'annesso santuario custodisce, del resto, l'effigie lignea della Moreneta, la Madonna nera, intagliata intorno al 1170; quella ai cui piedi il nobile Iñigo Lopez de Loyola (1491-1546) avrebbe trascorso nel 1522 una veglia d'armi molto particolare, una notte in preghiera al termine della quale, deposti gli abiti cavallereschi, si sarebbe armato «cavaliere di Cristo» sotto gli auspicci della sua nuova e unica dama: la Vergine Maria.

*Stella Splendens* è un *virelai*, una forma poetica in rima tipica dei trovieri francesi. Si alternano due sole idee musicali: una è quella del ritornello, destinato probabilmente a essere cantato da tutti, l'altra è presente nelle varie strofe, affidati a voci soliste oppure, a turno, alle soli voci maschili e alle soli voci femminili.

Il testo e la melodia di *Stella Splendens* si trovano nel manoscritto di Monserat cui abbiamo già fatto riferimento: il *Llibre Vermell*, “vermiglio” perché tale è il colore della sua rilegatura ottocentesca.

Tale codice contiene canti e danze dei pellegrini che si recavano al monastero di Montserrat. Alcuni sono in latino, altri in lingua occitana o catalana. Dei 137 fogli fronte-retro che ci sono pervenuti — gli altri sono andati perduti probabilmente nel saccheggio e nell'incendio appiccato dalle truppe napoleoniche — sette contengono notazioni musicali. Si tratta di tre canoni a due o tre voci, due brani polifonici e cinque danze, fra cui *Stella splendens*, che è a due voci.

Giusto prima del tetragramma con la melodia di *Stella splendens*, l'anonimo estensore del *Llibre Vermell* inserisce una nota esplicativa (traduciamo qui dal latino): «quando i pellegrini vegliano nella chiesa della Beata Maria di Montserrat, a volte cantano e danzano, anche di giorno nel sagrato. In quel luogo si devono cantare solo oneste e devote canzoni [...]. Queste, pertanto, dovranno essere eseguite in modo onesto e sobrio, affinché non siano disturbati i fedeli intenti alle preghiere e alle devote contemplazioni alle quali tutti devono ugualmente attendere e devotamente dedicarsi con devozione».

Se c'è chi ha provato addirittura a ricostruire i medievali passi di danza di *Stella splendens*, sono molti gli artisti che si sono cimentati nella sua esecuzione, ognuno proponendo un diverso organico strumentale. Anche fra quelle che non prospettano una commistione di stili, non è facile individuare quella filologicamente più corretta. Ci sono versioni più intime, come quelle di Jordi Savall o del gruppo francese “Alla Francesca”, che privilegiano strumenti a corda (liu-

to, arpa gotica, ribeca e salterio); e ce ne sono di più festose — dove sono più in evidenza percussioni e strumenti aerofoni “chiassosi” (cornetti e bombarde).

Il testo di *Stella splendens in monte*, nel manoscritto, è introdotto così: «*sequitur alia cantilena omni dulcedine plena eiusdem Domine nostre ad trepidium rotundum*» («segue un altro canto, pieno d’ogni dolcezza della Nostra Signora, per la danza in cerchio»).

La musica di questo pezzo è organizzata attorno al primo modo antico, il *protus*. A questo modo veniva attribuito il significato — anche liturgico — della speranza, della gioiosa attesa, in evidente sintonia con il testo cantato. Le note musicali, poi, “girano” attorno alle note fondamentali di questo modo come se volessero richiamare la danza in cerchio per cui la musica è scritta.

Dai versi emerge un mondo — quello di una civiltà cristiana — in cui non solo i singoli, ma un’intera società riconosceva la regalità di Cristo e della sua Santissima Madre. Trascriviamo i versi di seguito, proponendo una traduzione redazionale.

*Stella splendens in monte ut solis radium miraculis serrato exaudi populum. Concurrunt universi gaudentes populi divites et egeni grandes et parvuli ipsum ingrediuntur ut cernunt oculi et inde revertuntur gratiis repleti. Stella...*

Stella che splendi sul monte frastagliato come un raggio di sole con i miracoli, ascolta il tuo popolo. Accorrono del mondo intero gioiosamente i popoli. Ricchi e poveri, grandi e piccoli. Desiderosi di vedere con i propri occhi, li vediamo arrivare, e poi ripartire pieni della tua grazia. Stella...

*Principes et magnates ex stirpe regia seculi potestates optenta venia peccaminum proclamant tudentes pectora poplite flexo clamant hic Ave Maria. Stella...*

Principi e nobili di stirpe reale, potenti del secolo, ottenuto il perdono dei peccati, lo proclamano, colpendosi il petto, e proprio qui, in ginocchio, esclamano: «Ave Maria!». Stella...

*Prelati et barones, comites incliti, religiosi omnes atque presbiteri, milites, mercatores, cives, marinari, burgenses, piscatores premiantur ibi. Stella...*

Prelati e baroni, conti illustri, religiosi e pure sacerdoti, soldati, commercianti, cittadini, marinai, borghesi, pescatori, sono qui ricompensati. Stella...

*Rustici, aratores nec non notarii, advocati, scultores, cuncti ligni fabri, sartores et sutores nec non lanifici artifices et omnes gratulantur ibi. Stella...*

Contadini, aratori e anche notai, avvocati, tagliapietre, falegnami, sarti e calzolari, nonché tessitori, artigiani, tutti qui rendono grazie. Stella...

*Regine, comitisse, illustres domine potentes et ancille, iuvenes parvule, virgines et antique pariter vidue conscendunt et hunc montem et religiose. Stella...*

Regine, contesse, donne illustri, madonne e domestiche, bimbi piccoli, vergini e anziane, nonché vedove e religiose, salgono su questo monte. Stella...

*Cetus hi aggregantur, hic ut exhibeant vota, regraciantur ut ipsa et reddant aulam istam ditantes, hoc cuncti videant jocalibus ornantes soluti redeant. Stella...*

Tutti si radunano qui per presentare i voti e le suppliche, rendono grazie, per contraccambiare depongono le offerte, e, sotto lo sguardo di tutti, rendono questo luogo più ricco, per poi lasciarlo assolti dalle loro colpe. Stella...

*Cuncti ergo precantes sexus utriusque, mentes nostras mundantes oremus devote virginem gloriosam matrem clementie In celis graciousam senciamus vere.*

Noi tutti, quindi, uomini e donne, purificando le nostre anime, preghiamo devotamente la Vergine gloriosa, e Madre clemente, perché un giorno si possa veramente vedere in cielo Colei che è piena di grazia.

BENIAMINO DI MARTINO (CURATORE)\*

Un manifesto inglese per una nuova destra.  
La ricerca del cambiamento e del rinnovamento.  
Come riempire il gap ideologico del centrodestra

Nel giugno del 2012 l'analista politico (nonché finanziario) Tim Morgan scrisse un *paper* che titolò *The Quest for Change and Renewal. How to fill the centre-right ideology gap* (<http://www.cps.org.uk/publications/the-quest-for-change-and-renewal/>) che il *think tank* conservatore inglese Centre for Policy Studies in qualche modo adottò per inviare un messaggio al premier David Cameron e ai suoi alleati nel governo di Sua Maestà Britannica. Il testo, con la traduzione di Aldo Piccato, fu ripreso (ampiamente, ma non integralmente) da «Il Foglio Quotidiano» l'11 luglio 2012 che ne fece un intero inserto collocato nelle pagine centrali del giornale. Alla versione tradotta da Piccato e pubblicata su «Il Foglio» premettiamo, ora, qualche considerazione.

Morgan è un noto stratega politico mentre il Centre for Policy Studies è uno dei luoghi grazie ai quali si è consolidata la svolta culturale di Margaret Thatcher negli anni Ottanta. Nonostante queste referenze, il testo non merita di essere accolto acriticamente per non pochi limiti tanto di contenuto quanto di linguaggio.

L'intento non celato del *paper* è quello di fornire alla classe politica conservatrice inglese un contributo culturale considerando la “battaglia delle idee” il vero cuore della sfida politica.

Questa prospettiva è il vero punto di forza del documento, il punto di forza da non sottacere. Per questo motivo giunge opportuno l'invito a usare quella necessaria chiarezza che troppo spesso manca nei programmi e nei proponenti.

Morgan lamenta l'assenza di “intelaiatura intellettuale” nelle posizioni conservatrici; spesso, infatti, queste sono viziate da una subalternità mentale nei confronti della cultura progressista che conduce ad esprimersi secondo formu-

---

\* Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)).

lazioni e categorie proprie del pensiero dominante. Da qui le assai utili considerazioni presenti nel testo circa il linguaggio che «non è semplicemente un veicolo neutrale per mezzo del quale si discutono le idee», ma una scelta «in se stessa normativa» anche se quasi sempre impercettibile. Perciò il *paper* richiama sia l'omologazione ai principi del *Welfare State* e del keynesismo (principi abbracciati indistintamente da tutti i partiti) sia la necessità di distanziarsi dalle categorie concettuali progressiste supponendo un capovolgimento del complesso d'inferiorità che disarticola la presunta superiorità morale della sinistra.

Si tratta di un'impresa certamente difficile, ma non impossibile e, comunque, indispensabile per dare legittimazione politica e morale al conservatorismo e al liberalismo. Il governo laburista di Clement Attlee nel secondo dopoguerra non fece troppa fatica a guadagnare il consenso dell'opinione pubblica sulle politiche di assistenza sociale; tuttavia la vera vittoria di Margaret Thatcher fu quella di riuscire a far comprendere la necessità politica e morale di una conversione all'economia di libero mercato. È questo nuovo consenso morale e intellettuale — ancor prima che elettorale — che va ricercato e perseguito. La Thatcher fu capace di invertire il consolidato indirizzo welfarista e keynesiano determinando un nuovo standard a cui anche i successivi governi laburisti furono costretti, almeno in parte, a rimanere fedeli.

Il *paper* convince, però, poco quando accosta il leader laburista della fine degli anni Quaranta e la “Lady di ferro”; in realtà l'unica cosa che Attlee e la Thatcher possono avere avuto in comune è l'essere stati entrambi a capo del governo del Regno Unito.

Morgan dice senz'altro bene quando afferma che la strada per un “rinascimento del centrodestra” è la promozione dell'individualismo («ossia porre l'individuo al di sopra del collettivismo e del corporativismo»), ma diluisce imperdonabilmente i suoi consigli scivolando su quegli stessi temi decisivi che hanno reso opaca l'opposizione conservatrice e le contro-proposte da presentare all'elettorato. Sotto il profilo formale ci si aspetterebbe un documento dal linguaggio a tutti comprensibile e che descrivesse i principi morali e i valori nella loro evidenza e luce. Prendere ad esame il caso britannico non è un ostacolo per una sorta di manifesto politico come quello di Morgan, a condizione, però, che non ci si circoscriva alla sola politica inglese rendendosi incapace di elevarsi rispetto ad essa indicando vie che possano valere per ogni situazione nazionale.

Ma il limite maggiore del *paper* è nel riproporre sia il tema della riforma del capitalismo sia l'intervento dello Stato ritenuto indispensabile. Quanto al primo tema, Morgan afferma, sì, che ad aver fallito è solo una «una versione “imbastardita” del sistema capitalistico, ben diversa dal vero e autentico capitalismo», ma poi ribadisce (anziché combattere) la banale e comune idea secondo cui occorre riformare il capitalismo «affinché possa essere vantaggioso per tutti».



Siamo lontani, quindi, dalla consapevolezza in forza della quale l'unica strada per assicurare la prosperità davvero per tutti è la libertà economica riconosciuta a ciascun uomo.

Il secondo punto dolente è costituito dalla differenza tra liberisti e conservatori per l'ostinazione di quest'ultimi ad affidarsi allo Stato quale garante del superamento dei problemi sociali. Di che altra lezione abbiamo bisogno (dopo tutte quelle che la storia lontana e recente ci ha fatto vivere) per capire finalmente che dallo Stato vengono solo problemi e non certo soluzioni?

### *Introduzione*

L'arte del governo non si riduce alla sola competenza. Per avere successo, un governo deve offrire un programma capace di combinare politiche efficaci a un'ideologia in grado di ottenere il sostegno pubblico facendo leva sui principi morali e sui valori intellettuali. Quanto maggiori sono le sfide pratiche da affrontare, tanto maggiore è la necessità di un'adeguata intelaiatura intellettuale. Proprio come le riforme attuate dal governo laburista postbellico di Clement Attlee si fondavano sull'idea di uno Stato del *welfare* che seppe guadagnare il sostegno dell'opinione pubblica, così anche Margaret Thatcher trasformò la Gran Bretagna perché le sue politiche si basavano su un'ideologia coerente di economia del libero mercato, che l'elettorato era pronto ad accettare. Il centrodestra non è sostenuto da un'analoga ideologia. Persino nell'estremamente improbabile circostanza che l'amministrazione riuscisse a superare tutte le difficilissime sfide pratiche che deve affrontare, ciò non sarebbe sufficiente a cambiare in meglio la Gran Bretagna. Sarebbe davvero grave se il governo non riuscisse a vincere sul terreno ideologico; quel che è peggio, è che non sembra nemmeno provare a farlo. Le politiche dei conservatori e dei Liberal Democrat vengono formulate nel linguaggio dei laburisti e verificate sui caposaldi laburisti. In un momento di crisi nazionale, la chiarezza ideologica non è un *optional*. Il centrodestra ha ereditato problemi che vanno ben oltre quelli di una spesa pubblica insostenibile e di un deficit più profondo di quello di qualsiasi altra economia avanzata. Il piano di ripresa fiscale si basa sulla crescita, ma la crescita appare irrealizzabile perché l'economia, per lungo tempo dipendente dal prestito privato e dalla spesa pubblica, risulta quasi incompatibile con l'espansione, tanto che almeno il 70 per cento dell'*output* proviene da settori industriali che, nel clima economico attuale, sono incapaci di ulteriore crescita.

In mancanza di cambiamenti radicali (tanto sul piano pratico quanto su quello ideologico), le deduzioni che si possono trarre dalle condizioni attuali appaiono inquietanti: a) l'economia continuerà ad affondare; b) di conseguenza, il piano di riduzione fiscale fallirà; c) il debito continuerà a salire, fino al punto da mettere in pericolo i tassi di interesse; d) non si realizzerà alcun taglio con-

creto della spesa pubblica; e) il populismo esigerà gravami fiscali sempre più pesanti sui “ricchi”, fino al punto di distruggere ogni forma di incentivi e di imprenditorialità; f) i mercati dei capitali metteranno in dubbio l’idea di continuare a sovvenzionare uno stile di vita e un *Welfare State* non meritati.

La deriva non è un’opzione praticabile. Le sfide che la Gran Bretagna deve affrontare richiedono robuste politiche fondate su una precisa e chiara ideologia. Un tale cambiamento può essere compiuto soltanto con il sostegno dell’opinione pubblica, che, a sua volta, richiede una conquista sul piano morale e ideologico. La priorità, pertanto, deve essere la promozione di una filosofia che renda partecipe il pubblico e il governo nella realizzazione di riforme di vasta portata. E proprio come per l’ideologia di Attlee e della signora Thatcher, anche questa nuova impalcatura concettuale deve essere sincera e profonda. Le ideologie sintetiche, come quella elaborata dal New Labour, prima o poi finiscono su un binario morto.

#### *L’importanza fondamentale dell’ideologia*

Per avere successo, un governo deve soddisfare due criteri, e non uno soltanto. Il primo di questi criteri è di carattere pratico: un’amministrazione supera questo test se, alla fine del proprio mandato, il paese che ha governato appare più prospero, il settore pubblico più efficiente, il bilancio più solido, il debito più basso e la difesa nazionale più forte. Il secondo criterio è invece di carattere ideologico, e un’amministrazione ha successo soltanto se è in grado di mutare l’atteggiamento dell’opinione pubblica, stabilendo un nuovo consenso morale e intellettuale. Mentre il primo criterio è, in larga misura, una questione di competenza, il secondo è intellettuale, e può essere definito come la fondazione di una nuova mentalità nazionale, o come la conquista dell’opinione pubblica. Si tratta, in poche parole, della “battaglia per i cuori e le menti” e della “lotta per la superiorità sul piano intellettuale”. I governi di Clement Attlee (1945-1951) e di Margaret Thatcher (1979-1990) rappresentano illuminanti esempi di successo sul terreno intellettuale, in quanto hanno saputo cambiare la direzione dell’opinione pubblica. [...]

Nell’immediato, si pongono due decisive sfide ideologiche. La prima è quella di riformare il capitalismo in modo che possa essere utile per tutti, anziché — come avvenuto negli ultimi anni — essere a vantaggio esclusivamente per una minoranza privilegiata. La seconda è quella di riguadagnare la superiorità intellettuale sul concetto sintetico di moralità spacciato così efficacemente dal New Labour.

Entrambe queste cose, sebbene estremamente importanti, da sole non saranno sufficienti. C’è anche bisogno di un ideale rivoluzionario capace di conquistare il sentimento pubblico. Una precisa ideologia che potrebbe permettere

ai conservatori (e ai Liberal-Democrat) di vincere la battaglia intellettuale è la promozione dell'individualismo, ossia porre l'individuo al di sopra del collettivismo e del corporativismo. Sebbene si accordi con le tradizioni liberali di entrambi i partiti del centrodestra, un'agenda che promuova l'individuo rappresenterebbe una rottura radicale con il passato.

Pragmatismo e ideologia devono essere messi in stretta collaborazione. Le strutture create da Attlee non si sarebbero così solidamente radicate nella mentalità del popolo se il suo governo non avesse creato infrastrutture pubbliche capaci allo stesso tempo di ottenere il consenso sull'idea fondamentale dello Stato del *welfare*. La liberalizzazione dell'economia e del mercato del lavoro promossi dalla signora Thatcher non avrebbe avuto successo se lei stessa non fosse riuscita al contempo a guadagnare l'approvazione per una cultura imprenditoriale. Tutti e due i governi iniziarono tra le difficoltà.

Attlee ereditò uno Stato indebitato e un'economia indebolita dalla titanica lotta per sconfiggere la Germania nazista e il Giappone imperiale. La signora Thatcher ereditò un'economia in fallimento e un'amministrazione finanziaria quasi in bancarotta. Tutti e due i governi si imposero con successo nonostante l'enorme portata della sfida iniziale, o forse addirittura grazie ad essa. Per di più, in entrambi i casi, il capitalismo (come viene praticato attualmente) era profondamente disprezzato dall'opinione pubblica, anche se non si riesce ancora a individuare una valida alternativa. [...]

### *I grandi battaglioni*

Alla fine della Prima guerra mondiale, la grande paura dell'élite governativa britannica era la diffusione del comunismo. Il successo della Rivoluzione russa era considerato dall'*establishment* di tutti i paesi europei (e anche dell'America) come una possibile miccia per lo scoppio di rivoluzioni comuniste in tutto il mondo occidentale. La Germania, uscita sconfitta dalla guerra, sembrava il candidato più ovvio per una presa di potere da parte dei comunisti, ma nessuna nazione poteva ritenersi immune dalla minaccia di una rivoluzione. Le autorità britanniche erano così determinate a resistere contro la diffusione del comunismo che continuarono a fornire supporto militare alla resistenza antibolscevica della Russia fino al 1920. Negli anni immediatamente precedenti la Prima guerra mondiale, in Gran Bretagna vi erano state forti tensioni di classe, e non c'era motivo di supporre che tali tensioni sarebbero terminate dopo la conclusione della guerra. Nel 1918 fu congedato un enorme numero di soldati, la maggior parte dei quali ben addestrati all'uso delle armi, e molti di essi avrebbero facilmente potuto tornare alle proprie case nascondendo fucili o pistole nei loro zaini. Il rischio di una rivoluzione sembrava davvero reale. Nel 1918, quindi, la parola d'ordine dell'*establishment* politico britannico era "*business as usual*". La so-

cietà britannica sarebbe dovuta tornare allo *status quo* del 1914. Un vasto numero di donne, che durante la guerra avevano lavorato nelle fattorie e nelle fabbriche di munizioni, furono rispedite a casa con la pretesa che accettassero di ritornare a una condizione di sottomissione. I soldati e i marinai smobilitati avrebbero dovuto tornare al mestiere che facevano prima della guerra. L'esperienza concreta del periodo fra le due guerre screditò completamente la dottrina del "*business as usual*". Dopo un breve periodo di boom postbellico, l'Europa, Gran Bretagna compresa, precipitò in una grave recessione, cui si aggiunsero le devastazioni prodotte dalle malattie. All'effimera follia dei "rombanti anni Venti" fece seguito il crollo di Wall Street e la miseria provocata dalla Grande Depressione. Mentre l'economia britannica nel corso degli anni Trenta riuscì a riprendersi — grazie alle politiche governative e al processo di riarmo — rimasero ampie sacche di povertà. Di conseguenza, quando si avvicinò la conclusione della Seconda guerra mondiale, non si ebbe alcun desiderio di un ritorno al "*business as usual*". Al contrario, secondo il Partito laburista, bisognava imparare e mettere a frutto le lezioni della guerra. Il popolo britannico, che si era unito per sconfiggere Hitler, poteva ora essere mobilitato per sconfiggere "la miseria, la malattia, l'ignoranza, lo squallore e la disoccupazione". Nelle elezioni generali del maggio 1945, il partito laburista conquistò il 49,7 per cento del voto popolare e 393 seggi nella Camera dei Comuni, dando all'amministrazione di Attlee una maggioranza di 146 seggi.

Negli anni 1945-1951, la filosofia politica del governo laburista si fondò sui tre cardini del *welfare*, della nazionalizzazione e dell'economia keynesiana. La nazionalizzazione, basata sul principio laburista della proprietà statale del settore industriale, fu rafforzata dallo stato precario di alcune industrie fondamentali, come quella delle ferrovie e dell'estrazione mineraria. Le ragioni e la necessità di uno Stato del *welfare* furono esposte da William Beveridge nel suo famoso rapporto del 1942 (intitolato *Social Insurance and Allied Services*) e ribadite dall'Education Act del 1944. Keynes, allora all'apice della sua fama internazionale, sembrava offrire una razionalizzazione concettuale dell'ingranaggio boom-fallimento e, soprattutto, avere un rimedio per esso. Nello stesso Clement Attlee — un avvocato che aveva frequentato le scuole pubbliche ed era stato ufficiale dell'esercito in tempo di guerra — il Partito laburista aveva trovato come sua guida un tipico rappresentante dell'*establishment*, anche se Ernest Bevin, Herbert Morrison e Aneurin Bevan erano più vicini al carattere tradizionale del movimento laburista.

Dei tre principi essenziali della politica laburista, la nazionalizzazione si dimostrò un entusiasmo di breve durata, con un costo estremamente elevato. L'economia keynesiana ebbe vita più lunga, affermandosi come ortodossia di governo fino agli anni Settanta. Ma l'eredità più stabile e duratura

dell'amministrazione Attlee fu lo Stato del *welfare*, un impegno che, sebbene in forma alquanto mutata, rimane ancora oggi un elemento cardine dell'opinione pubblica britannica. Benché il Partito laburista perse il potere nel 1951, tutti i partiti restarono ancorati ai principi del *welfare* e dell'economia keynesiana, per quanto lo stesso Partito laburista perse quasi subito il proprio entusiasmo per ulteriori nazionalizzazioni. Gli anni Cinquanta e Sessanta furono una sorta di vuoto per quanto riguarda l'aspetto ideologico: le amministrazioni conservatrici e quelle laburiste accettarono entrambe l'accordo postbellico e assistarono al graduale declino della potenza economica britannica in campo internazionale. Sollecitato dal fiasco subito in occasione della crisi di Suez nel 1956, lo smantellamento dell'impero britannico fu completato all'inizio degli anni Sessanta. Il consenso ideologico degli anni Cinquanta — riassunto nel termine di “Butskellism” — sembra essere consistito in una miscela di soddisfazione (il popolo “non era mai stato così bene”) e di rassegnazione (per il declino dell'influenza britannica sulle vicende mondiali). I governi laburisti degli anni Sessanta guidati da Harold Wilson si impegnarono, almeno sul piano retorico, nello sviluppo della modernità, ma non portarono a significativi mutamenti strutturali.

Dopo un lungo periodo di quiescenza, le differenze ideologiche riemersero alla superficie nel calderone economico degli anni Settanta. La prima crisi petrolifera (scoppiata nel 1973) si combinò al cosiddetto “Barber boom” producendo una vera e propria iper-inflazione (che toccò il 25 per cento), e i governi laburisti di Harold Wilson e Jim Callaghan cercarono senza successo di affrontare i problemi dell'inflazione, del ristagno economico e di sempre più critiche relazioni industriali. Nel 1976, il paese era già così prossimo alla bancarotta da richiedere un salvataggio da parte del Fondo Monetario Internazionale. Dopo che Callaghan si lasciò prendere dal panico sulla questione di una tornata elettorale autunnale, “l'inverno dello scontento”, nel 1978-1979, aprì le porte al secondo governo ideologico del periodo postbellico.

Quando fu eletta alla direzione del partito conservatore, nel 1975, Margaret Thatcher proclamò: «non sono un politico che si preoccupa del consenso. Sono un politico che si fonda sulle proprie convinzioni». Il programma del partito conservatore pubblicato nel 1979 esprimeva in modo perfettamente chiaro la necessità di un nuovo orientamento: nella prefazione, la stessa Thatcher sosteneva che «la nostra società si è sempre più sbilanciata a favore dello Stato e a scapito della libertà individuale». Il programma prometteva di combattere l'inflazione, rovesciare la “politica dell'invidia” favorita dai laburisti e di ridurre lo strapotere dei sindacati. L'inflazione sarebbe stata combattuta con un migliore controllo delle risorse monetarie e riducendo il ruolo dello Stato, allo scopo di lasciare una maggiore quantità di denaro nelle tasche dei singoli cittadini. Le imposte sul reddito sarebbero state tagliate, si sarebbe incoraggiato l'acquisto di

case con la vendita delle case popolari, e si sarebbe ridotto il controllo sull'andamento dei prezzi al fine di stimolare gli investimenti aumentando le possibilità di profitto delle attività imprenditoriali. Il nuovo governo avrebbe privatizzato la National Freight Corporation e deregolamentato l'industria dei trasporti. I conservatori evitarono di fare "straordinarie promesse", affermando che «troppe cose erano andate storte in Gran Bretagna per lasciarci sperare di poter rimettere tutto a posto nel giro di un anno o poco più».

L'importanza cruciale delle amministrazioni presiedute dalla signora Thatcher è consistita nel fatto che, in un momento di disintegrazione economica e sociale di portata nazionale, il governo decise di affrontare i problemi del paese sulla base di una nuova filosofia, che si fondava sui principi di un'economia monetarista e sul posto preminente assegnato all'imprenditorialità. I cardini fondamentali delle politiche attuate dalla signora Thatcher (privatizzazione, deregolamentazione, vendita delle case popolari e riduzione delle tasse) si basavano sui principi elaborati da Sir Keith Joseph e articolati da *think-tank* come il Centre for Policy Studies e l'Institute of Economic Affairs. Fu un momento decisivo di politica basata sulle convinzioni e di rinascita nazionale.

### *Il trionfo dell'ideologia sintetica*

Dopo una fase di deriva durante il governo di John Major, il Partito laburista ritornò al potere con la schiacciante vittoria elettorale del 1997. Sotto la guida di Tony Blair e Gordon Brown, il Partito laburista promise un nuovo approccio alla politica e al governo. Definita talvolta come la "terza via", la filosofia del New Labour era una miscela di economia della libera impresa e di maggiore "investimento" nella società, che prevedeva un ruolo più ampio per lo Stato. L'impegno del Partito laburista sulla nazionalizzazione fu abbandonato, e il partito promise di non tornare mai più alla politica di "tasse e spesa". Le imposte non sarebbero state aumentate, e il partito, nel corso del suo primo mandato al governo, si attenne ai piani di spesa della precedente amministrazione del partito conservatore.

Ma se John F. Kennedy era stato "il miglior presidente che si poteva acquistare", Tony Blair divenne il miglior primo ministro che un'agenzia di Public Relations poteva produrre. Infatti, la più notevole caratteristica dell'ideologia del New Labour stava nel fatto che si trattava di un'ideologia sintetica. Mentre l'impegno di Attlee sullo Stato del *welfare* e il sostegno della signora Thatcher alla libera impresa erano il frutto di profonde e autentiche convinzioni, la "terza via" di Blair era una costruzione artificiale. L'elettorato, secondo i laburisti, si era probabilmente stufato del governo di Major, ma non aveva alcun desiderio di un ritorno a qualsiasi cosa assomigliasse all'economia degli anni Settanta. Se l'adesione a un'economia liberista era un punto che riscuoteva il favore

dell'opinione pubblica, la stessa cosa valeva anche per lo Stato del *welfare*. La "terza via" rappresentava una sintesi che aveva lo scopo di unire questi due elementi.

Tony Blair venne considerato come un politico fedele alle proprie convinzioni, ma nella sostanza era un pragmatico. Aveva creato una squadra di straordinaria qualità nel campo delle relazioni pubbliche, e, quando necessario, sapeva mostrarsi sufficientemente appassionato. Ma la logica fondamentale del suo operare era di natura pragmatica. La politica estera etica di Robin Cook si sfaldò non appena si presentarono le prime sfide avventuriste (Afghanistan e Iraq); la decisione di Blair di porre la Gran Bretagna "al centro dell'Europa" fece la stessa fine quando Jacques Chirac e Gerhard Schröder sottolinearono quanto fosse folle il progetto di un cambio di regime a Baghdad; e il piano sulle pensioni elaborato dal ministro ritenuto capace di "pensare l'impensabile" si infranse contro un muro non appena "l'impensabile" risultò del tutto inappetibile per l'elettorato.

Blair concentrò la propria attenzione principalmente sulla politica estera, mentre le questioni interne furono lasciate alla cura di Gordon Brown. Uomo di notevoli capacità, Brown aveva tuttavia due gravi difetti: l'ipocrita sicurezza delle proprie convinzioni e un'arroganza intellettuale che gli impediva di prestare ascolto alle opinioni altrui. Come il presidente della Federal Reserve Alan Greenspan, anche Gordon Brown non si rese conto che la "grande moderazione" economica del mondo anglosassone non era altro che la fase conclusiva di un disastroso superciclo del credito avviatosi all'inizio degli anni Ottanta. Entrambi avevano un'illimitata fiducia nella capacità di autocorrezione e autoregolazione dei mercati, così come in quella dell'interesse personale di impedire eccessi finanziari. Entrambi rifiutavano di ammettere la realtà della bolla dei beni immobili, chiudendo gli occhi di fronte ai ben documentati avvertimenti e agli inequivocabili dati che si presentavano su entrambe le sponde dell'Atlantico. Entrambi sembrarono cadere dalle nuvole quando la bolla scoppiò.

La differenza di Brown rispetto agli strateghi politici statunitensi stava nella sua fede nella benevolenza dello Stato. Lo Stato, a giudizio di Brown, era in grado non soltanto di rendere i cittadini più benestanti e sicuri ma anche più buoni. Era convinto che si potesse imporre la moralità. Oltre alla catastrofe economica e fiscale, l'eredità lasciata da Brown includeva una selettiva dottrina morale della "onestà" e uno spietato attacco contro le libertà individuali. I diritti dell'individuo vennero calpestati ogni volta che si frapponevano alla volontà dello Stato. [...]

*Verso una nuova ideologia*

Sebbene il deficit, il debito nazionale e un'economia distorta siano l'eredità più evidente del New Labour, la sfida principale che devono affrontare gli attuali strateghi politici sta nell'ideologia sintetica promossa con eccezionale enfasi da Tony Blair, Gordon Brown e i loro *spin-doctor*. Finché questa ideologia continua a dominare, le riforme fiscali, economiche e sociali sono sostanzialmente impossibili da realizzare. In quale modo il centrodestra può risolvere questo problema? Come abbiamo visto, nella politica britannica postbellica i punti più alti sul terreno ideologico si sono avuti con il programma di *welfare* di Clement Attlee e con la rivoluzione del libero mercato promossa da Margaret Thatcher. L'una e l'altra filosofia, profondamente sincere, hanno saputo toccare il cuore dell'opinione pubblica britannica, e, in entrambi i casi, è stato il successo nella battaglia delle idee a permettere la realizzazione di radicali riforme. L'amministrazione del New Labour di Tony Blair e Gordon Brown, al contrario, ha costruito un'ideologia sintetica composta da elementi essenziali di queste due filosofie.

Le crisi possono offrire un terreno fertile per il cambiamento — ma soltanto se il nuovo governo è in grado di ottenere l'adesione dell'elettorato a un programma di riforme fondato su autentiche convinzioni. La competenza può essere sufficiente in tempi di relativa calma, ma la capacità gestionale non è mai sufficiente in periodi di crisi.

Questo punto può essere ribadito ponendosi la domanda su cosa farebbe, in tali circostanze, un governo che già disponesse della superiorità e della confidenza sul terreno ideologico. Con il più alto deficit di tutto il mondo sviluppato, e un'economia in declino, un governo solido, fiducioso nei propri mezzi e sostenuto dall'appoggio popolare prenderebbe concreti provvedimenti per ridurre la spesa pubblica, tagliando non soltanto i costi di gestione amministrativa ma diminuendo anche il peso del sistema del *welfare*. Le risorse sarebbero trasferite da settori economici ormai incapaci di ulteriore crescita a settori in grado di crescere, si incoraggerebbero gli investimenti e l'imprenditorialità e si promuoverebbe l'autonomia. Si affronterebbero con decisione i problemi istituzionali. Per fare ciò, tuttavia, un governo avrebbe bisogno di assicurarsi il consenso dell'opinione pubblica nei confronti della filosofia che sta alla base delle sue politiche. Ci sono due fattori che, considerati congiuntamente, rendono per il centrodestra molto difficile realizzare oggi un tale programma. Il primo sta nella convinzione che il sistema capitalista abbia sostanzialmente fallito, sia sul piano pratico che su quello morale, come risulta dal test della "onestà", per quanto semplicistico e distorto possa essere. Il secondo sta nel fatto che per tredici anni il Partito laburista ha favorito un'ideologia sintetica, che non è stata finora sottoposta a un'efficace critica. Infine, per avere successo, una nuo-



va ideologia deve affrontare entrambe le questioni e, inoltre, deve essere in grado di offrire quella che oggi si definisce una “*killer application*”.

*Prima necessità, riabilitare il capitalismo*

In Gran Bretagna, come in qualsiasi altro paese del mondo, l'istinto automatico dei politici di centrodestra è quello di difendere il capitalismo del libero mercato. Ma il capitalismo attuale non è forse talmente corrotto da risultare indifendibile? Il tenore di vita del cittadino medio sta riducendosi con una rapidità che non ha precedenti nella storia recente. Allo stesso tempo, l'élite benestante sembra restare più ricca che mai. Non sorprende, perciò, che il sostegno popolare per il sistema capitalistico precipiti sempre più in basso. La prima cosa da riconoscere è che, sebbene nessun sistema si conformi interamente al suo ideale teorico, il capitalismo pratico di oggi assomiglia sempre meno al capitalismo teorico. Inoltre, l'attuale variante del capitalismo non è né equa né efficace. Pertanto ciò di cui abbiamo bisogno è un capitalismo che risulti accettabile per l'opinione pubblica e che sia utile a ciascuno di noi, anziché una variante corrotta vantaggiosa soltanto per una ristretta minoranza. Di conseguenza, non è il classico capitalismo del libero mercato ad avere fallito. Al contrario, come ha detto il dottor Woody Brock, a fallire è stata una versione “imbastardita” del sistema capitalistico, ben diversa dal vero e autentico capitalismo.

Lasciato interamente a se stesso, il capitalismo tende a distruggere gli stessi principi su cui si fonda. L'istinto del business è quello di cercare combinazioni che riducano la competizione, di abbassare i salari (cosa che mette in pericolo la domanda) e di ridurre il libero flusso delle informazioni su cui si basa un efficace funzionamento del mercato. Perciò, lo scopo della regolamentazione, correttamente intesa, dovrebbe essere quello di incoraggiare l'innovazione, la competizione e il flusso delle informazioni, in modo da salvare il capitalismo dall'autodistruzione.

Idealmente, le transazioni e i contratti vengono stipulati liberamente tra parti le cui posizioni di contrattazione sono sostanzialmente uguali, in un contesto in cui le informazioni sono disponibili a tutti. Mentre le aziende cercano di perseguire gli interessi dei loro proprietari, i loro profitti dovrebbero essere strettamente allineati al livello di soddisfazione della domanda dei consumatori. Per l'economia del libero mercato tanto i monopoli quanto i monopolisti sono un anatema. La valutazione dei rischi deve essere concreta e reale, in modo che si produca un solido equilibrio tra rischi e profitti.

Ma nell'attuale versione “imbastardita” del capitalismo non si ha nessuna di queste cose. Le parti contraenti non hanno lo stesso potere di contrattazione. Gli operatori del mercato non hanno un uguale accesso alle informazioni. Non c'è alcun allineamento tra profitti e qualità dei prodotti offerti. Le decisioni non

vengono prese dai proprietari del capitale ma, al contrario, dai manager, i cui obiettivi possono essere molto diversi da quelli degli azionisti. Le decisioni non sono sempre razionali. I rischi non sono valutati in modo corretto (i mutui *sub-prime* sono un perfetto esempio dei disastrosi effetti di una errata valutazione dei rischi).

### *Dare potere agli azionisti*

Alla gente comune (si tratti di impiegati o di consumatori) deve essere garantito un trattamento migliore. Il punto da cui partire è il riconoscimento delle conseguenze del “divorzio tra proprietà e controllo”. All’inizio della rivoluzione industriale le aziende erano abbastanza piccole da poter essere gestite direttamente dai loro proprietari. Questa relazione si è dissolta con la crescita delle aziende, che dall’ambito locale sono passate a quello nazionale e poi a quello multinazionale. Oggi, quasi tutte le grandi aziende sono gestite da amministratori che agiscono come rappresentanti di un vasto e diversificato corpo di azionisti, ed è estremamente sconsiderato supporre che gli interessi di entrambi siano coincidenti. È questo che rende estremamente ingenua la convinzione di Alan Greenspan che le banche agiscano sempre nell’interesse dei loro azionisti.

Il settore bancario rappresenta l’esempio estremo della divergenza tra gli interessi degli azionisti e quelli del management. Nel corso dell’ultimo decennio, mentre gli amministratori delegati delle banche hanno ricevuto enormi retribuzioni, i profitti degli azionisti, nella forma di dividendi e di rivalutazione del capitale, sono stati del tutto insignificanti o addirittura in negativo. Il risentimento pubblico per gli stipendi guadagnati dai banchieri non coglie un punto di cruciale importanza: questi stipendi sono stati totalmente fuori fase rispetto ai guadagni degli azionisti, i quali, per la maggior parte, sono gente comune i cui investimenti sono direttamente controllati dalle istituzioni.

Questo, naturalmente, secondo logica non avrebbe dovuto accadere, in quanto gli amministratori delegati hanno un obbligo fiduciario nei confronti degli azionisti. In pratica, questo rapporto è stato sottoposto a notevoli abusi. Gli amministratori delegati si sono presi rischi che mentre nei periodi favorevoli gli garantiscono forti profitti danneggiano invece gravemente gli azionisti quando le cose iniziano ad andare male.

Si potrebbero fare parecchie cose per creare un rapporto più equo tra amministratori delegati e azionisti. Si potrebbero mantenere fondi premio a lungo termine in depositi presso terzi, da cui si possa detrarre denaro nel caso che il rendimento per gli azionisti sia negativo. Regole di trasparenza più rigide potrebbero esigere la pubblicazione dei dati sull’aumento di valore di reddito e capitale di manager e proprietari, in modo da permettere un confronto fra di essi. Tale sistema potrebbe anche richiedere la pubblicazione anonima di tutti i

pacchetti di retribuzioni superiori di dieci volte alla media dei guadagni nazionali (quindi, nel Regno Unito, circa 230.000 sterline).

Il settore bancario sostiene che un simile approccio frenerebbe l'innovazione. Ma l'innovazione non è tutto. Un equilibrio tra innovazione e probità è altrettanto importante. I premi per l'innovazione sono giusti, ma non se sono resi esenti da rischi in modi che espongono gli azionisti a possibili perdite e che, in casi estremi, minacciano i contribuenti.

*Abbandonare il concetto di “troppo grande per fallire”*

I governi di tutto il mondo occidentale devono anche affrontare e risolvere il grande dilemma del “troppo grande per fallire”. La risposta più giusta a questo dilemma, naturalmente, è il ristabilimento della separazione tra attività al minuto a basso rischio e *investment banking* ad alto rischio. Se le banche d'investimento vogliono assumersi rischi, devono essere libere di farlo, ma le conseguenze negative di un insuccesso non devono essere neutralizzate mettendo le mani nelle tasche dei contribuenti. In mancanza di una separazione completa, si può ricorrere al concetto di bancarotta interna. Se una azienda “normale” fallisce, gli imprenditori ne risentono pesantemente. Nel caso di una bancarotta, queste persone possono perdere il proprio lavoro, i propri beni e i loro investimenti pensionistici, e, in alcune circostanze, rimanere esclusi per lunghi periodi. Se un'operazione di *investment banking* danneggia una banca fino al punto di rendere necessario l'intervento dei contribuenti, si dovrebbe applicare un provvedimento interno equivalente al normale processo di bancarotta. Sebbene la banca stessa continui a sopravvivere grazie all'intervento dei contribuenti, i suoi amministratori delegati devono essere licenziati, subire la confisca dei loro fondi premio in deposito a garanzia e dei loro piani pensionistici e, in certi casi, restare interdetti dal lavoro. Se, nel salvare le banche in difficoltà, il governo laburista avesse applicato sanzioni di questo tipo ai responsabili, oggi il disprezzo nei confronti dei banchieri non sarebbe così profondo e diffuso.

*Impedire lo scoppio di bolle*

La banca centrale del nostro paese deve inoltre avere il potere di impedire lo scoppio di bolle. L'autorità del Monetary Policy Committee deve includere anche il controllo del prezzo degli *asset* e dell'inflazione al dettaglio, e la Banca d'Inghilterra deve intervenire se i prestatori non si attengono a un prudente rapporto tra prestito e reddito. Il governo deve anche rendersi conto del fatto che elevati prezzi degli immobili non rappresentano necessariamente un vantaggio sociale. Un eccessivo investimento teso a incrementare il valore delle proprietà immobiliari — che sono patrimoni improduttivi — determina una subsidenza di capitale, impedendo gli investimenti in attività autenticamente

produttive. Il prezzo inflazionato delle case incoraggia l'eccessiva accumulazione del credito al consumo, e l'elevato costo degli immobili irrigidisce il mercato del lavoro e costituisce un grave ostacolo per i giovani. Ad ogni boom nel prezzo delle case, inoltre, segue inevitabilmente un crollo. Non si può dare alcuna credibilità alla rituale pretesa degli organi di controllo che le bolle dei prezzi degli immobili non si possano prevedere.

### *Verso contratti equi*

Le riforme tese a garantire un trattamento migliore agli individui (impiegati e utenti) non possono naturalmente limitarsi a una regolamentazione più rigida delle attività bancarie. Mentre, teoricamente, in un'economia capitalista i contratti dovrebbero essere stipulati tra parti con pari opportunità, la realtà pratica è ben diversa. Tale parità non è naturalmente realizzabile, ma l'ago della bilancia si è spostato eccessivamente a svantaggio dei giocatori più piccoli. A tutti costoro, siano essi utenti, dipendenti o fornitori, deve essere garantita una posizione negoziale più forte.

Il metodo consueto per esercitare uno squilibrio di potere è l'imposizione di "termini e condizioni" che i giocatori più piccoli sono costretti ad accettare, esplicitamente o implicitamente. Tali termini sono spesso scritti in forme quasi completamente sbilanciate in favore dei fornitori, e sono regolarmente utilizzati come uno scudo attraverso il quale questi ultimi possono giustificare e difendere pratiche non eque.

Se si vuole avere un capitalismo più equo e proteggere i diritti dei giocatori più piccoli, il governo deve elaborare delle forme di risarcimento. Un modo per realizzare questo obiettivo sarebbe quello di creare una Corte di Equità. A tale Corte dovrebbe essere data l'autorità di annullare "termini e condizioni" ritenute eccessivamente sbilanciate. Le aziende dovrebbero scrivere i propri termini contrattuali nel rispetto dei dettami della Corte, rafforzando in questo modo la posizione dei giocatori più piccoli e deboli. Sebbene contratti giusti ed equi siano importanti per il buon funzionamento dei mercati, il governo deve anche tenere sotto controllo la tendenza a sfruttare la legge contrattuale per rafforzare l'inequità tra grandi e piccoli operatori del mercato.

### *Ristabilire la connessione tra successo e ricompensa*

La riforma del capitalismo deve contemplare anche una ben maggiore trasparenza. Abbiamo già parlato della pubblicazione dei dati relativi agli stipendi dei vertici gestionali, così come di quelli relativi ai guadagni degli amministratori delegati e degli azionisti, ma si deve fare molto di più per garantire un più giusto rapporto tra successo e ricompensa.

Di conseguenza, i premi (*bonus*) devono essere tenuti in depositi presso terzi a lungo termine che siano aperti al recupero, e le compagnie devono rendere note le misure e i criteri sulla cui base vengono prese le decisioni relative ai premi. In linea di principio, si potrebbe stabilire una duplice chiusura sui premi, che non dovrebbero essere pagati a meno che gli azionisti non abbiano ottenuto un vantaggio sia attraverso un aumento dei profitti sia attraverso un incremento dei prezzi delle azioni. Se il prezzo delle azioni di una compagnia scende, o se i guadagni si riducono, non deve essere pagato nessun premio.

Un altro settore in cui gli amministratori delegati esercitano una sproporzionata influenza in rapporto agli azionisti riguarda l'utilizzo del debito. Il problema, in questo caso, è che gli azionisti risultano svantaggiati perché il capitale di debito è più economico del capitale netto, i costi dell'interesse essendo deducibili dalle tasse, a differenza dei dividendi. Ciò è comunque svantaggioso, in quanto determina una preferenza per il capitale di debito rispetto al capitale netto. Come misura *ad interim*, la deducibilità fiscale deve essere ristretta al 50 per cento dei profitti al lordo di imposte. Per esempio, a una compagnia che ha un profitto di 100 milioni di sterline ma anche un interesse sul debito pure di 100 milioni non deve essere consentito di compensare più di 50 milioni di sterline del costo dell'interesse rispetto ai profitti tassabili. Il reddito aggiuntivo ricevuto dal ministero del tesoro in conseguenza di un tale provvedimento dovrebbe essere usato per iniziare a porre rimedio all'iniqua soppressione, attuata da Gordon Brown, degli sgravi fiscali sui dividendi dei fondi pensionistici.

Bancarotta interna, Corte di Equità, maggiore trasparenza, regole più rigide sui premi e restrizioni sulla deducibilità fiscale dell'interesse potrebbero essere gli elementi legislativi fondamentali di un piano di riforma.

### *Seconda necessità imperativa: riaffermare una politica etica*

Una caratteristica distintiva del governo di Margaret Thatcher, e una delle principali ragioni del suo successo, è stata la determinazione a vincere quella che la stessa Thatcher definì la "battaglia delle idee". Il suo principale alleato in questo sforzo fu Sir Keith Joseph. Il quale era convinto che si stessero aprendo nuove opportunità in quanto il consenso keynesiano, che fino ad allora aveva impedito ai conservatori di «combattere una tenace battaglia delle idee», stava ormai dissolvendosi. Il governo di Margaret Thatcher, disse Sir Keith, aveva bisogno di «una analisi diversa e di una diversa serie di politiche».

### *Il ritorno della politica dell'invidia*

Le forme distorte della moralità selettiva promosse dal New Labour non sono nate per caso. Quando Tony Blair proclamò che il Partito laburista «doveva ben più che semplicemente sconfiggere i conservatori» e che «doveva cam-

biare la direzione delle idee», prevedeva la formazione di una nuova ideologia, fondata su un vago concetto di “equità”, che tuttavia si dimostrò essere di natura sintetica e profondamente contraddittorio. Era “equo”, per esempio, saccheggiare i fondi pensionistici dei lavoratori? Era “equo” accumulare un enorme debito da scaricare sulle spalle delle future generazioni? Ed era “equo” implementare una gigantesca espansione della sorveglianza di Stato? Quest’ultimo provvedimento, in particolare, mise a nudo l’istintiva intolleranza laburista del pluralismo sulle questioni morali. Queste contraddizioni possono essere evitate grazie a una filosofia capace di riconoscere che nessun governo possiede un monopolio sulla rettitudine morale. Soltanto una politica che assegni un reale potere all’individuo può sfuggire a queste contraddizioni, riconoscendo la legittima pluralità delle opinioni e dei valori.

Il problema del centrodestra è che il concetto soggettivo di “equità” di Blair e Brown continua a dominare il panorama politico britannico, almeno nella forma della politica dell’invidia. Se questa eredità del New Labour non viene neutralizzata, l’attuazione di riforme concrete fondate sull’imprenditorialità risulterà probabilmente impossibile. L’imprenditorialità, in fin dei conti, richiede vincitori e perdenti, un fatto rispetto al quale la politica dell’invidia risulta antitetica.

E in periodi di austerità la sfida ideologica appare ancora più ardua. La fine simultanea del “Brown boom” e del superciclo del credito occidentale ha reso inevitabile il deterioramento del tenore di vita, anche se il Partito laburista ha cercato di rimandare questo fatto inevitabile contraendo enormi prestiti.

Ma quasi tutti ormai si rendono conto che la Gran Bretagna ha vissuto al di sopra delle sue possibilità, e che è necessario stringere la cinghia; ma sono anche convinti che le cinghie da stringere sono quelle altrui. Questo vale in particolare modo per la “spremuta” classe media: i “ricchi” continuano a prosperare, mentre lo Stato si prende cura soltanto dei cittadini che vivono grazie ai sussidi statali. La classe media è quella che soffre di più.

Questa percezione è largamente giustificata. I banchieri, in effetti, continuano a intascarsi enormi premi, e gli amministratori delegati continuano ad assegnarsi lauti aumenti di stipendio. Ben poco, o nulla, è stato fatto per ridurre i redditi di coloro che stanno al vertice della macchina statale, e il recente incremento del 5,2 per cento dei sussidi statali risulta in stridente contrasto con il ristagno dei salari dei lavoratori.

Per il momento, la rabbia della classe media è rivolta contro i “ricchi”. All’inizio, tale rabbia era rivolta, molto comprensibilmente, contro i banchieri che avevano approfittato dei rischi che mettono in pericolo l’economia. Poi, la rabbia è stata estesa in generale a tutti i banchieri e agli amministratori delegati delle grandi aziende. Con l’eccezione delle celebrità – che sono in qualche mo-

do rimaste esenti dal contagio – il risentimento si è ulteriormente ampliato fino a includere chiunque sia considerato “ricco”.

È una tendenza pericolosa. Poiché la rabbia contro i “ricchi” mina alle fondamenta il concetto dell’imprenditorialità, la cosa rappresenta un danno per l’economia. Portata fino alle sue conseguenze estreme, questa logica farebbe un bersaglio di chiunque si sollevi al di sopra di un reddito medio. Una società che si scaglia contro il successo è una società che ripudia lo sforzo per la qualità e l’affermazione; e una società contraria a tale sforzo è una società che, consapevolmente o inconsapevolmente, ha scelto la strada di un rapido declino economico.

Il logico passo successivo, questa volta destinato a danneggiare la società stessa anziché la sola economia, sarebbe quello di una rabbia rivolta dalla classe media anche verso lo strato più povero della popolazione. Se ciò accadesse, i destinatari dei sussidi statali potrebbero diventare un altro bersaglio del risentimento della classe media.

Ci sono due modi per affrontare l’autodistruttiva politica dell’invidia, mascherata dietro la fasulla moralità della “equità”. In primo luogo, è necessario attuare una riforma del capitalismo. In secondo luogo, bisogna affrontare la questione del linguaggio della politica. Il linguaggio, infatti, non è semplicemente un veicolo neutrale per mezzo del quale si discutono le idee. Al contrario, la scelta del linguaggio è in se stessa normativa, un punto perfettamente compreso da Tony Blair e i suoi *spin-doctor*. Per illustrare questo punto con un esempio concreto, ecco come si può formulare la richiesta di una redistribuzione. Primo: “la società deve prendere il denaro ai ricchi e darlo ai poveri”. Secondo: “la società deve prendere il denaro a quelli che lavorano duramente e darlo a quelli che non hanno lavoro”.

Il nocciolo della questione è che, mentre la maggior parte della gente accetta la prima formulazione, ben pochi sarebbero disposti a concordare con la seconda. Uno dei tipici trucchi utilizzati dal New Labour è stato appunto il dominio del linguaggio e la coniazione di eufemismi. Ecco un altro esempio. Primo: “è imperativo proteggere i diritti dei lavoratori”. Secondo: “dobbiamo proteggere i privilegi di coloro che hanno già un lavoro anche se questo impedisce ai disoccupati di trovare lavoro”.

Il linguaggio ha un’importanza decisiva se si vuole riconquistare il campo etico. Non è sufficiente sottolineare semplicemente che ci sono troppi pochi “ricchi” per salvare le finanze pubbliche, che imposte molto elevate provocano una riduzione nelle entrate o che un sistema che punisce chi ha successo mina alle fondamenta la crescita economica. La logica deve essere completata da un adeguato linguaggio. Ecco alcuni esempi di quanto potrebbe funzionare: a) “ricompenseremo l’impegno e il successo. Il fallimento e la mediocrità non saran-

no premiati”; b) “il nostro successo economico deve essere vantaggioso per chiunque lavori, e non soltanto per un’avida minoranza”; c) “sradicheremo i vantaggi e i privilegi immeritati”; d) “bloccheremo le compagnie e gli organi di governo che sfruttano a proprio vantaggio la gente comune”.

Queste dichiarazioni esemplificative devono essere sostenute da concrete scelte politiche. Dopo undici anni di governo del New Labour, l’elettorato può facilmente individuare la vuota retorica. Fortunatamente, tutte queste dichiarazioni sono in linea con la necessità imperativa di riformare il capitalismo.

*Terza necessità imperativa: applicare la “killer app” dell’individualismo*

Come abbiamo visto, dopo la Seconda guerra mondiale si sono seguite varie ideologie politiche, dal programma socialista di Clement Attlee all’economia del libero mercato di Margaret Thatcher. Ma, in mezzo a tutti questi cambiamenti, un fattore è rimasto costante. Questo fattore è la riduzione dell’importanza dell’individuo in rapporto al collettivismo e al corporativismo, tendenza perfettamente simboleggiata dalla continua erosione delle libertà individuali.

Da questo punto di vista, la questione pratica è che la crescita del potere dello Stato e delle *corporation* sta producendo una ben più grande e ancora più pericolosa divisione della società in “noi” e “loro”. “Loro”, in misura sempre maggiore, sono i “ricchi”, i legislatori, la macchina statale e i suoi funzionari, i media, le *corporation*. I recenti scandali hanno confermato sospetti già da tempo nutriti: i membri del parlamento sono stati macchiati dagli scandali sulle spese, i media sono stati screditati dalle rivelazioni sulle intercettazioni telefoniche, la reputazione della polizia è stata compromessa da accuse di corruzione, i banchieri sono disprezzati e i boss delle *corporation* detestati per i continui aumenti delle loro retribuzioni. Il governo, a livello sia locale sia nazionale, è considerato sempre più intrusivo, anche in ambiti del tutto irrilevanti, e al tempo stesso incapace di garantire un’amministrazione efficiente.

La riduzione dell’importanza dell’individuo è la conseguenza della crescita della burocrazia. Durante le amministrazioni laburiste, la burocrazia (e un suo derivato, la comitato-crazia) ha prosperato in un paese caratterizzato da sempre più elevate spese governative. Ma anche quando sono stati al potere i conservatori, la burocrazia è riuscita a conservare tutti i propri poteri.

Nel suo tentativo di impedire la crescita sproorzionata della burocrazia il centrodestra è stato ostacolato da due problemi sostanziali. Il primo consiste nel fatto che vi è un’implicita contraddizione nel chiedere a dei burocrati di ridurre la burocrazia. Posta di fronte alla scelta di tagliare i costi della gestione amministrativa o quelli del pubblico impiego, la burocrazia tenderà a optare per i secondi, cosa che offre il vantaggio di conservare l’autorità e i privilegi



dell'apparato statale massimizzando allo stesso tempo l'impopolarità elettorale delle riduzioni della spesa.

La seconda ragione della resilienza della burocrazia sta nella tendenza dei ministri ad "assumere i costumi e le usanze locali" una volta entrati in carica. Un ministro laburista che, quando era all'opposizione, si era opposto ai piani di restrizione del diritto di processo con giuria, una volta entrato in carica ha presentato una proposta di legge quasi esattamente identica. I conservatori che, finché rimasti all'opposizione, si erano opposti all'estensione dei poteri di sorveglianza, ora sembrano essersene fatti paladini.

### *Sfide e scelte*

La Gran Bretagna sta seguendo una rotta insostenibile. Questo vale per l'economia, le finanze governative, la difesa nazionale, la stabilità delle istituzioni e la coesione sociale. L'economia ristagna, e non appare verosimile che si possano ottenere miglioramenti dato che vi sono enormi distorsioni strutturali a vantaggio di settori dipendenti dagli ormai defunti elementi trainanti del prestito privato e della spesa pubblica. Se non aumenta la produttività, il piano di riequilibrio fiscale del centrodestra è destinato ad affondare. I previsti tagli alle spese statali sono alquanto modesti, e le spese governative resteranno più alte di quanto l'economia del paese è in grado di permettersi. La Gran Bretagna ha prodotto una cultura dei diritti acquisiti e delle indennità che rende politicamente inverosimile un concreto riequilibrio del budget. Tenendo conto della crescita del debito pubblico (e anche dell'indebitamento dei singoli individui), la conclusione logica dell'attuale orientamento economico è il fallimento. Un paese che vive al di sopra delle sue possibilità raggiunge prima o poi il punto in cui la disponibilità dei prestatori stranieri a sostenere tale tenore di vita si esaurisce.

Buona parte delle più importanti istituzioni britanniche (compreso il Parlamento, i media, la polizia e il sistema bancario) sono state screditate. La rabbia pubblica contro i "ricchi" sta ormai soffocando l'attività imprenditoriale e spinge verso una forma di egualitarismo che rende impossibile il funzionamento di una economia del libero mercato.

Il disprezzo verso i "ricchi" potrebbe trasformarsi in un più generalizzato disprezzo verso coloro che stanno al vertice delle strutture di potere. Le rivolte che hanno sconvolto le città inglesi nell'estate del 2011 hanno inoltre rivelato una crescente disillusione popolare nei confronti delle istituzioni, e l'élite di governo viene considerata, in misura sempre maggiore, corrotta, avida e ipocrita.

Non è difficile individuare quali siano le riforme necessarie per avviare una ripresa economica. Ma la loro attuazione risulterà impossibile se non si ottiene il sostegno dell'elettorato. Questo, a sua volta, richiede un'ideologia persuasiva

fondata sulla realtà, non un'artificiale costruzione sintetica come quella promossa dal New Labour.

I conservatori, ben lungi dall'aver vinto la "battaglia delle idee", non sembrano nemmeno provare a farlo. Non c'è, finora, alcuna idea di una coesiva ideologia alternativa alla superficiale e ormai screditata agenda del New Labour. Questa ideologia alternativa potrebbe tuttavia fondarsi sui tre principi precedentemente descritti: a) una riforma del capitalismo, affinché possa essere vantaggioso per tutti; b) la riconquista del predominio morale attraverso la riforma delle istituzioni affinché possano servire al bene della maggioranza; c) la promozione delle libertà individuali, che devono essere difese dall'intrusione della macchina statale e degli interessi corporativi. L'altra soluzione, che è una combinazione di supina inerzia e di vuoto populismo, non può far nulla di meglio che rinviare l'inevitabile.

## RECENSIONI

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, RAFAEL GAMBRA CIUDAD, FRANCISCO PUY MUÑOZ, *Il Carlismo*, Solfanelli, Chieti 2018, p. 184, € 15

Nel XIX secolo la storia spagnola fu attraversata da uno scontro feroce tra liberalismo e tradizionalismo, tradottosi in tre guerre fratricide. La miccia che fece esplodere questa instabilità si accese nel 1833, con la morte del re Ferdinando VII, il quale, promulgando la *Pragmatica Sanzione*, il 29 marzo 1830, aveva designato come sua erede la figlia Isabella II, privando della corona il legittimo pretendente Don Carlos María Isidro di Borbone (1784-1855).

Il documento incriminato, la *Pragmática sanción*, stabilì che la successione al trono di Spagna potesse avvenire anche per via femminile, abolendo la legge in vigore sin dal 10 maggio 1713, che indicava una forma di successione *semi-salica*, ovvero per via preferenzialmente maschile.

L'esercito liberale appoggiò subito la giovane Isabella, mentre i tradizionalisti si schierarono con il fratello di Ferdinando, l'Infante Don Carlos, da essi riconosciuto come il vero Re di Spagna. I sostenitori di Don Carlo, che assunsero il nome di *carlisti*, reputavano la *Ley sálica* norma fondamentale nell'ordinamento del Regno, quindi incancellabile; il precedente tentativo di abrogazione della legge risaliva al 1789, ma non era mai stato accettato dal re Carlo IV (1748-1819), padre di Ferdinando.

Il lungo duello tra i due schieramenti, però, non fu solo una mera disputa di-

nastica, bensì la battaglia tra due opposte visioni del mondo. Il Carlismo è nato da una reazione popolare e spontanea, si fonda su un chiaro sistema di valori e non può essere banalmente indicato come un generico partito di lealisti; sopravvissuto sino ai nostri giorni, esso è il più longevo movimento politico e sociale controrivoluzionario e anti-liberale: un modello per tutti i legittimismi europei.

Oggi, la sintesi più efficace per comprendere la dottrina carlista è rappresentata dal libro *¿Qué es el Carlismo?*, scritto dal filosofo e storico madrileno Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917-1978) con la collaborazione di Rafael Gamba Ciudad (1920-2004), capo della segreteria politica di S.A.R. Don Sisto Enrico di Borbone, e la revisione formale di Francisco Puy Muñoz. L'opera apparì per la prima volta nel 1971 e fu tradotta poco dopo in italiano a cura di Paolo Caucci von Saucken dalle edizioni Thule di Palermo con il titolo *Il Carlismo*.

Elías de Tejada è stato una figura centrale nel Carlismo del '900 ed è noto – tra l'altro – per il suo saggio *La monarquía tradicional* del 1954 (*La monarchia tradizionale*, Controcorrente, Napoli 2001), altra sintesi fondamentale in cui indagò la struttura su cui era improntata la monarchia cattolica spagnola, contraddistinta dal carattere forale che rifletteva una concezione plurale della comunità politica.

Nel 2018, *Il Carlismo* è stato riproposto dall'editore Solfanelli in versione integrale, inaugurando la Collana di Studi

Carlismi, curata da Gianandrea de Antonellis.

Questa nuova edizione in lingua italiana rappresenta uno strumento di comprensione importante per i lettori della Penisola. Elías de Tejada è considerato uno dei maggiori pensatori tradizionalisti dello scorso secolo ed è stato in grado di riassumere il messaggio del Carlismo in un compendio che ci appare ancora oggi fresco, ma assolutamente fedele al passato; sin dall'impostazione del suo scritto, lo Spagnolo ha applicato il concetto che ha espresso in uno dei passaggi più significativi dell'opera: «il progresso morale consiste nel migliorare, attualizzandola, l'eredità ricevuta dagli antenati, non nel tradirla» (p. 72).

Secondo il filosofo, la tradizione è il prodotto storico delle vicende dei popoli: la Cristianità ha generato la monarchia sorretta dai corpi intermedi, in cui «gli uomini si ordinavano gerarchicamente ed organicamente secondo corporazioni, arti, corpi sociali: in base alle proprie qualità di chierici, cavalieri, popolo» (p. 65).

La summa ideologica del Carlismo – nemico dell'assolutismo e del centralismo – risiede nel motto *Dios, Patria, Fueros, Rey*. Il *fuero* (dal latino *forum*) è l'autonomia regionale tradizionale: i *fueros* sono le antiche libertà legittime e i diritti consuetudinari che spettano ai popoli iberici, riuniti nell'unica nazione spagnola.

Esponendo la dottrina carlista, lo scrittore rifiuta la concezione moderna del termine *nazione*, richiamandosi piuttosto al complesso significato che questa parola aveva prima della Rivoluzione francese: «L'unità delle Spagne» non nasce dall'uniformazione forzata, ma

«dall'accettazione piena del lascito storico, depurato secondo la concezione cattolica dell'esistenza» (p. 110).

La modernità ha associato il significato del vocabolo nazione ai tratti che distinguono i popoli, vale a dire la lingua e i costumi, o a un'espressione di volontà: «il plebiscito quotidianamente rinnovato» di cui parlò Rénan durante la famosa conferenza che tenne alla Sorbona nel 1882. Elías de Tejada, invece, definisce i popoli non come nazioni moderne, ma come «storia accumulata»; la tradizione è il processo sociologico e storico che unisce la conservazione del patrimonio culturale con il rinnovamento derivante dai progressi positivi.

Il Carlismo e il tradizionalismo spagnolo sono tutt'uno e la tradizione è l'anima di un popolo, l'esperienza che esso ha raccolto durante il suo cammino, e la sua forza vitale.

In questa particolare ottica, esiste necessariamente un rapporto dialettico tra tradizione e progresso e tale osservazione non può che ricordare le riflessioni di quegli intellettuali cattolici che – dispregiativamente – furono definiti reazionari. Infatti, la differenza tra i conservatori e i reazionari consiste nel fatto che i primi non sanno fare tesoro delle innovazioni sane e tendono piuttosto a conservare gli errori, mentre i reazionari combattono la rivoluzione servendosi anche degli elementi di novità che riconoscono come costruttivi. Senza miglioramenti, la tradizione viene svilita, perde significato nel presente e muore, spegnendosi nell'inutile antiquariato.

L'autore traccia inoltre una linea netta che separa la Spagna, paladina della Cristianità, dall'Europa; occorre sof-

fermarsi su questo punto, ricordando che il pensatore spagnolo aveva già chiarito questa distinzione in *La monarquía tradicional*. Egli ovviamente non mette in discussione l'accezione di Europa, intesa come spazio geografico, e non intende negare la grandezza di Carlo Magno, restauratore dell'Impero cristiano, ma denunciare l'europeizzazione liberale, in cui vede l'imposizione di un processo volto alla supposta "civilizzazione" delle Spagne. Nell'europeizzazione il filosofo vede il tentativo di propagare i mali nati a seguito della rottura luterana – principio delle rivoluzioni – e la contrappone alla cultura iberica, che ha conservato tematiche umane di tipo cristiano.

In sostanza, l'Europa criticata da Elías de Tejada non è affatto quella del Sacro Romano Impero, ma il simulacro opprimente che – ad ogni costo e con ogni mezzo – i liberali vorrebbero imporre nella Spagna in funzione anti-tradizionalista e, conseguentemente, anti-cattolica.

Davanti ad una lotta così aspra contro la modernità, lo scrittore afferma che i Carlisti non sono gente sprovveduta, né selvaggi o utopisti, ma definiscono se stessi per quello che sono: «contro-rivoluzionari militanti, cattolici intransigenti, spagnoli fino al midollo, difensori accerrimi delle libertà popolari, nemici delle formule straniere quali l'assolutismo, il liberalismo, il democrazia, il socialismo ed il fascismo» (p. 93), i veri guardiani della continuità storica e ideale della loro Patria.

*Riccardo Pasqualin*

GUSTAVE THIBON, *Il tempo perduto, l'eternità ritrovata*, D'Ettoris, Crotona 2019, p. 516, € 25,90

Gustave Thibon (1903-2001), il "filosofo contadino", è uno di quegli autori più citati che letti; e ciò soprattutto per la scarsa circolazione delle sue opere nella penisola italiana. Infatti, attualmente, si trovano – e solo rivolgendosi alla casa editrice, non certo attraverso la distribuzione nelle librerie – praticamente solo due titoli: *Amore e violenza* (Tabula Fati, Chieti 2001) e *La libertà dell'ordine* (Fede & Cultura, Verona 2015, disponibile anche come ebook), mentre è più complesso procurarsi *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale* (Effedieffe, Milano 1998). Pressoché introvabili le traduzioni del dopoguerra (che pure erano state edite da importanti case come Morcelliana, Marietti, Borla, Paoline..., mentre tra le ultime pubblicazioni c'è il saggio su Simone Weil scritto assieme a Joseph-Marie Perrin (Ancora, Milano 2000)). Visto il valore di Thibon, si tratta indubbiamente di una grave lacuna dell'editoria di lingua italiana, ora in buona parte colmata grazie alla pubblicazione da parte della casa editrice crotonese D'Ettoris di ben tre opere raccolte in un solo volume a cura di Antonella Fasoli. Sono tre lavori tra i più significativi di Thibon, realizzati attraverso centinaia di aforismi divisi per argomento. Tali saggi coprono apparentemente un periodo quarantennale che va dai primordi della sua produzione, con *La scala di Giacobbe* (1942), e prosegue con la piena maturità filosofica de *L'ignoranza stellata* (1974, titolo tratto da una poesia di Victor Hugo) e de *Il velo e la maschera*

(1985). In realtà, la versione qui presentata del primo saggio, non è quella originale, bensì la revisione del 1975, in cui Thibon stesso aveva riportato «l'essenziale di due opere da lungo tempo esaurite: *La scala di Giacobbe* e *Il Pane di ogni giorno* [1945], fuse in un unico volume», p. 25).

Gli scritti di Thibon – ricorda Benedetta Scotti nella sua densa *Prefazione* – non seguono un approccio sistematico: a parte i due primi saggi, *Quel che Dio ha unito* (1945, sul matrimonio) e *Nietzsche o il declino dello spirito* (1948), «le altre opere sono un susseguirsi di brevi riflessioni, che si riducono all'aforisma nelle opere più tarde, come quelle contenute in questo volume» (p. 11).

L'essenzialità e la pregnanza dell'aforisma danno perfetta forma alla profonda riflessione di Thibon sullo smarrimento spirituale e morale dell'uomo contemporaneo che, affrancatosi da Dio, è divenuto prigioniero dei falsi idoli e miti del progresso che si è costruito. L'unica nobiltà e l'unica via di salvezza dell'uomo consistono per Thibon nel riscatto del tempo attraverso la bellezza, la preghiera e l'amore, impronte terrene dell'Eterno.

L'aforisma è senza dubbio la forma letteraria prediletta da Thibon perché, più di tutte, riesce a sintetizzare, con immediatezza ed efficacia, le sue profonde riflessioni e a colpire il lettore con sconcertanti paradossi, folgoranti intuizioni, infiammate provocazioni e liriche immagini evocative, rimandandolo così con forza alla sua propria intelligenza e alla responsabilità di una sua personale risposta. La brevità e la frammentarietà tipiche dell'aforisma non impediscono, tuttavia, di indivi-

duare il filo conduttore della riflessione di Thibon, un pensiero filosofico che procede con chiarezza, logica, coerenza, solidità e che mai perde il contatto con il reale. Con Thibon la filosofia ritrova il contatto con la terra e con la realtà, diventando “filosofia del buon senso”, sapienza, conoscenza incarnata, con la consapevolezza del destino finale dell'uomo, anzi, della sua anima: «Le cose supreme non fioriscono che al di là della tomba. Ma esse cominciano quaggiù e la loro fragile semenza è nei nostri cuori, e niente fiorisce nel cielo che non sia prima germogliato sulla terra» (p. 101).

Divisi in capitoli (13 ne *La scala di Giacobbe*, 15 ne *L'ignoranza stellata* e 12 ne *Il velo e la maschera*), i pensieri di Thibon scorrono più brevi o più lunghi, talvolta preceduti da un titoletto, avendo talvolta uno slancio poetico, ma senza aver mai il gusto del paradosso fine a se stesso.

Tra i molti pensatori citati – ottimo il sintetico dizionarietto biografico alla fine del libro (p. 495-516), peccato solo che le notizie vengano prese tutte, come esplicita la curatrice, da Wikipedia, enciclopedia eccessivamente attenta al “politicamente corretto” – manca Oswald Spengler (1880-1936) – e non si può fare a meno di notare che alcune affermazioni contenute nel suo *Tramonto dell'Occidente* (1918-1923) hanno il sapore dell'aforisma, come quello che afferma «La storia mondiale è storia di città. Il contadino è senza storia. [...] Il contadino è l'uomo eterno, staccato da tutta la civiltà che si annida nelle città». A questa affermazione sembra fare eco una considerazione di Thibon, che però ha un sapore tanto di ammirazione e serenità quanto quella del filosofo della

storia tedesco sapeva di disprezzo e di impotenza: «Orrore della novità (*Neuschau*) della gente di campagna e delle società patriarcali. L'idea di novità si allea spontaneamente, nelle società tradizionali, all'idea di perturbazione e di sacrilegio. Gli uomini percepiscono oscuramente, attraverso un velo spesso di illusioni e di pregiudizi, che la novità distrugge qualche cosa che poi non sostituisce, più precisamente che la novità che passa rischia di smorzare dentro di loro il senso dell'eterno, vale a dire la novità che rimane» (p. 271).

Su Thibon circolava una battuta. Un ascoltatore, al termine di una sua conferenza, avrebbe affermato: «Non si tratta certo di un grande filosofo: ho capito tutto quello che ha detto».

La semplicità delle sue frasi, però, non è mai banalità: le sue affermazioni aprono le porte a una profondità laddove le frasi ampollose e complesse di certi filosofi moderni (non necessariamente in senso cronologico) spalancano le porte solamente sul vuoto.

Il titolo della raccolta proviene da un meraviglioso aforisma che sembra rispondere a Proust: «Tout ce qui n'est pas de l'éternité retrouvée est du temps perdu» (*Notre regard qui manque à la lumière*, 1970). In verità, proprio al termine dell'ultimo dei tre saggi qui riportati (e, quindi, pressoché al termine della sua vita di riflessioni – l'ultima sua opera successiva sarebbe stata *L'Illusion féconde* [1995], seguita solo da raccolte postume di testi inediti e di conferenze), l'Autore ritorna su quella frase: «Ciò che non è eternità ritrovata è tempo perduto, ho detto una volta. Si può rovesciare la formula: mancherebbe qualcosa all'eternità se essa non fosse anche tempo ritrovato» (p. 494).

Gianandrea de Antonellis

SERAFINO M. LANZETTA, *Semper Virgo. La verginità di Maria come forma*, Casa Mariana Editrice, Frigento (Avellino) 2019, p. 160, €15

Siamo preda di un amorfismo contagioso che diluisce i misteri della fede nel flusso del tutt'uguale. Abbiamo perso la forma, cioè quel principio che determina l'essenza di una cosa e che la specifica distinguendola da tutte le altre. L'invito ad essere perfetti è rivolto a tutti, però abbiamo dimenticato che c'è una gerarchia negli stati di vita del cristiano. Così il matrimonio e la vita consacrata, livellati per invitare tutti alla santità, versano entrambi in una crisi profonda. Crisi che non risparmia neppure il celibato, soggetto ormai alle trasformazioni epicuree del tempo. La soluzione è Maria Vergine. La sua perpetua verginità è la forma originaria che ha plasmato Cristo e in Lui ogni cristiano e ogni vocazione cristiana. Nella sua illibata verginità c'è l'inizio e il compimento. Il mistero della verginità di Maria è la garanzia del primato di Dio nel mondo. È la prova che quel Regno portato da Cristo inizia non dalla carne ma dallo spirito – «Dio è spirito» (Gv 4,24) – per nobilitare la carne e portare tutto l'uomo in una dimensione che va oltre, quella del Regno nella sua pienezza, dove Dio sarà «tutto in tutti» (1Cor 12,6). Maria è il grembo verginale nel quale è custodito come in uno scrigno il mistero di Cristo e della Chiesa. L'autore, il Francescano dell'Immacolata padre Serafino Lanzetta, collaboratore della nostra rivista, insegna Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica di Lu-

gano e dirige la rivista teologica «Fides Catholica».

Un grido di allarme: è in pericolo la verità di Fede della Verginità perpetua di Maria Santissima. È un grido di allarme che ci viene da questo libro scritto per aiutare, illuminare e far comprendere, invece, la purezza e consistenza divina della fede nella Verginità perpetua di Maria Santissima.

Non si può che ringraziare subito, per questo, l'autore di questo studio teologico, ossia il padre Serafino M. Lanzetta, teologo di primo piano nell'areopago della Teologia più impegnata alla difesa della Fede Cattolica. È lui, infatti, il vicedirettore della prestigiosa rivista di Apologetica, chiamata appunto «Fides Catholica».

Chi vuole conoscere e apprendere la dottrina più genuina dell'Apologetica cattolica su questa delicata ed elevata verità di Fede della Verginità perpetua di Maria Santissima, tematica teologica di prima grandezza e preziosità, prenda subito in mano questo libro e si applichi alla lettura attenta per la riflessione più atta a cogliere la luce radiosa della nostra fede immutabile nella verità della Verginità perpetua di Maria Santissima.

Chi legge e riflette, troverà in questo libro molto più di quel che si aspetta. C'è in esso, infatti, abbondanza di Teologia dogmatica, biblica, patristica, morale, spirituale, mariana... e altro ancora. Frase dopo frase, con linguaggio definito e fermo, il pensiero del padre Lanzetta non divaga mai dalla sua consistenza di contenuto concettuale, anche se a volte più scarno o più denso.

In pochi ma vivaci capitoli, contro l'infelice "minimismo mariano" di oggi, è stato ben necessario questo studio

del Lanzetta che ripercorre i vari stadi della storia della Chiesa a riguardo della fede nella Verginità perpetua di Maria Santissima, riportandola alla sua matrice pura e costante di «forma di Cristo e dei cristiani» (p. 64), «configurando in questo mondo il modo più perfetto di vivere la vocazione cristiana perché conforme alla vita di Gesù e di Maria SempreverGINE» (p. 24).

La vita verginale consacrata, conforme a quella di Gesù e di Maria Vergine, porta in sé il primato di piena superiorità ed eccellenza sulla vita matrimoniale, come venne già solennemente definito, quale dogma, nel Concilio di Trento.

Nei quattro capitoli del libro, infatti, viene presentato l'intero patrimonio della verità di Fede sulla perpetua verginità di Maria Santissima, racchiusa nel mistero della sua Maternità divina che investe la persona e la vita intera di Maria SempreverGINE, quale Vergine prima, durante e dopo il parto del Verbo Incarnato.

Molteplici sono i contenuti e le questioni suscitate intorno a questo delicatissimo mistero divino della verginità perpetua di Maria, contenuto nella Sacra Scrittura, nell'intero impianto intertestamentario della Bibbia, trasmesso e spiegato poi dall'intera Tradizione patristica del primo millennio e dalla Tradizione ecclesiale del secondo millennio, che continua e continuerà fino alla fine dei tempi, sempre monitorato nella sua perennità di pura fede e stabile dottrina dal più alto Magistero della Chiesa.

Contro gli errori che offendono tale ineffabile mistero, tuttavia, è necessario vigilare con ogni premura perché è certo che intaccare questa verità signifi-



fica intaccare e compromettere anche altre verità della nostra Fede che fanno tutte armonia divina con essa, a cominciare dalla verità sublime del mistero dell'Incarnazione del Verbo nella Vergine Immacolata.

Il padre Lanzetta passa in rassegna gli errori antichi e recenti con vigile attenzione per richiamarli puntualmente e intelligentemente alla più netta e misurata interpretazione sempre fedele ai suoi perenni e intoccabili contenuti sia biblici che dogmatici, approfondendo, magari, in verticale, i contenuti di più alta ed estesa grazia per noi povere creature sempre bisognose.

Specialità, inoltre, del padre Lanzetta è quella di illuminare su una verità di Fede con affermazioni di principio che facilitano la comprensione e il ricordo di un insegnamento anche molto elevato, condensato in alcune frasi di sintesi stringata e limpida, scrivendo, ad esempio, che la Verginità di Maria: «cuce insieme tutte le maglie della Fede cristiana» (p. 11); - «è la fonte della perfezione nei diversi stati di vita del cristiano» (p. 20); è il «segno pubblico dell'unione toto corde con Dio» (p. 46); è la «forma del Cristianesimo» (p. 60); è la «forma sanctitatis» (p. 64); è la «forma» superiore che unisce verginità e martirio (p. 72); è la «forma» superiore che unisce verginità e sponsalità (p. 66); è la «chiave ermeneutica del «Regno di Dio» in Cristo» (p. 127).

Con le pagine di fede alta e amorosa nella divina Madre SempreverGINE che possiamo leggere in questo libro del padre Lanzetta, e che la Rivelazione evangelica ci presenta quale Vergine sempre miracolosamente intatta prima, durante e dopo il parto del Verbo Incarnato, sia da noi lodata sempre più la

Santissima Madre di Dio e Madre nostra: la Madre SempreverGINE!

*Stefano M. Manelli FI*

[Il volume può essere ordinato contattando la redazione all'indirizzo [cme.spedizioni@gmail.com](mailto:cme.spedizioni@gmail.com); oppure telefonando al 350.0894758 o allo 0825.444415].

JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *La sociedad tradicional y sus enemigos*, Guillermo Escolar, Madrid 2019, p. 238, € 15

Una sintesi efficacissima del pensiero politico tradizionale, definita «il libro dell'anno e un libro per molti anni» dall'Agenzia FARO e «un libro per dissidenti autentici e non di facciata» dallo scrittore cattolico Juan Manuel de Prada. E la lettura non delude le aspettative. L'autore è José Miguel Gamba, nato a Pamplona nel 1950, è ordinario di Logica presso l'Università Complutense di Madrid e, dal 2010, Capo delegato della Comunione Tradizionalista, come lo fu il padre, Rafael Gamba (1920-2004), illustre docente universitario e filosofo neotomista.

Il testo – ci avverte l'autore – non è una confutazione estemporanea dell'opera di Popper *La società aperta e i suoi nemici*, saggio che si è limitato a suggerire il titolo della presente opera: i nemici della società tradizionale sono, infatti, sia la «società aperta» che i suoi nemici, essendo sia il liberalismo che il totalitarismo due facce della stessa medaglia.

La tradizione può essere intesa in due modi: in senso dinamico, come *trasmissione della cultura* da una generazione all'altra (in modo cumulativo, ma critico, cioè scegliendo il meglio del passa-

to e apportando miglioramenti); oppure – in senso statico – come *cultura trasmessa*, acriticamente riportata (pensiamo agli Amish). Il secondo è un falso tradizionalismo, poiché il vero tradizionalista non pretende di vivere nel passato bensì, una volta spezzata la tradizione, recuperarne i principi, i valori. Il Carlismo appartiene sicuramente al tradizionalismo “dinamico”. Eppure, «la malevola ignoranza di storici e giornalisti ha bollato il Carlismo come assolutista, fascista, separatista, se non clericale; e, tra gli eretici usciti dalle sue fila, non sono mancati liberali, democratico-cristiani, socialisti e comunisti. Il pensiero carlista non s’identifica con alcuno di essi, pur avendo qualcosa del loro pensiero: ma non perché il Carlismo sia eclettico e abbia spilluzzicato qui e là per creare un’ideologia incoerente. Al contrario, sono tutte quelle altre correnti politiche che hanno attinto al corpo dottrinale carlista – che si basa essenzialmente sul periodo di maturità della Cristianità – dando luogo alle proprie ideologie, sempre faziose, sempre deboli, cieche, monche o zoppe.

La dottrina tradizionale, fusione della sapienza cristiana con un’esperienza naturale millenaria, cerca di dare ad ogni aspetto di una realtà sociale enormemente complessa il posto che le corrisponde, in maniera da non concepire la società né come una moltitudine disgregata, né come una unità monolitica; non vede l’uomo come un angelo materializzato né come un robot particolarmente complesso; non ammette alcun dispotismo, ma non tollera l’anarchia; *non riduce la politica ad economia, ma non prescinde da essa*; non confina la religione a questione di co-

scienza, ma non concede al sacerdozio il potere politico diretto; e sostiene una monarchia temperata, non quella assoluta» (p. 17-18).

Per spiegare quale siano i fondamenti filosofici dell’ideario (e non ideologia!) carlista, il punto di partenza è la razionalità aristotelica, che Gamba contrappone al razionalismo illuminista, anche proponendo il gustoso apologo di un *philosophe* che per sbaglio esce di casa, anziché con il proprio bastone, con un metro di un carpentiere e che, accortosi dell’errore, si chiede che farne e si lascia trascinare da una serie di riflessioni astratte che lo allontanano dalla risposta più ovvia: restituire l’oggetto. Ancora più esilarante la descrizione di ciò che accade ad un suo giovane allievo, che raccoglie il metro abbandonato dal “maestro”. Sarà solo un vecchio contadino, istruito dai principi della religione anziché da quelli della filosofia alla moda, a compiere ciò che è più giusto e naturale: restituire lo strumento.

Ribadito il carattere sociale dell’uomo – che dai primordi della Storia nasce, vive e muore all’interno di una società – l’Autore analizza quindi il concetto di “bene comune”, mutuato da Aristotele e perfezionato dal pensiero cristiano (vivere “bene” significa vivere virtuosamente e il bene comune non va quindi inteso – nel senso liberale – come beneficio personale o come l’utile dello Stato). Ricordando le parole evangeliche «date a Cesare quel che è di Cesare ed a Dio quel che è di Dio», Gamba commenta: «Poiché è palese che Nostro Signore esiga questa duplice obbedienza indirizzata al bene comune, [...] come può il cattolico, senza cadere in un conflitto insolubile,

cercare il bene comune immanente sotto la direzione di un Principe ed il bene comune trascendente sotto la direzione del Sommo Pontefice? Tale questione sembra avere solo due possibili soluzioni: unire il potere o dividere il cristiano» (p. 54-55).

L'unione dei due poteri non va intesa nel senso di fusione (come avveniva nell'antichità o avviene in certi Paesi protestanti, quale l'Inghilterra), bensì come armonia tra loro, giustificata dalla comune origine divina e dalla complementarità dei fini, evitando sia il cesaropapismo (l'intromissione del potere civile nelle questioni ecclesiastiche) che la gerocrazia o clericalismo (l'abuso inverso). Dopo vari esempi di fallibilità papale (dalla deposizione di Federico II e la sua sostituzione con Luigi IX, rifiutata dal Re Santo, perché il Papa «non è competente in tali questioni», all'errore sul *ralliement* di Leone XIII, pur validissimo teorico), Gamba riporta le parole del legittimo Carlo VII alla cugina Isabella (II), che gli proponeva di sottoporre al Papa, essendo ambedue cattolici, il giudizio su a chi di loro spettasse il Trono di Spagna: «in materia di politica considero l'opinione del Pontefice come quella di un qualsiasi altro sovrano, con molta esperienza, ma niente di più; in materia di fede o di morale, invece, mi sottoporrei completamente, perché lo ritengo infallibile» (p. 70).

Quindi, in un denso capitolo intitolato *Il liberalismo: la radice del male*, definisce tale dottrina (citando Vázquez de Mella) il principio per cui «ogni persona, dall'individuo allo Stato, ha il diritto a non riconoscere come limite giuridico della propria libertà, il dogma, la morale, il culto e la gerarchia cattolica» (p.

89). Successivamente, Gamba analizza il liberalismo di stampo inglese (Locke) e quello d'impronta francese (Rousseau), per giungere quindi al liberalismo cattolico (o cattolicesimo liberale), «corrente giunta a trionfare ai nostri giorni, nata all'inizio del XIX secolo e costantemente condannata dal magistero ecclesiastico» (p. 97). Da Lamennais e Maritain, ambedue accomunati dalla stessa visione liberale di fondo, nonostante le diverse vicissitudini esistenziali, l'Autore passa ad una veloce disanima della gnosi, che con i suoi ideali utopici, lontani dalla realtà effettiva, sta alla base tanto del liberalismo laico (nelle sue varianti di Locke, Rousseau e Marx) che di quello cattolico ed impedisce la soluzione dei problemi concreti del presente.

Altri problemi – e quindi altri nemici della società tradizionale – sono il nazionalismo ed il totalitarismo, cui Gamba dedica pagine interessanti: non si tratta solo di distinguere tra termini (come *patria* e *nazione*, ad esempio, etimologicamente identici, ma il primo utilizzato dalla filosofia politica classica, il secondo da quella moderna), quanto di distinguere il fine che essi si pongono.

Il patriottismo “naturale” corrisponde al sentimento di “*pietas*” per la patria terrena (mai dimenticando la patria celeste, obiettivo finale della nostra esistenza): poiché nasciamo in una società concreta (la famiglia), inserita a sua volta in altre società concrete (la città, lo Stato), così come dobbiamo rispetto ai genitori, lo dobbiamo anche alla patria, purché i fini di questi siano leciti. E come non dovremmo seguire i genitori che ci volessero allontanare dalla vera religione, così non dovremmo

obbedire a governanti che comandino il contrario di ciò che è voluto da Dio. Il problema dei «patriottismi spuri attuali [è che] hanno perduto di vista il fine naturale e soprannaturale della vita umana nella società» (p. 117).

Passando alla questione della nazione moderna, vista nella sua triplice espressione di nazione-contratto (costituzionale), nazione-razza (hitleriana) e nazione-stato (mussoliniana), essa viene ampiamente affrontata anche con riferimenti impliciti alla situazione spagnola attuale e al nazionalismo catalano. Un punto dolente, quest'ultimo: spesso si sente ripetere la frase di Marcelino Menendez Pelayo (1856-1912) secondo cui la rottura dell'unità porterebbe ai cosiddetti “regni di Taifas”, con riferimento ai caotici regni arabi d'Iberia. Un timore effettivo; ma, in una prospettiva tradizionale, la minaccia non deriverebbe tanto dalla frammentazione territoriale o, conseguenza più grave, dal caos politico, bensì – sottolinea Gamba – soprattutto dal fatto di essere musulmani, perdendo la propria identità religiosa (cfr. p. 129).

Come il falso patriottismo è uno dei nemici della società tradizionale, così lo è anche il dispotismo, di cui vengono considerate le varie declinazioni: assolutismo settecentesco, parlamentarismo post-rivoluzionario ottocentesco, totalitarismo novecentesco, cui va aggiunta la democrazia mediatica – o partitocratica – attuale. «Il totalitarismo è come un campo di concentramento che schiavizza i cittadini, mentre la democrazia sembra un riformatorio che li tratta come bambini da rieducare» (p. 149).

La presenza di corpi intermedi, unico e naturale rimedio al dispotismo, è però generalmente assente dalle previsioni costituzionali e, quando previsto (come nel caso della Costituzione spagnola del 1978), è di fatto schiacciato dal sistema partitocratico.

Infine l'ultimo capitolo è dedicato alla forma di governo: nella *pars construens* di questa sezione, l'Autore dimostra come sia importante la ricerca teorica della perfetta forma di governo, quantunque si debba fare la massima attenzione a non cadere nell'errore (verrebbe da dire nel crimine) di cercare di applicare uno schema astratto senza tenere conto della realtà sociale con cui si ha a che fare.

Partendo dalla distinzione delle tre forme *pure* di governo (*monarchia*, *aristocrazia* e *repubblica* – le cui ben note degenerazioni sono rispettivamente *tirania*, *oligarchia* e *democrazia*), Gamba, sulla scorta di San Tommaso, propone come ottimale una forma *mista* che, unendo monarchia, aristocrazia e repubblica possa evitare degenerazioni. Per varie ragioni, però, il discorso di San Tommaso è carente: forse è più teorico che pratico, secondo alcuni critici; comunque è basato sull'osservazione di una società, quella feudale, che non presenta le problematiche di quella moderna.

Va quindi individuata una soluzione che presenti la moderazione del potere attraverso la presenza dei corpi intermedi, il cui ruolo, già compromesso dalla monarchia assoluta, è stato definitivamente esautorato dalla Rivoluzione francese e dal trionfo del centralismo assoluto. Battersi per una restaurazione, ove possibile, o una rinascita dei corpi intermedi è quindi l'obiettivo

prioritario di una corretta azione politica tradizionale.

E l'Autore conclude, andando nella esatta direzione opposta alla cosiddetta "opzione Benedetto", proponendo una scelta attiva, anziché di ritirata: «Al cattolico non basta seguire la Chiesa, deve svolgere un'attività politica dentro la società civile. E quest'attività politica, che punta direttamente al bene comune naturale, mentre favorisce indirettamente l'attività della Chiesa, è la politica del carlismo o legittimismo» (p. 225), cioè una politica priva di deviazioni e di compromessi. Fermo restando che non bisogna «confondere il

carlismo con una ideologia e la Comunione Tradizionalista con un partito» (p. 227) che offra meravigliose formule e promesse di futura felicità materiale, essendo essa invece l'ultima sistematizzazione possibile della dottrina che sosteneva la nostra società prima della distruzione rivoluzionaria.

Davvero emozionante, infine, leggere le ultime due parole che sigillano il saggio, semplici ed essenziali, ma del tutto inattese in un saggio politico: «*Laus Deo*». E non si può aggiungere altro.

*Gianandrea de Antonellis*



## SEGNALAZIONI

OSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *Poder, Estado y Constitución. Hacia un derecho político realista*, Marcial Pons, Madrid 2019, p. 152, s.i.p.

Il brasiliano José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992) è stato uno dei maggiori filosofi del diritto ibero-americani. Ordinario presso la Pontificia Università di San Paolo (di cui fu vicerettore), all'attività accademica (anche presso università europee in qualità di *visiting professor*), affiancò quella di ricerca, che si espresse tra l'altro della fondazione, all'inizio degli anni '50, della rivista «Reconquista» (San Paolo), stampata in portoghese e spagnolo, che difendeva il nucleo del pensiero tradizionalista ibero-americano: cioè la concezione organica della società. Tra le sue numerose opere, va ricordata soprattutto *La rappresentanza politica* (1971), tradotta in lingua italiana dalla rivista «Cristianità» nel 1992.

Il presente volumetto raccoglie sei brevi testi incentrati sul tema del potere, dello Stato e della Costituzione, affrontati dal punto di vista del diritto naturale classico: non a caso il primo capitolo è dedicato al pensiero politico di S. Tommaso d'Aquino, assieme ad Aristotele e a S. Agostino uno degli autori più citati nel saggio.

L'Aquinata affascina Galvão de Sousa per la sua concretezza, per il suo realismo politico che si può osservare nel *Comento all'Etica nicomachea di Aristotele*, pur se – precisa – non avendo potuto conoscere lo Stato nel senso moderno del termine (cioè quello che

nacque con il Rinascimento, con la separazione tra etica e politica) sarebbe improprio parlare (sia per Aristotele che per S. Tommaso) di “teoria dello Stato”. Per questi due giganti del pensiero, «la politica ha un contenuto etico; è subordinata a valori trascendenti ed è finalizzata alla realizzazione del bene comune, inteso non come la pura utilità sociale, bensì come il vivere secondo la virtù» (p. 15). La scienza politica, per S. Tommaso, deve guidare le altre scienze pratiche e non può farlo se sprovvista di norme etiche. È una «scienza architettonica» che prevede, al di sopra di operai, tecnici ed artisti, la direzione di un architetto, che abbia la visione globale dell'obiettivo da realizzare. E questo è il *bene comune*: «La società deve fornire agli uomini non solo le condizioni necessarie per la sopravvivenza, ma anche quelle che possano far raggiungere ad essi la felicità a cui aspirano. In questo modo gli uomini possono vivere, e vivere bene. In che consiste vivere bene? Nel vivere secondo la virtù, cioè nella piena realizzazione della natura umana, le cui legittime aspirazioni sono soddisfatte in questo modo» (p. 26). Non si tratta di un benessere puramente materiale, altrimenti la società dovrebbe essere governata da medici (se il fine fosse quello della salute) o da economisti (se fosse quello della ricchezza), mentre è necessario che a governare siano uomini saggi e prudenti. Considerando altri aspetti della politica (principio di sussidiarietà, di totalità, la degenerazione dei regimi, il problema della rivoluzio-

ne, etc.), Galvão de Sousa conclude che il pensiero politico di S. Tommaso si sintetizza nell'unità e nella limitazione del potere (contro la divisione e l'assolutismo), nel primato del bene comune (contro il liberalismo) e nel riconoscimento dei diritti naturali (contro il totalitarismo). Tutti elementi dimenticati nel mondo moderno. Gli altri interventi riguardano la trascendenza e l'immanenza del potere; lo Stato moderno e la morte delle democrazie; il razionalismo politico nel diritto ispano-americano.

Due capitoli sono dedicati al concetto di Costituzione ed al rapporto tra la costituzione cristiana dello Stato (cioè il diritto pubblico tradizionale delle società cristiane) e le Costituzioni moderne (ovvero il diritto pubblico rivoluzionario): queste ultime nascono dalla volontà di riformare *ex nihilo* l'uomo e la società e non tanto da una opposizione all'assolutismo (di fatto, non è altro che un assolutismo di stampo oligarchico-democratico anziché monarchico).

Concetti, soprattutto questi ultimi, a prima vista sconcertanti, soprattutto per chi è abituato a studiare il diritto nelle università contemporanee, dove impera il giuspositivismo e si dà per scontata l'onnipotenza del legislatore (cioè, di fatto del Parlamento), considerato al di sopra di qualsiasi giudizio (che non sia quello politico-amministrativo sulla opportunità, ma mai sul valore morale in sé, della nuova norma).

Perciò si rivelano estremamente utili le indicazioni bibliografiche (in particolar modo le encicliche di Leone XIII) che Galvão de Sousa offre al lettore, per

ampliare i propri orizzonti nello studio del diritto pubblico. (*Luigi Vinciguerra*)

JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *Legitimidad, Hispanidad y Tradición*, Consejos de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2019, p. 178, s.i.p.

Il brasiliano José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992), uno dei maggiori filosofi del diritto ibero-americani (per una brevissima nota biografica, cfr. segnalazione precedente) collaborò assiduamente alla prestigiosa rivista «Verbo», sulla quale apparvero i testi riuniti in questo volume, che ruotano intorno ai tre concetti di legittimità (di origine e di esercizio), della Cristianità ispanica d'America (con uno sviluppo completamente diverso, per non dire contrario, a quello del colonialismo, in particolare inglese) e della Tradizione, incarnazione della *pietas*, cui si oppone la Rivoluzione, prodotto di una ideologia sempre distruttiva.

Nella prima sezione, dopo aver dedicato due capitoli allo scrittore ultramontanista Louis Veuillot (1813-1883) e al filosofo controrivoluzionario ed antiliberale Antoine Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), l'Autore affronta la figura della Principessa di Beira, Maria Teresa di Braganza (1793-1874). Consorte di Don Carlo V, il legittimo pretendente al Trono di Spagna che venne usurpato da Isabella (II) e che dette nome al Carlismo, la Principessa di Beira è ricordata in particolar modo per una celebre lettera (oggi si direbbe, una "lettera aperta") del 1864 in cui, rivolgendosi al figlio Giovanni III, successore di Carlo V, che aveva ceduto alle lusinghe del liberalismo, lo dichiara decaduto dal diritto al Trono. Questo passag-



gio – fondamentale nel Carlismo e nel vero tradizionalismo – sancisce, a fianco (anzi, al di sopra) della legittimità d'origine (cioè dinastica o di sangue), quella di esercizio (o storica o di principio). In altre parole: non basta essere figli di Re per ascendere al soglio, bisogna anche agire da Re e non accettare «principi incompatibili con la religione e la monarchia» (p. 57).

La seconda sezione del saggio (cap. 4-6) s'incentra sull'Ispanità iberoamericana: la scoperta del Nuovo Mondo non portò né alla colonizzazione né allo sterminio dei popoli autoctoni (come avverrà invece con i pellirossa da parte dei conquistatori anglosassoni), bensì alla fusione di vari popoli ed alla creazione di istituzioni che riproponevano quelle della madrepatria, nel pieno rispetto dei diritti naturali degli Indios: si pensi alle *Leggi delle Indie*, «che proteggevano la vita e la libertà degli abitanti della foreste, smentita irrefutabile delle calunnia accumulate nella *leggenda nera* per distruggere la superiorità dell'opera colonizzatrice condotta dalle Spagne. Opera colonizzatrice in verità molto lontana dall'aggressione oppressiva e mercantilista, come quella delle potenze europee che [in America] mutilavano gli indios, [in Africa] scacciavano i negri senza riconoscere i loro diritti naturali e [in Oriente] distribuivano oppio alle popolazioni soggette al loro imperialismo» (p. 71).

Ad ulteriore prova delle Spagne come “unione di Corone” e non come “impero coloniale”, la concezione politica ispanica, che aveva trovato teorici coevi nel domenicano spagnolo Francisco de Vitoria (1483-1546) e nel mercedario lusitano Serafino de Freitas (1570-

1633), fu ripresa nel XIX secolo dal gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio con il nome di *etnarchia*, immaginando un'organizzazione internazionale degli Stati che proteggesse la loro indipendenza, limitasse le guerre e sviluppasse la cooperazione comune in tutto ciò che atteneva al bene universale. La colonizzazione comunemente detta, intesa come sfruttamento di beni materiali, separazione etnica e discriminazione (se non persecuzione) degli indigeni, fu realizzata invece da Inglesi, Olandesi e Francesi (seguiti poi da Belgi e Tedeschi), per tacere dell'imperialismo ideologico sovietico... Il paragone tra la civilizzazione portoghese in Africa e quella spagnola in America da un lato e la colonizzazione “europea” (cioè inglese, olandese, francese, belga) dall'altro evidenzia le differenze tra due mentalità incompatibili.

La terza parte del saggio (cap. 7-9) s'incentra sull'antitesi Ordine-Rivoluzione, innanzitutto seguendo il percorso filosofico che ha portato al trionfo delle ideologie, da Hobbes a Rousseau a Marx, nel tentativo di innalzare una torre di Babele finalizzata non a raggiungere il cielo, ma a portarlo in basso, con l'utopia marxista della realizzazione del “paradiso in terra” e la sostituzione della Casa della Cultura al posto della cattedrale. Nietzsche, Camus, Malraux sono alcuni tra gli “intelletuali” citati che hanno permesso il passaggio ad un ateismo antropocentrico di cui molti esponenti della sinistra cristiana si sono fatti entusiasti ammiratori (l'Autore ricorda la lettera indirizzata nel 1989 dal cardinale brasiliano Paulo Evaristo Arns a Fidel Castro per felicitarsi del trentennale della rivoluzione comunista).

Specularmente, molti cristiani hanno subito l'abbaglio del liberismo, confondendolo con le libertà: ricca la serie di autori a cui lo studioso brasiliano rimanda, da Dom Chautard a Sardá y Salvany, da Veuillot a Donoso Cortés, ma soprattutto a Leone XIII.

E infine Galvão de Sousa giunge al nocciolo della questione: «Il liberalismo non fu solamente un errore economico o politico. La maniera in cui intende la libertà implica presupposti teologici o, per meglio dire, anti-teologici. La libertà finisce per essere considerata un valore assoluto, un fine in sé, quindi non subordinata alla finalità trascendente dell'uomo. È una libertà senza Dio, che poi diverrà libertà contro Dio» (p. 158).

José Pedro Galvão de Sousa non è stato l'unico pensatore tradizionalista brasiliano del XX secolo, ma di certo fu quello più coerente e tra i più prolifici. Altri nomi da ricordare sono quelli di Gustavo Corção (1896-1978), di provenienza maritainiana, che approdò a un tradizionalismo di stampo francese; e naturalmente quello di Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), che pur avendo conosciuto il carlismo, preferì scegliere una propria strada, caratterizzata da una controrivoluzione più francese che ispanica, più conservatrice che tradizionalista, ciò forse a causa dei suoi contatti con gli Stati Uniti, che lo appoggiarono nella sua battaglia anticomunista, non supportata, però, dall'antiliberalismo, il che lo allontanò dal carlismo, come sottolinea Miguel Ayuso, curatore della collana, nella presentazione del volume. (L. V.)

DANILO CASTELLANO, *La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias*, Consejos de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2019, p. 178, s.i.p.

Daniilo Castellano, considerato uno dei maggiori filosofi della politica viventi, professore emerito di Filosofia del Diritto e di Filosofia Politica presso l'Università degli Studi di Udine, membro della Real Accademia di Scienze Morali e della Real Accademia di Giurisprudenza (Spagna) e direttore del Centro di Studi Politici sorto in seno al Consiglio di Studi Ispanici "Filippo II", è da sempre particolarmente attento ai temi della politica cattolica contemporanea.

Il presente volume raccoglie una serie di testi, perfettamente organici, che paragonano la tradizione cattolica (contemplata dal punto di vista filosofico, ma con attenzione ai suoi inveramenti storici) con *tutte* le ideologie, di per sé rivoluzionarie.

L'Autore inizia affrontando il concetto di rivoluzione, analizzandone i suoi quattro possibili significati individuati da Augusto Del Noce: a) disordine, ribellione, rottura con il passato (senso utilizzato fino alla Rivoluzione francese); b) cambio dell'ordine giuridico-politico, non necessariamente violento, con modalità non previste dalla legge; c) in senso neohegeliano, rinnovamento totale o nascita di un ordine politico morale tanto nuovo da non poter essere considerato una evoluzione del passato; d) «liberazione dell'uomo, per via politica, dalla "alienazione" causata e radicata negli ordini sociali esistenti» con il tentativo di instaurare un ordine nuovo. Da termine astronomico che

indica il movimento delle stelle (e il loro ritorno alle origini), *rivoluzione* passa ad indicare un atto di libertà (luciferina) che rompe drasticamente con il passato.

A ogni senso di *rivoluzione* corrisponde, naturalmente, un diverso significato di *controrivoluzione*: semplice conservatorismo, rispetto delle regole, immobilismo oppure «accettazione della realtà contrapposta all'utopica ricerca di un mondo nuovo» (p. 24). Intendendo – come dalla definizione datane da padre Luigi Taparelli d'Azeglio – la rivoluzione come il tentativo di sostituire i principi perenni dell'ordine metafisico con altri che, propriamente parlando, non sono *principi*, la controrivoluzione viene ad essere definita non (negativamente) in antitesi alla rivoluzione, bensì (positivamente) in difesa dell'ordine. Per i propri principi – e nonostante le confusioni terminologiche – la Chiesa è di per se stessa controrivoluzionaria (anzi, precisa Castellano, è la rivoluzione che si oppone alla Chiesa e non viceversa, cfr. p. 40). Ampio spazio viene dedicato alla monarchia e ai concetti di *legittimità* e di *potere legittimo*, concetti sui quali – anche a livello accademico – vige eccessiva confusione: la monarchia viene identificata con il potere ereditario e vitalizio, la legittimità confusa con la legalità...

Quindi, passando al fronte dei nemici della politica cattolica, sono analizzati il liberalismo e la democrazia cristiana. Per quanto riguarda quest'ultima, la rilettura di Castellano delle encicliche di Leone XIII esclude assolutamente un riconoscimento della democrazia da parte del Pontefice (nonostante il suo *ralliement*, nella prassi politica). Pio

X, con la scomunica del *Sillon* francese della *Lega democratica nazionale* di Romolo Murri confermò il rifiuto della democrazia; mentre Pio XII, cercando nel secondo dopoguerra di promuovere una democrazia “classica” (cioè forma di governo orientata al bene comune) contro la democrazia “moderna” (intesa come fondamento del governo stesso), fallì, a causa del voltafaccia di quegli stessi politici democristiani che si erano avvantaggiati dell'appoggio della gerarchia ecclesiastica (in Italia, soprattutto nelle elezioni costituenti del 1946 e in quelle politiche del 1948). Papa Pacelli cercò allora «di elaborare una strategia che gli permettesse il controllo del liberalismo e il condizionamento della democrazia moderna utilizzando il metodo democratico. Ripiego che evitò l'esplosione delle conseguenze, ma che non eliminò le cause della dissoluzione dell'ordine naturale e cristiano per mezzo dell'ordinamento giuridico e, in particolare, di quello costituzionale» (p. 120). Con il personalismo di Maritain, che larghe frange dei padri conciliari avrebbero voluto adottare come dottrina ufficiale della Chiesa, si cercò di «dimostrare l'impossibile, cioè che la democrazia moderna sia evangelica (nel senso di avere origini cristiane), che è l'unico regime politico legittimo, che era stato un errore averla combattuta e che deve essere raggiunta a qualsiasi costo, poiché si identifica con bene comune» (p. 123). Operazione sostanzialmente riuscita, nonostante l'opposizione di qualificatissimi autori, come Marcel de Corte, Jean Madiran, Jean Ousset, Gustave Thibon... Castellano analizza soprattutto gli scritti di Julio Meinvielle e Augusto del Noce,

arrivando alla conclusione che la democrazia cristiana finisca per essere non una forma di liberalismo cattolico, bensì per identificarsi con il liberalismo stesso. Infatti essa postula un giudizio positivo sulla Rivoluzione francese, considerata da Maritain come «maturazione del cristianesimo, pertanto “provvidenziale”, al pari delle altre rivoluzioni moderne che la seguirono per darle pieno compimento» (p. 139). Gli ultimi due capitoli sono dedicati alla teoria ed alla pratica della politica cristiana: partendo dal riconoscimento della regalità di Cristo – esplicitata dal prologo del *Vangelo* di San Giovanni ma inscritta nella realtà e pertanto intuita già dai massimi filosofi greci – si deve fare di essa «il criterio per giudicare ciò che si deve ammettere e ciò che si deve rifiutare» (p. 149). In altre parole, non è ammissibile una divisione tra la Fede (limitata alla sfera interiore) e l'attività politica, separata dai precetti morali.

Infine, affrontando il problema della *res publica christiana*, definitivamente abbandonata dopo la Rivoluzione francese, Castellano si chiede se abbia ancora senso un impegno tradizionalista nella politica del nostro tempo, di fronte a teorie (e di conseguenza, prassi) anticristiane divenute ormai egemoniche. «La risposta non può essere data in termini di opportunità/utilità, anche se l'opportunità ha il suo rilievo in ciò che riguarda le considerazioni di prudenza» (p. 161). La risposta deve invece dipendere da altri criteri: la coscienza del bene e del male in sé, l'esigenza del bene comune, il dovere morale dell'agire. È necessario rifiutare le strategie errate, prima tra tutte il tentativo di conciliazione con il laicismo, che

porta inevitabilmente alla successiva adesione (casi emblematici: il *ralliement* francese o il clericalismo democristiano italiano). L'analisi proposta, precisa l'Autore, è una lettura *teoretica* della Cristianità contemporanea: non vuole essere, cioè, semplicemente *descrittiva*, e invita all'approfondimento della storia delle nazioni (nel senso medioevale del termine) – indicando, tra gli altri, alcuni scritti di Miguel Ayuso, Javier Baraycoa, Bernard Dumont, John Rao e Giovanni Turco – per comprendere il passaggio dalla *res publica christiana* a «surrogati basati su utopie e, pertanto, destinati a tradursi in illusioni» (p. 169). (*Gianandrea de Antonellis*)

*Martin Lutero cinquecento anni dopo*, a cura di Giovanni Puglisi e Gianluca Montinaro, Olschki, Firenze 2019, p. 132, €19

L'elegante nuova collana di Olschki – ma tutte le collane dell'editore fiorentino si caratterizzano per eleganza – “Piccola Biblioteca Umanistica”, collana di studi della “Biblioteca di via del Senato” (istituzione milanese attiva da oltre vent'anni nel panorama culturale nazionale), inaugurata da un saggio sulla storia della tipografia (*Aldo Manuzio e la nascita dell'editoria*, a cura di Gianluca Montinaro, 2019, p. 110, €14), presenta come secondo testo un lavoro a più mani che ospita riflessioni sull'agostiniano ribelle, affrontato in ottica storica e di storia della cultura, non teologica.

Curato da Giovanni Puglisi ( Rettore dell'Università degli Studi Kore di Enna, già Rettore della IULM e Vicepresidente vicario dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana “Giovanni

Treccani”) e Gianluca Montinaro (direttore della “Biblioteca di via Senato di Milano” e dell’omonima rivista mensile), il libro, diviso in due parti, raccoglie nella prima saggi di Claudio Bonvecchio (*Dimenticare Lutero*, p. 13-32), Silvana Nitti (*Martin Lutero e il Contro Enrico re d’Inghilterra*, p. 33-44), Marco Vannini (*Martin Lutero e la Teologia tedesca*, p. 45-56), Gianluca Montinaro (*Martin Lutero e i Discorsi a tavola. Fra storia e agiografia*, p. 57-66), Carlo Gambescia (*Lutero, Croce, Gobetti: divagazioni sociologiche*, p. 67-74), Guido Del Giudice (*Il mostro e l’eroe. Lutero, Giordano Bruno e Pomponio Algieri*, p. 75-84).

La seconda parte, conclusa da un intervento di Giancarlo Petrella (*La “Libreria Religiosa Guicciardini”*, p. 123-126), è incentrata sulla prima pubblicazione di Lutero apparsa in lingua italiana, curata da Gianluca Montinaro (p. 87-122).

Si tratta di un breve testo (di 56 pagine in 16°) dall’indubbio interesse storico, «stampato in Vinegia per Nicolò de Aristotile detto Zoppino» nel 1525, intitolato *Uno libretto volgare, con la dichiarazione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster; con una breve annotatione del vivere Christiano: cose certamente utili et necessarie & ciascheduno fidele Christiano. Novamente stampato*. Il «novamente stampato» farebbe pensare ad una edizione precedente (ma è presumibile che sia un espediente pubblicitario, mancando notizie su una impressione precedente).

Il testo è apparso anonimo, senza indicazione né dell’autore né del traduttore: anche le altre (poche) edizioni di opere di Lutero stampate in italiano nel Cinquecento sono anonime (sono solo tre, compresa questa: 1525, 1530 e 1556) oppure si nascondono dietro il nome di

Erasmus da Rotterdam, certamente più spendibile di quello del frate apostata (sono in tutto cinque: 1526, 1532, 1538, 1540 e 1543).

Il libretto contiene tre differenti scritti:

1. *Una breve esposizione dei dieci comandamenti, una breve esposizione del Credo, una breve esposizione del Pater noster*, traduzione, rivista e ampliata, di uno scritto di Lutero del 1520, nella sua revisione del 1522;

2. *Una christiana preparatione quando se vole dire il Pater noster*, traduzione di un lavoretto apparso nel 1519 a firma di uno stretto collaboratore di Lutero, Nikolaus von Armsdorff;

3. *Breve annotatione come se debba havere et exercitare lo vero christiano verso Dio et lo proximo suo*, che affronta in modo succinto quasi tutti i temi della teologia luterana: fede, peccato, grazia, predestinazione, valore delle opere.

Nonostante il tentativo di rendere il testo meno “estremista” (rispetto all’originale sono stati tagliati un buon numero di attacchi alla Chiesa) e nonostante la presenza di frasi ambigue che potrebbero provenire da qualsiasi scrittore cattolico (commentando il versetto sul “pane quotidiano” afferma: «Tu vogli, etiam, discacciare da la santa Chiesa tutti li predicatori alieni et false dottrine»; poco dopo conclude invitando a pregare «per li superiori, et principalmente contro il falsi dottori: per li giudei, per li heretici e per tutti li uomini erronei», p. 109 e 110), il sostrato luterano viene alla luce quando l’autore prega Dio di non farlo cadere in tentazione non per la superbia di aver compiuto una buona azione – il che sarebbe perfettamente comprensibile e condivisibile – ma per la buona azione in sé: «la buona opera la quale io faccio a me non

è buona ma nociva et dannosa» (p. 112). Peraltro, proprio l'odio verso le opere e la salvezza *sola fide* è uno dei motivi dell'iniziale disprezzo di Giordano Bruno per i luterani, che il filosofo nolano – sostiene l'esperto bruniano Guido Del Giudice a p. 79 – avrebbe rappresentato nell'Idra di Lerna, oggetto del suo celebre *Spaccio della bestia trionfante* (1584). Va segnalato, a mo' di curiosità, che anche questa versione "luterana" del *Padre nostro* traduce la «sesta dimanda», *et ne nos inducas in tentationem*, con «et non ce indurre in tentatione» (p. 111 e 114).

Pur nella particolare attenzione prestata – e non poteva essere diversamente, data la collana – all'aspetto bibliografico (e bibliofilo), non mancano le critiche sostanziali al pensiero ed alla figura di Lutero, assurto ad una sorta di santità laica – atteso che per i protestanti non esiste santità – in una triade nazionalista che include Arminio e Wagner, esaltato da una "Cancelliera di ferro" (ma bisognerebbe ricordare un altro "Cancelliere di ferro" che addirittura ricalcò il titolo di una sua opera – *Conversazioni a tavola* – per dettare un proprio, delirante disegno di onnipotenza).

Infine, non si possono condividere le considerazioni del filosofo Claudio Bonvecchio, che – ovviamente sottolineando l'inutilità di ipotizzare sbocchi diversi negli eventi del passato – afferma che «se Lutero non fosse esistito, la storia dell'Europa (e, forse, del mondo) avrebbe preso un diverso (e, probabilmente, migliore) corso. Ci sarebbero, forse, state – nel passato – meno guerre, meno persecuzioni, meno violenze e meno morti innocenti. E nel presente, forse, meno insicurezza, meno crisi d'identità, meno paure. Di certo, si può

ipotizzare – ed è la considerazione di maggior rilievo – che non sarebbe venuto meno l'universalismo che faceva dell'Europa, sotto l'egida del cattolicesimo romano, una unica, grande realtà spirituale. Era la *Respublica Christiana*, in cui il cosmo e le persone, il cielo e la terra, la collettività e la religione, la ragione e la trascendenza, il potere ed il divino erano strettamente uniti» (p. 14). (*G. de A.*)

*L'antitesi perfetta della rivoluzione. Gli scritti sul Carlismo della «Civiltà Cattolica», Solfanelli, Chieti 2019, p. 112, € 10*

Il Carlismo come speranza per la vittoria di tutti i governi cattolici in Europa: doveva essere questo il pensiero che agitava i cuori dei padri gesuiti nella prima metà degli anni '70 dell'Ottocento.

Nel secondo volume della Collana di Studi Carlisti, edita da Solfanelli, sono raccolti gli articoli che la rivista dei gesuiti dedicò al movimento tradizionalista spagnolo durante la terza guerra carlista (1872-1876), quando le popolazioni della Catalogna, della Navarra e dei Paesi Baschi si sollevarono per affermare il diritto dell'Infante Don Carlo Maria di Borbone (1848-1909) alla corona spagnola e per difendere i loro *fueros*, gli storici privilegi autonomistici. Il libro, curato da Gianandrea de Antonellis, riprende nel titolo l'espressione utilizzata da padre Raffaele Ballerini (1830-1907) per descrivere Don Carlos nel suo scritto *La missione di Carlo VII*, apparso il 7 giugno 1875: il sovrano «sopra di sé riconosce Cristo Dio, Re dei Re e Signor dei Signori, e in suo luogo, nella terra, il ro-

mano Pontefice che chiama *suo Re spirituale*» (p. 91).

Don Carlos incarnò quindi l'esatto opposto della rivoluzione, ma, in quanto Re tradizionale, fu consapevole di essere innanzitutto un fedele servitore della dottrina; la definizione di "antitesi perfetta della rivoluzione", dunque, può essere correttamente accostata alla natura stessa del Carlismo.

Il libro, introdotto da un breve saggio del curatore, ripropone sei testi, apparsi originariamente in forma anonima (come si usava nella celebre rivista cattolica durante l'Ottocento), restituendo loro i nomi dei rispettivi autori.

Nel suo primo articolo, *La bandiera di Carlo VII nella Spagna* (19 luglio 1873), padre Ballerini osserva che «Niun paese ha provato la forza dissolvitrice del moderno liberalismo, quanto la Spagna» (p. 18) e che la controrivoluzione è il solo lume che può spezzare le tenebre della grande confusione che attanaglia l'Europa. Il Carlismo è presentato come la luce splendente che offende gli occhi dei nemici della Religione: «la Spagna non può risorgere, se non si scioglie dalle traditrici catene, in cui l'anticristiano ed antisociale liberalismo la tiene avvinta: ma [...] niun uomo può efficacemente aiutarla a sciogliersene, se non si adopera a ristorare in lei il culto della sua fede, l'amore del suolo suo e l'autorità de' suoi re» (pp. 22-23).

Il timore della stampa liberale davanti all'avanzata dei tradizionalisti nella Penisola Iberica, il 20 aprile 1874, viene sottolineato anche da Francesco Berardinelli (1816-1893), nell'articolo *Le vittorie carliste e il liberalismo*. Il religioso conferma lo sgomento dei liberali – sempre convinti che la loro volontà

rappresenti quella del popolo intero – di fronte alle vaste ribellioni accesi in Spagna, quando la sottomissione di questa nazione «così intimamente cattolica» (p. 48) alle nuove idee sembrava già data per certa. Nella disamina di Berardinelli, il liberalismo non conosce Patria e mira solo a far valere «ovunque possa, i suoi principi e le sue pratiche, appellati da lui nel suo gergo *moderna civiltà*» (p. 51), ovvero sia il capovolgimento della civiltà cattolica, che i gesuiti si imposero di difendere sin intitolandole il loro periodico.

I liberali vengono riconosciuti come responsabili della guerra civile e delle divisioni interne al paese, mentre il Carlismo è la vera forza politica che agisce in difesa della nazione, tenendo fede al suo motto *Dios, Patria, Fueros, Rey*, che si contrappone contemporaneamente al «dispotismo assoluto» e al «dispotismo liberalesco» (p. 56). «Le vittorie di Don Carlos non lo hanno ancora ricondotto al trono di Madrid» afferma padre Berardinelli, ma «ogni cosa fa credere che questa volta la causa della legittimità, dell'ordine e della verace libertà sia per riuscire fra breve» (p. 55).

Nel 1875, quando invece si andava ormai profilando la sconfitta dei carlisti, i toni dei redattori della rivista si fecero meno trionfali; il 10 aprile Berardinelli pubblicò una recensione dell'opera *Il Diritto di Carlo VII al trono di Spagna, dimostrato per via storica e legale dal Conte Del Pinar*, tradotta in italiano dal francese e stampata dalla Tipografia Emiliana di Venezia, che avrebbe dovuto avvicinare un maggior numero di legittimisti nostrani alla causa carlista. Tuttavia, il 28 febbraio del 1876, la *carlistada* ebbe fine e Don Carlos si vide

costretto a lasciare la Spagna promettendo di farvi presto ritorno – un voto che non gli fu permesso di compiere.

I requetés credevano nella restaurazione della monarchia organica, si opposero alla divisione dell'unità della Patria spagnola, ma difesero le libertà regionali e i diritti dei popoli ispanici: «Se cerchiamo odì di razza» denuncia Francesco Salis Seewis (1835-1898) nell'ultimo articolo, «non li troveremo professati se non dai liberali di Madrid contro ai Baschi» (p. 105).

Seppur concepiti come scritti slegati tra loro, questi gli altri articoli e presenti nella raccolta sembrano quasi formare i capitoli di un testo unico e uniforme. Aver riunito in un solo tomo tutti gli scritti inerenti alla terza guerra carlista apparsi ne *La Civiltà Cattolica* risulterà gradito ai lettori comuni e sicuramente faciliterà anche le ricerche degli studiosi, offrendo loro un ulteriore punto di partenza utile per mettere in luce i legami ideali che avvicinarono il carlismo spagnolo e i cattolici intransigenti italiani, tenendo presente il fatto che i carlisti appoggiarono il legittimismo borbonico nel mez-

zogiorno d'Italia e, viceversa, tra le file dei tradizionalisti spagnoli si arruolarono anche diversi italiani (non esclusivamente meridionali).

Infine merita di essere ricordata anche la bellezza della copertina scelta per racchiudere questa miscellanea, l'immagine dei due cavalieri è un particolare del dipinto *Encrucijada en el camino* (2011) il cui utilizzo è stato concesso dall'autore: l'artista barcellonese Augusto Ferrer-Dalmau, discendente dello storico "ufficiale" del Carlismo Melchor Ferrer (1888-1964, autore della monumentale *Historia del tradicionalismo español* in 30 tomi, 1941-1979), pittore noto per le sue splendide raffigurazioni di scene militari e per il realismo fotografico del suo stile. Amareggiato dal diffuso etnonazionalismo, nel 2010, il pittore ha scelto di lasciare la Catalogna per trasferirsi a Madrid; un fatto, questo, che dimostra come la questione del secessionismo antispagnolo – sorto come risposta errata al centralismo liberale, deformando le giuste richieste di autonomia forale – sia ancora oggi un problema grave e tangibile. (*Riccardo Pasqualin*)