

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2020

Anno VI
Numero 12

(Autunno 2020)



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 12, anno VI

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino
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 Sa-
les" 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.sannium.org/veritatis-diaconia

Gli articoli della Rivista sono sottopo-
sti a *referee* cieco. La documentazione
resta agli atti.

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

Autunno 2020

Indice

Editoriale.....	5
NICOLA BUX	
<i>La rinascita del sacro nei cuori, inizio della vera riforma della liturgia e della Chiesa.....</i>	9
FILIPPO RAMONDINO	
<i>Gli archivi personali e familiari per costruire la memoria ecclesiale</i>	19
MARIAGRAZIA ROSSI	
<i>Comparsa, memoriali, provvisori del Convento di S. Domenico a Benevento nel tribunale per cause civili (1603-1691).....</i>	26
PAOLO BERNARDINI	
<i>La Venetia di Hugo von Hoffmannsthal? Sublime!</i>	39
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>Intorno all'“opzione per i poveri”. Alcune note di economia (II parte).....</i>	43
RECENSIONI E SEGNALAZIONI.....	79
LEONARDO FACCO, <i>Il Muro di Berlino e i suoi calcinacci. Cosa c'è da festeggiare?</i> , [Dani Alroghi]	
PAOLO MARTINUCCI, <i>Per Dio e per la patria</i> [Gianandrea de Antonellis]	
GIOVANNI TURCO, <i>Il problema politico dei cattolici tra Italia e Germania</i> [G. de Antonellis]	
ANGELA PELLICCIARI, <i>Una storia unica. Da Saragozza a Guadalupe</i> [Luigi Vinciguerra]	
MELCHOR FERRER, <i>Breve storia del Carlismo</i> [L. Vinciguerra]	
JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, <i>Poder, Estado y Constitución</i> [G. de Antonellis]	
LUIGI PREVITI, <i>I diamanti della Principessa di Beira</i> [Riccardo Pasqualin]	
GIOVANNI FORMICOLA, <i>Difesero la fede, fermarono il comunismo. La Cristiada, Messico 1926-1929. La Cruzada, Spagna 1936-1939</i> [L. Vinciguerra]	
GIULIO CESARE SORRENTINO, <i>Napoli pacificata</i> [R. Pasqualin]	
<i>Antimodernidad y clasicidad</i> , a cura di Miguel Ayuso [G. de Antonellis]	
<i>La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos</i> , a cura di Miguel Ayuso [L. Vinciguerra]	

Editoriale

«**L**a tradizione! Essa non dice più nulla ai *novatori*, anche buoni, dei nostri giorni. I giovani purtroppo (e in parte, proprio perché giovani, li comprendiamo) hanno in uggia tutto quello che precede l'attualità, la loro vita di oggi e la loro corsa verso la novità e verso l'avvenire. Ma non solo i giovani; anche i saggi parlano di rottura col passato, con le generazioni precedenti, con le forme convenzionali, con l'eredità dei vecchi. Una fraseologia superficiale e alquanto imprudente è entrata anche nel comune linguaggio ecclesiale; si parla di età costantiniana per squalificare tutta la storia secolare della Chiesa fino ai nostri giorni; ovvero di mentalità preconiliare per svalutare arbitrariamente un patrimonio cattolico di pensiero e di costume, che avrebbe ancora tanti valori degni di apprezzamento; si arriva a espressioni e a comportamenti talvolta così negativi da generare confusione e dissociazione in seno alla comunità ecclesiale, e tali da lasciar credere che la norma vigente e la pacifica consuetudine non tengono più. Il discorso potrebbe purtroppo continuare; ma ciascuno lo può fare da sé. È diventa poi difficile là dove si deve distinguere ciò ch'è irrinunciabile nella vasta eredità della tradizione, da ciò ch'è prezioso, ma per sé non necessario alla consistenza costituzionale della Chiesa e alla sua autentica vitalità; e da ciò ch'è abituale, ma di discutibile valore, e infine da ciò che proviene dal passato, ed è vecchio superfluo, nocivo, e quindi meritevole di rinuncia e forse di coraggiosa riforma. Questo inventario del retaggio antico esige competenza e autorità; in una comunione, com'è la Chiesa, nessun privato lo può fare pubblicamente o praticamente da sé; né tanto meno, fatto l'inventario, può di proprio arbitrio, dichiarare la scelta di ciò che deve rimanere da ciò che si può lasciar decadere. La Chiesa, nei suoi organi autorizzati, in seguito al Concilio, sta facendo questo inventario; e chi le è fedele non deve arrogarsi la licenza d'anticiparne, o di contraddirne il giudizio. Nulla nella Chiesa dev'essere arbitrario, temerario, tumultuario. La Chiesa è come un concerto musicale; nemmeno uno strumento aristocratico può suonare in un'orchestra come e ciò che gli piace. Noi ora vorremmo piuttosto raccomandare ai figli coscienti e fervorosi di rivedere l'istintiva antipatia per la tradizione ecclesiastica».

Questa lunga citazione di un discorso di san Paolo VI, pronunciato nell'udienza generale del 5 novembre 1969, mantiene una sua freschezza di giudizio e di richiamo. In particolare, non tanto per i giovani del nostro tempo

che più della novità cercano la vitalità, e della dialettica speculativa cercano la sintesi sensata, ma per coloro che giovani allora, nel post-sessantotto, fermi sono ancora in quel sangue stagnato di contestazione generale, con qualche illuso imberbe discepolo oggi.

Ci sono oggi più cercatori di novità che ascoltatori della Novità. Forzando un po' i termini, ci sono più *novatori* col cervello culturale in mano, che *innovativi* col cuore evangelico in mano. Novità, così, si coniuga con lo zelo di chi la sostiene o di chi la ostacola. Ci sono allora coloro che entrano dentro il cuore della Novità con zelo illuminato, come tanti santi e bibliche figure, e ci sono altri che con zelo "non illuminato", come dice san Paolo, focosi e intolleranti, impongono le loro "cose nuove", con piglio apologetico e intransigenza dommatica, pari a quelle che vorrebbero combattere e demolire. Il contrario di novatore non è conservatore, ma evangelico!

Novatores: insoddisfatti dell'aldilà, frustrati dell'aldiquà. Cercatori dell'invisibile, ciechi davanti al visibile. Alimentano più sussulti di una agonia, che vagiti di una nascita o esultanze di una rinascita. Complessati e incontentabili, che rivendicano inconsce rivincite, alle svolte della storia. Non rendendosi conto di essere una semplice *risvolta* su un vestito logoro e logorato.

Bramosi dell'inedito che spesso fa rima con l'inaudito, della novità che spesso fa rima con vanità, perché delusi dalla loro origine. Borghesi più che aristocratici del pensiero, si aggrappano agli aggettivi, avverbi e sostantivi che possano sostenere le loro opinioni di sofisti, sposano il tempo più che l'eternità, lo spazio più che l'infinito, l'umanizzazione socializzante più che l'incarnazione trasformante redentiva.

Cicchirichi della novella alba, che alzano superbamente il collo, davanti al nuovo sole, ma restano loro galli e il sole, sempre sole. Senza più accorgersi che non cantano ai primi raggi nell'aia benedetta di un casolare di campagna, ma verseggiando, intravedendo qualche raggio tra le gabbie industriali di una ferrea azienda metropolitana che ha già azionato i pulsanti per spedirli congelati al supermercato.

Novatores: coloro che pensano razionalisticamente nella logica calcolante delle riforme, della trasformazione e della trasmutazione, piuttosto che spiritualmente nella logica evangelica del seme che cresce e diventa pianta restando sempre se stesso. C'è il naturale, letto alla luce del soprannaturale, e c'è il naturale, letto alla luce del culturale. L'alternativa ermeneutica non è di poco conto per un pre-testo e un con-testo che offra un testo rilevante e fondante, come casa costruita sulla roccia.

La stabilità dell'Amore alla Verità permette di evitare alla mente uno sperpero di energie tese ad infinite e ambigue interpretazioni. L'amore geloso e non mercenario per una eredità da investire sapientemente e non da sperperare dis-

solutamente “in un paese lontano” (cfr. Lc 15) rivela una fedeltà che non accetta abiure, né forme intellettuali assunte, letterariamente sostenute e difese più per disprezzo clericale, per superbo spirito di sedizione, piuttosto che per reale e sostanziale convincimento.

Anche le riforme, che nella Chiesa sono restaurazione, non demolizione o deformazione, non possono venire che dalla Chiesa stessa, dal respiro del Corpo mistico, tutto, comprese le minoranze, i pensieri periferici, quelli fuori dal pensiero teologico egemone, che detta il politicamente corretto. Spesso, qui, l'arroganza dei *novatores* è peggiore della grettezza dei tradizionalisti. E possono occupare cattedre accademiche e predicare dagli amboni liturgici: dialettici senza logica, sofisti senza contenuti, religiosi senza fede, credenti senza credibilità. Efficace l'insegnamento di mons. Tonino Bello: “Additare le gemme che spuntano sui rami/ vale più che piangere sulle foglie che cadono”. Appunto, perché additando quelle gemme, speranza che fa fiorire un futuro, addito pure un ramo, un albero, le sue radici.

Il pretesto e l'inevitabile bisogno del cambiamento, dell'aggiornamento, non deve farci smarrire l'umiltà, il buon senso, la consapevolezza del limite, scendendo in un intellettualismo, che molte volte resta chiuso negli orizzonti genetici di una scatola cranica. L'ipertrofia della intelligenza, con l'ostinata ricerca dell'inedito, del sensazionale, dell'originale, del galvanizzante, del protagonismo letterario, spesso nasconde una atrofia del cuore. Lo spirito di fede, al contrario, ci permette di seguire l'esortazione di San Giovanni Crisostomo: «Ricevi quel che Dio ti scopre, e non ti sforzare intorno a ciò che ti nasconde». Così non si tratta di essere antichi, ma autentici; non integralisti, ma integrali; non fondamentalisti, ma fondamentali. In Cristo! Il Vivente! Stabilità dinamica dell'amore: crea, redime, libera, accoglie, soffre, dona, perdona, rivela gratuitamente... non ai dotti e intelligenti, ma ai piccoli!

La cultura odierna, pilotata dai *novatores*, tende ad essere annientatrice della *stabilitas*, il cui *novum* si rigenera nella *traditio*. Di fatto, siamo lacerati e confusi dentro questa tempesta. La nave è veramente affidata al cuoco di bordo, direbbe Kierkegaard. Ma io a chi affido oggi “la navicella del mio ingegno”? Il Signore ci dice di non avere paura nel mare in tempesta, ci chiede di avere, anzi ci richiama ad avere fede in lui. Il suo è veramente un amore e un linguaggio creativo che dà *stabilitas*, ci permette un “sentire che ha le sue radici nell'Eternità” (R. Guardini). “Tu solo hai parole di vita eterna”, gli dice Pietro (Gv 6,60-69). Roccia, che destabilizza l'effimero e il disumano, e da stabilità inespugnabile alla debolezza umana che si affida unicamente a lui... *et portae inferi non praevalent!*

Acuto il richiamo di don Luigi Giussani, proprio perché non *novator*, ma *evangelicus*, intimamente dentro l'unica buona Novità di sempre, ed appassiona-

tamente servitore del *Novum*: «Ciò che rimproveriamo a certa teologia postconciliare è l'aver scelto di essere subalterna alla cultura laicista; di essersi fatta, e volontariamente, cortigiana e serva della mentalità egemone. Scrivono e parlano, si direbbe talvolta, sperando in un buffetto sulla guancia in un "bravo"! dei nuovi padroni della cultura. E non si accorgono che quel laicismo che mette loro tanta soggezione e bisogni di riverirlo, è in agonia, assieme a tutta la "modernità" nata dall'illuminismo settecentesco. E' il ripetersi di quel ritardo culturale clericale che è purtroppo ricorrente: scoprire ed entusiasinarsi per le novità quando ormai sono vecchie».

Il Direttore

NICOLA BUX*

La rinascita del sacro nei cuori, inizio della vera riforma della liturgia e della Chiesa*

1. Cosa vuol dire sacro? Il sacro è uno spazio, un tempo, un oggetto o una persona che rendono presente Dio, – di qui la vicinanza ad un altro termine: *santo*, separato, col quale esso viene talvolta congiunto – sacrosanto – e preferito per affermare l'intangibilità di qualcosa. Mircea Eliade sosteneva che «l'uomo prende conoscenza del sacro perché questo si manifesta, si mostra come qualcosa di completamente differente dal profano». Il punto è di capire che il sacro non è inventato dall'uomo, ma stabilito da Dio.

Il Signore apparve a Salomone, dopo la costruzione del Tempio di Gerusalemme e disse: «Io ho consacrato questa casa che tu hai costruito e vi ho posto il mio nome per sempre; i miei occhi e il mio cuore saranno lì di continuo» (1 Re 9, 3). Gesù dice alla Samaritana: «È venuto il tempo, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, il Padre cerca tali adoratori» (Gv 4, 23). *In spirito* vuol dire che il culto non è confinato in un sol luogo santo, come il Tempio di Gerusalemme; *in verità* vuol dire che non è contaminato da idolatria e sincretismo, cioè un culto prodotto dalle nostre mani, o, come si dice oggi, adeguato ai bisogni della gente.

Si è preso spunto da queste parole di Gesù per affermare il superamento del luogo sacro in favore del culto spirituale, senza forme rituali. J. H. Newman scrive: «La gloria del Vangelo non è l'abolizione dei riti, ma la loro diffusione».

Per richiamare tutto questo, nasce il solenne rito della dedicazione o consacrazione della chiesa. Il luogo costruito da uomini viene sottratto all'uso profano e reso sacro da Dio.

Taluni sostengono che Gesù sia venuto ad abolire il sacro, in favore dell'etica. Ma, quando ha esortato a riconciliarsi col fratello prima di portare l'offerta all'altare, ha voluto ricordare il nesso tra etica e culto, senza del quale questo sarebbe esteriore, ma anche l'etica senza il culto sarebbe autoreferenziale.

* Docente di Teologia e Consultore della Congregazione delle Cause dei Santi e della Dottrina della Fede della Santa Sede.

Il sacro, dunque, è intangibile, è un diritto di Dio – *ius divinum* –, ma allo stesso tempo l'uomo vuole toccarlo.

Taluni ritengono che non esista più distinzione fra sacro e profano, da quando il Verbo di Dio si è fatto carne. In linea di principio, può essere vero che il Signore entrando nel mondo, cioè nel profano (dal latino *pro-fanum*, davanti, fuori del tempio), lo abbia orientato a sé; ma il profano è spesso opposto a Dio e sottomesso al demonio, e se non viene liberato, resta lontano da Dio. Con la venuta di Gesù il profano non è scomparso del tutto ma è continuamente incalzato dal sacro, che è dinamico, in via di compimento. Ecco perché la distinzione fra sacro e profano non è mai eliminabile, fino alla fine del mondo, quando, come dice l'Apostolo, Dio sarà tutto in tutti (cfr. *1Cor* 15, 28); ma, prima, bisogna che Cristo sia tutto in tutti (cfr. *Col* 3, 11).

2. Si usa dire che la vita è sacra, ci si ferma in silenzio dinanzi alla sacralità della morte o ancora a pensare che il bene e il male si giochino nella nostra mente a partire da quanto sa sul sacro, dall'idea che si ha del misterioso, affascinante e spaventoso, attraente e terribile. Quale essere umano non sente giocare al suo interno tale mistero nel campo dell'esperienza della vita? Il sacro è proprio questo ambito nel quale le risposte possibili sono unicamente quelle della morale. E questa è tale solo se fondata su un Dio che è totalmente altro rispetto all'uomo.

Se da più parti si invoca un codice etico che regoli i rapporti, vuol dire che senza saperlo si va alla ricerca del fondamento dell'esistenza umana. Tuttavia, se siamo a questo punto, non è per il fatto che, separando l'uomo da Dio – addirittura Cristo da Dio per certi teologi – questi si è allontanato dall'uomo? Da un lato non si vuole l'etica onde poter fare individualmente quel che si vuole, dall'altro la si invoca perché si crede che sia questa a mettere a posto l'uomo, farlo diventare giusto e alla fine risolvere i conflitti sociali.

Per comporre il problema della fede con quello dell'etica bisogna domandarsi a che cosa diamo importanza – in latino *colere* – quale sia il nostro *culto*, la nostra *liturgia* – termine greco che nell'antichità classica indicava il servizio pubblico poi passato ad indicare il culto a Dio – nella quale spendiamo il nostro tempo? Ecco che nella liturgia del battesimo e della pasqua, dell'eucaristia e della morte l'uomo tocca il sacro. La liturgia è sacra perché scende dall'alto, da Dio che è nei cieli, perciò è “il cielo sulla terra”; è divina, dicono l'oriente cristiano e i grandi papi come Gregorio e Leone, ma anche i concili di Trento e Vaticano II. Una costituzione di quest'ultimo, cioè un documento fondamentale per la chiesa, si intitola *De sacra Liturgia*: la liturgia è sacra perché esprime il sacro e perché in essa si respira il sacro, cioè si sta alla presenza di Dio, la *shekinah* dicono gli ebrei. Si direbbe comunemente che è *sacrosanta*: la vita nuova e

definitiva di Cristo – l’escatologia, un misterioso termine greco – che ha fatto irruzione nel tempo e nel cosmo. La liturgia perciò è sacra se non è fatta da mani d’uomo, perché sarebbe idolatria. In essa c’è il fuoco del rovelto ardente che non si consuma, la Gerusalemme celeste che scende dal cielo, l’incarnazione e la nascita di Gesù, la trasfigurazione e il Calvario, la risurrezione e la pentecoste, l’estasi della bellezza che riversa il fuoco di Dio nel cuore degli uomini.

Allora la liturgia è là dove cielo e terra si toccano. La catechesi del papa su Dionigi aiuta a comprendere meglio il sacro, cioè il mistero presente che opera l’elevazione morale dell’uomo. Il sacro è la legge fondamentale della liturgia, perché discende dalla presenza di Dio; di conseguenza, disobbedire alle norme che esprimono tale sacralità in nome dell’arbitrio che porta a crearsi la propria, significa de-sacralizzare e secolarizzare la liturgia.

3. Sia le antiche liturgie civili sia le moderne dei concerti rock, celebrano idoli «opera delle mani dell’uomo» (*Sal* 115, 4). Ma in tempi recenti anche le liturgie religiose – liturgia è parola che oggi si preferisce a culto, forse perché enfatizza il ruolo del popolo nell’azione sacra prima che il tempo dato a Dio – sono diventate «danze attorno al vitello d’oro che siamo noi stessi», ha osservato in modo sofferto Ratzinger cardinale in una meditazione-*choc* della via Crucis 2005, indicando bruscamente cosa non è la liturgia per il semplice fatto che noi non siamo Dio. Purtroppo si è giunti a questo punto perché il movimento liturgico ha subito una deformazione sia ad opera di chi considerava la novità come la cosa migliore e sia da chi ripristinava l’antico come l’ottimo; vedremo quanto ciò sia strabico e contraddittorio.

In tal modo la liturgia non è stata più il ricevere dall’alto, come al Sinai, la parola divina che è legge ai nostri passi, ma il darsi dal basso appunto il vitello d’oro e danzarvi attorno. Così il culto non è aspettarmi tutto dal Signore ma quello che io ho deciso di aspettarmi. Quanta responsabilità hanno i vescovi e i preti! Significa in pratica cadere nella tentazione di prendere il posto di Dio. La liturgia è sempre bisognosa di riforma perché il culto va sempre riportato al sacro, cioè al rapporto con Dio trascendente che si è incarnato. La liturgia scende dal cielo sulla terra, non può essere una “liturgia fai da te”. Se la liturgia non fosse sacra, se il culto non fosse divino, a nulla servirebbe se non a rappresentare se stessi e soprattutto non salverebbe l’uomo e il mondo, non lo trasformerebbe in santo. Lo Pseudo-Dionigi, esponente della “teologia negativa”, sta a ricordare che la liturgia non può dire e spiegare tutto, perché di Dio non si può sapere tutto ma solo quello che Gesù Cristo ha rivelato e la chiesa propone a credere: perciò anche la liturgia è *apofatica*: «possiamo più facilmente dire che cosa Dio non è, che non esprimere che cosa egli è veramente – afferma papa

Benedetto XVI – ...E benché Dionigi ci mostri, seguendo Proclo, l'armonia dei cori celesti, così che sembra che tutti dipendano da tutti, resta vero che il nostro cammino verso Dio resta molto lontano da lui; lo Pseudo-Dionigi dimostra che alla fine la strada verso Dio è Dio stesso, il quale si fa vicino a noi in Gesù Cristo. E così una teologia grande e misteriosa diventa anche molto concreta sia nell'interpretazione della liturgia sia nel discorso su Gesù Cristo»².

Con la venuta di Gesù il profano non è scomparso del tutto ma è continuamente incalzato dal sacro, che è dinamico, in via di compimento: «perciò dobbiamo ritrovare il coraggio del sacro, il coraggio della distinzione di ciò che è cristiano; non per creare steccati, ma per trasformare, per essere realmente dinamici»².

4. Dire che la messa antica o di san Pio V, oggi forma straordinaria della liturgia romana, ha il senso del sacro significa domandarsi da cosa dipenda, in che cosa si manifesti. La distinzione, ad esempio, tra luogo dei sacerdoti e luogo dei fedeli, non è mai stata *distanza* o separazione. Analogamente, come ne uscirebbero gli orientali con le loro iconostasi? Non si può abolirla come nelle aule o sale comunitarie dei protestanti. Poi il sacro è nei segni di croce e nelle genuflessioni, nel silenzio dei fedeli durante la preghiera eucaristica non gridata ma pronunciata *submissa voce*³ che significa anche sottomettere, umiliare dinanzi a Dio la voce nostra; nella lingua sacra con la sua incomprensibilità odierna: il nostro latino o il paleogreco e lo slavo ecclesiastico dei bizantini. Non è che la lingua parlata sia sinonimo di comprensibilità della liturgia, come dimostra la preoccupazione di premettere iniziazioni e mistagogie.

Il sacro è negli strumenti e nei segni che evocano il mistero? Non vale anche per i tanto celebrati segni della messa postconciliare? Non è vero che il mistero *mai* s'identifica con i segni: a che servirebbero altrimenti se non rinviassero ad altro? Di più: i segni della liturgia, sono *sacri e santi*, perché contengono quello che significano – la salvezza definitiva dal peccato, la vita nuova di Gesù Cristo – e sono efficaci per chi li riceve, perciò sono *sacramenti*. Permane dunque la differenza tra i segni sacri e quelli naturali, convenzionali, simbolici come insegna sant'Agostino. Coi sacramenti, *maxime* il Santissimo, il sacro esce da sé per consacrare il mondo. Già, perché se gli israeliti che salivano al culto del tempio si separavano mediante cortili dalle donne e dai pagani, Gesù abbattendo le barriere tra Dio e l'uomo e degli uomini tra loro, ha inteso portare la verità di Dio – che è poi il sacro – fuori dal tempio, il *fanum* degli antichi. Certo, ci si continua a togliere le scarpe o a velarsi il capo, ma è diventato evidente che tut-

² BENEDETTO XVI, Udienza generale, mercoledì 14 maggio 2008.

² Cfr. J. RATZINGER, *Servitori della vostra gioia*, Milano 2002, p. 127.

³ CONCILIO DI TRENTO, can 9; Denzinger-Schönmetzer, 1759.

to ciò serve se si riceve *il cuore* nuovo e lo si rende esso stesso tempio. Si capisce cosa vuol dire che i veri adoratori adorano il Padre in spirito e verità: continueranno a costruire templi e a pregare dentro e fuori, ma soprattutto entrando nella camera dove Dio vede nel segreto, il nostro cuore: soprattutto a questo conduce la liturgia cattolica. In tal senso la messa antica rappresenta un potente fattore di riequilibrio delle deformazioni liturgiche a cui si assiste.

Che si comprenda tutto o in parte quanto succede nella liturgia funebre o in quella nuziale, il mistero è lì e ti attrae... Questa è la fede nel mistero soprannaturale, presente qui e ora davanti a me: io *credo* che tu sei qui presente e mi *dedico* a te e lo esprimo attraverso forme e usanze rituali, in tal senso la fede cristiana compie il senso religioso umano. Tutto ciò esige una *conversione* continua, uno sguardo al suo Volto dinanzi a me. Il mettermi in ginocchio diventa l'espressione più eloquente della creatura dinanzi al mistero presente. Il culto ha questo centro: accorgermi che tu sei qui e ti do importanza. Davvero, come annota Joseph Ratzinger nell'*Introduzione al cristianesimo*: «la fede ha il suo posto nell'atto di conversione, nella svolta dell'essere, che passa dall'adorazione del visibile e del fattibile, al fiducioso abbandono all'invisibile»⁴.

E si comprende anche perché la liturgia dipenda dal credere, la *lex credendi*. In tal modo, come la fede, la liturgia offre all'uomo la verità come via. La liturgia orientale definisce Cristo "luce della ragione", perché insegna la filosofia vera. Dunque la liturgia ci fa filosofi: «credi, dunque, che là vi è la presenza della divinità», dice sant'Ambrogio ai neofiti. «Crederesti, infatti, alla sua azione e non crederesti alla sua presenza? Come potrebbe seguirne l'azione, se prima non precedesse la presenza?»⁵.

5. L'orientamento "verso il popolo" che ha favorito la cosiddetta circolarità nella comunità, non è di tradizione cattolica, nemmeno ortodossa, ma protestante; tantomeno può essere ritenuto un modello classico: in quale liturgia occidentale o orientale si trova? Non è un ritorno alle origini. La ritrovata sensibilità per il simbolismo liturgico, dovrebbe indurre committenti e architetti a valorizzare il rivolgersi del sacerdote a oriente, simbolo cosmico del Signore che viene nella liturgia: dove questo non è possibile, verso un'immagine di Cristo nell'abside, verso una croce, o semplicemente verso il cielo, come il Signore ha fatto nella preghiera sacerdotale la sera prima della Passione (Gv 17, 1). Perché guardarsi reciprocamente, se come popolo di Dio siamo tutti in cammino verso il Signore che viene a visitarci dall'alto? È così che la Chiesa ha espresso la vera forma della messa, dell'eucaristia *pignus futurae gloriae* (anticipo della gloria futura), perché sulla terra la salvezza è incompleta. Invece, presentare la celebrazio-

4 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, ed. it. Queriniana/Vaticana 2005, p. 80.

⁵ *Trattato sui Misteri*, n. 9; Sources Chrétiennes 25 bis, 158.

ne “verso il popolo” come orientamento verso il corpo sacramentale del Signore, significa che l’atteggiamento della preghiera riguarda solo il prete, reintroducendo così la differenza/separazione tra clero e popolo; ciò inoltre è contraddetto dal decentramento del tabernacolo dove il corpo sacramentale è permanentemente presente.

La croce posta sull’altare da papa Benedetto XVI perché sia guardata da celebrante e fedeli, è un rimedio che rimanda all’antico uso della croce nell’abside orientata a est. Non sostengono i liturgisti che la riforma liturgica ha reintrodotti usi antichi? Ora, si è riaperto il dibattito sulla posizione dell’altare e l’orientamento nella preghiera liturgica, anche perché non si è mai spento. Chi studia la storia e la teologia della liturgia dovrebbe avere l’onestà intellettuale di considerare le critiche fondate che teologi e periti conciliari come Josef Jungmann, Louis Bouyer, Joseph Ratzinger e recentemente Uwe Michael Lang, hanno mosso alla celebrazione “verso il popolo”. Ratzinger scrisse: «è di assoluta importanza poter guardare il sacerdote in viso, o non potrebbe spesso essere benefico riflettere che anche lui è un cristiano e che ha ogni ragione per volgersi verso Dio con tutti gli altri confratelli cristiani della congregazione e recitare con loro il Padre Nostro?»⁶. Ancora: «la ricerca storica ha reso la controversia meno faziosa, e fra i fedeli cresce sempre più la sensazione dei problemi che riguardano una disposizione che difficilmente mostra come la liturgia sia aperta a ciò che sta sopra di noi e al mondo che verrà»⁷.

La *Sacrosanctum Concilium* non parla di celebrazione “verso il popolo”. L’istruzione *Inter Oecumenici*, preparata dal *Consilium* per l’applicazione della costituzione sulla sacra liturgia, ed emanata il 26 settembre 1964, si riferisce alla progettazione di nuove chiese e altari quando recita: «nella chiesa vi sia di norma l’altare fisso e dedicato, costruito ad una certa distanza dalla parete, per poter facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo» (91). Una possibilità dunque per le chiese nuove, non un obbligo o una prescrizione. Sappiamo poi con quanta foga degna di miglior causa siano stati abbattuti gli altari rivolti *ad orientem*, cioè al Signore *Oriens, splendor lucis aeternae*, cercando in modo surrettizio di spiegare che erano “di spalle al popolo”. Chi ci ha fatto accorgere che erano tali? L’altare è per il Signore e il sacerdote è rivolto all’altare del Signore.

Quindi, il mutamento di orientamento non è stato approvato nell’aula conciliare ma introdotto da istruzioni postconciliari, presentato come possibilità e non obbligatoria. Il cardinale presidente del *Consilium*, Giacomo Lercaro, scrisse

⁶ Trad. da J. RATZINGER, “Der Katholizismus nach dem Konzil”, in *Auf dein Wort hin*. 81. *Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg*. Paderborn 1966, p. 253.

⁷ *Ivi*. Sulla “proposta” di J. Ratzinger della croce sull’altare, mi sembra importante la tesi di licenza di Enrique J. Ybanez Vallejo, discussa presso l’università della S. Croce nel 2009.

ai presidenti delle conferenze episcopali: «per una liturgia vera e partecipe, non è indispensabile che l'altare sia rivolto “verso il popolo”: nella messa, l'intera liturgia della parola viene celebrata dal seggio, dall'ambone o dal leggio, quindi rivolti verso l'assemblea; per quanto riguarda la liturgia eucaristica, i sistemi di altoparlanti rendono la partecipazione abbastanza possibile»⁸. A parte l'esigenza di tutelare gli altari quali beni artistici e architettonici. Lercaro non era un tradizionalista, eppure la sua osservazione è caduta nel vuoto. Un pensiero non cattolico, per dirla con Paolo VI, vedeva nel mutamento della posizione del sacerdote il simbolo del cosiddetto spirito del concilio e di una presunta nuova ecclesiologia. Di fatto si scatenò un'euforia che portò a distruggere grandi opere d'arte e a sostituirli con tavoli. Dom Prosper Guéranger aveva osservato: «il protestantesimo ha distrutto la religione abolendo il sacrificio, per esso l'altare non esiste più; non c'è più che una tavola: il suo cristianesimo si è conservato unicamente nel pulpito. La Chiesa cattolica, senza dubbio, si gloria della cattedra di verità, poiché “la fede viene dall'ascolto” (*Rm* 10, 17)»⁹.

Nel messale di Paolo VI, *editio typica* III del 2002, le rubriche dell'*Orate fratres*, del *Pax Domini*, dell'*Ecce Agnus Dei* e dei riti conclusivi, recitano ancora: «il sacerdote rivolto al popolo...»: vuol dire che in precedenza il celebrante si trova rivolto nella stessa direzione, ovvero verso l'altare; poi, alla comunione del celebrante la rubrica è: «il sacerdote rivolto all'altare...»: a che servirebbe dirlo qui, se egli fosse già dietro l'altare e di fronte al popolo? Dunque, l'altare può essere rivolto solo al Signore, mentre il sacerdote nella messa si rivolge in prevalenza all'altare e, quando è previsto, al popolo. Nella liturgia orientale è il diacono che fa da tramite tra l'altare e il popolo.

Tralascio le conferme a tale interpretazione da parte della Congregazione per il culto divino¹⁰ o le sottili disquisizioni in non poche recensioni dell'ordinamento generale del messale, per far dire ai testi ciò che non dicono. La tradizione cristiana d'oriente e d'occidente, prevede la direzione comune del sacerdote e dei fedeli nella preghiera liturgica; quella “verso il popolo” è in rottura con essa.

Allora, rivolgersi a Dio o al popolo? Il vero significato del rivolgersi al popolo da parte del sacerdote quando è all'altare, viene dall'essere stato sin dall'inizio della messa rivolto al Signore. A Bari, nella basilica di san Nicola, l'architrave del ciborio porta l'iscrizione latina rivolta al celebrante che sale

⁸ Trad. da G. LERCARO, “L'heureux développement”, in *Notitiae*, 2, 1966, p. 160.

⁹ P. GUERANGER, *Institutions Liturgiques* (1840-1851), Extraits établis par Jean Vaquié, DPF, Chiré-en-Montreuil, 1977, I/2, Paris 1878, p. 247-248.

¹⁰ Cfr. CONGREGAZIONE per il CULTO DIVINO e la DISCIPLINA dei SACRAMENTI, *Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani*, in *Communicationes*. Bollettino ufficiale del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi 32, 2000, p. 171-172.

all'altare: *Arx haec par coelis, intra bone serve fidelis, ora devote Deum pro te populoque* (Questa rocca è simile al cielo, entra servo buono e fedele, prega devotamente per te e per il popolo). Fa da contrappunto l'invito inciso sul primo dei gradini ancora al celebrante: *sis humilis in ascensu, ecc* (sii umile mentre sali...). Al popolo il sacerdote si rivolge per comunicargli qualcosa da parte del Signore: come potrebbe se prima non è stato rivolto *ad Dominum*? È la verità del segno! Oriente *docet*.

Dunque non si tratta di essere unilaterali e non tener conto delle tesi contrarie, ma di verificare cosa sia essenziale per tenere insieme la tradizione e ri-orientare la preghiera distratta dei più. Rinunceremo a tale importante simbolo affinché sacerdote e assemblea nella preghiera eucaristica siano rivolti al Signore? Chi lo nega, sostiene che la funzione dell'altare verrebbe a perdere la sua visibilità e centralità sia come luogo d'incontro del sacerdote con i fedeli, sia come mensa eucaristica con i segni di pane e vino che richiamano i gesti dell'ultima cena, compiuti oggi dal sacerdote, restando totalmente invisibili. Ma l'altare, è il luogo d'incontro del sacerdote col Signore: solo lui può salarvi per esercitare la funzione sacerdotale; poi, il pane e il vino consacrati sono visibili al momento dell'elevazione, proprio in base al *per ritus et preces*, con cui viene massimamente presentato il mistero! L'orientamento esterno esprime l'atteggiamento che tutti i fedeli sono chiamati ad assumere nella preghiera eucaristica di fronte al mistero celebrato.

Chi aveva teorizzato la nuova posizione verso il popolo, è stato Martin Lutero che nel suo opuscolo *Messa tedesca e ordinamento del culto divino* del 1526, sosteneva che così ha fatto Cristo nell'ultima cena. Egli aveva davanti agli occhi le rappresentazioni pittoriche dell'ultima cena comuni ai suoi tempi, come l'affresco di Leonardo da Vinci, ma non corrispondono agli usi conviviali del tempo di Gesù, quando i commensali sedevano o giacevano all'emiciclo posteriore del tavolo rotondo o a forma di sigma, e il posto d'onore era al lato destro, come si nota nelle più antiche raffigurazioni. Anche quando, dal XIII secolo, il posto di Gesù è al lato posteriore del tavolo in mezzo agli apostoli, non si può nemmeno parlare di celebrazione "verso il popolo", perché il popolo nel cenacolo non c'era.

Qual è la posta in gioco dell'orientamento del sacerdote all'altare? Se si pensa che la preghiera o il sacrificio si rivolge e si offre sempre a Dio volgendo lo sguardo a oriente, è in gioco l'idea di messa come adorazione e sacrificio. Seguendo Lutero, molti teologi e liturgisti cattolici negano o attenuano il carattere sacrificale della messa, preferendo quello conviviale. Eppure lo "spezzare il pane" (*fractio panis*) nel giorno del Signore, primitivo nome della messa, viene espressamente indicato come un sacrificio dalla *Didaché* (14, 2), testo cristiano dei primi secoli; ora, il carattere sacrificale della messa è ben evidenziato dal

volgersi tutti insieme col sacerdote “verso oriente” o la croce dall’inizio della preghiera eucaristica, rispondendo che i nostri cuori “sono rivolti al Signore”. Il fatto che la messa sia anche convito, in specie per quanti sono nelle condizioni di accostarsi, stanno a sottolinearlo i riti di comunione.

Non prescrive l’*Ordo Romanus I* del VII secolo che al *Gloria* il pontefice stando al trono si rivolga ad est? Oggi, non usano al vangelo i concelebranti rivolgersi verso l’ambone e alla preghiera eucaristica verso l’altare? Sono indizio dell’esigenza che ha la preghiera di orientarsi alla ricerca del volto di Gesù Cristo, che ci parla e ci guarda dalla croce: anche per questo deve essere al centro.

Dunque, la riforma promossa dal concilio Vaticano II, comincia dalla presenza del sacro nei cuori, dal suo recupero nella realtà della liturgia e del suo mistero, che eccede ogni spazio interiore ed esteriore, temperando le esigenze di stabilità e di rinnovamento; ciò è visibile specialmente da tre cose: la posizione del sacerdote all’altare, il silenzio sacro e la partecipazione dei fedeli. Qui, mi son limitato a parlare della prima¹¹.

¹¹ Sul silenzio e sulla partecipazione: cfr. N. BUX, *Come andare a messa e non perdere la fede*, ed. Il Giglio, Napoli 2016, p. 173-190.

FILIPPO RAMONDINO*

Gli archivi personali e familiari per costruire la memoria ecclesiale**

1. Una breve premessa

Fare *memoria* e *narrare* sono, proprio in virtù della natura storica del cristianesimo, attitudini e caratteristiche proprie della liturgia e della dimensione sacramentale della Chiesa. L'espressione: *fate questo in memoria di me* esprime un concetto che si può applicare ed estendere a tutta la vita del cristiano nella sua dimensione di fede e di pratica della vita ecclesiale. [...] la *memoria* si esprime nella vita della Chiesa in primo luogo con la dedizione e la fedeltà alla tradizione, che la lega e la congiunge, in un solco di continuità, al Cristo Salvatore, agli apostoli e a tutti i credenti che nei secoli hanno ereditato e trasmesso questa tradizione, realizzando anche attraverso le memoria l'annuncio.

Queste le parole del prof. Alfredo Li Vecchi, docente di storia moderna all'Università di Palermo¹.

In tempo di crisi del concetto di *persona* e di *famiglia*, accostarsi a questa problematica, anche con la scienza archivistica, valorizzando le carte della memoria, può diventare provvidenziale e utile. Ci aiuta ad intercettare gli elementi fondanti di uno *status quaestionis*, mediante quel "materiale di laboratorio" che non è per nulla di secondaria importanza. Le contrapposizioni del nostro tempo si presentano anzitutto come questioni antropologiche, prima ancora che sociali, e siccome entrano in chiara rottura con le visioni dell'uomo elaborate dalla tradizione cristiana, si pongono fundamentalmente come questioni teologiche. Il servizio alla memoria ecclesiale oggi non può trascurare per nulla que-

* Direttore di «Veritatis Diaconia» e Direttore dell'Archivio Storico Diocesano Mileto.

** Relazione presentata al Convegno *Radici e identità: per una antropologia della memoria. Metodologia e studio per un approccio multidisciplinare*, organizzato da: Università per Stranieri "Dante Alighieri" Reggio Calabria, Archivio di Stato di Vibo Valentia, Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea, Istituto del Nastro Azzurro Federazione di Catanzaro, Vibo Valentia, Palazzo Gagliardi, 28-30 novembre 2019. Ricercatore "Istituto di Studi Politici s. Pio V" (Roma), Adjunt Fellow "Centro Tocqueville-Acton" (Roma - Milano).

¹ *La memoria storica, valore irrinunciabile della vita consacrata*, in *Costruirsi sulla memoria. L'importanza degli archivi storici per gli istituti di vita consacrata*, Semi 5, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006.

ste problematiche, che riguardano la vita di fede cristiana e la coscienza civile, partendo da un concreto vivente. «La cura della memoria ecclesiale significa spesso *tout court* cura della memoria locale»².

L'archivio di una persona rivela la preziosità di una vita, unica e irripetibile. L'archivio di famiglia, memorando il passato, dà radici al presente e protegge il futuro sociale. C'è una tipicità, una territorialità, una cultura familiare, che emerge spontaneamente nell'interpretazione delle carte, per nulla trascurabile in una ricerca e analisi storiografica. In modo diretto e indiretto, di questi due tipi di archivio c'è sostanziale riflesso negli archivi ecclesiastici. Anzitutto in quello della parrocchia³, chiamata oggi ad essere "famiglia di famiglie", nel quale si può leggere l'identità e la memoria anagrafica di un popolo anonimo, che diventa comunità di persone, anzi, più teologicamente, *communio sanctorum*.

Confrontandoci con la documentazione del passato prossimo e remoto, noi entriamo in un mondo di preservazione della memoria diverso dal presente e certamente diversissimo per le generazioni future. Dall'archivio cartaceo a quello elettronico si segna un cambiamento epocale⁴. Noi, abituati ad un certo stile e metodo, prima di chiederci: che tipo di archivio avremo? Dovremmo, più logicamente e coerentemente, domandarci che tipo di famiglia avremo, che tipo di casa avremo, che tipo di convivenza domestica avremo. L'archivio è riflesso dell'attività e della vita di un ente e di un esistente storicamente situato. I computer, sappiamo, posseggono tanta memoria, ma nessun ricordo. Le case hanno tanti ricordi e poca memoria. La memoria si può perdere, il ricordo si può dimenticare e occultare. Esageriamo, per dire che veramente, spesso, è una questione di cuore, di compassione, propriamente delle "ragioni del cuore", che diventano il vero autentico umano motore dell'economia, della politica, della cultura. E il luogo ultimo delle nostre decisioni e certezze.

La memoria ecclesiale non è la conservazione di ceneri quaresimali e di una tradizione mummificata, ma è attivazione dinamica di quel cristico fuoco che

² C. NARO, *La memoria ecclesiale delle popolazioni cristiane*, in *Archiva Ecclesiae* vol. 47-49 (2004-2006). *Archivi ecclesiastici nel territorio diocesano*, atti del XXII Convegno degli Archivisti Ecclesiastici, Roma-Sassone, 13-16 settembre 2005, AAE, Città del Vaticano 2007, pp. 33-44.

³ Gli archivi parrocchiali e confraternali rientrano giuridicamente nella categoria degli archivi privati, anche se con diversa giurisdizione. In Calabria uno speciale interessamento verso questi istituti di conservazione è stato promosso dalla Soprintendenza Archivistica, in sinergia con l'Ufficio Regionale dei BB. CC. EE, cfr F. RAMONDINO- A. TRIPODI (edd.), *Gli Archivi Parrocchiali della Diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea. 1° censimento*, (Tabularium Mileten, 12), Vibo Valentia 2006; *Archiva Ecclesiae* vol. 47-49 (2004-2006). *Archivi ecclesiastici nel territorio diocesano*, atti del XXII Convegno degli Archivisti Ecclesiastici, Roma-Sassone, 13-16 settembre 2005, AAE, Città del Vaticano 2007.

⁴ Cfr. D. GALLINELLA, *Strategie e tecniche per la conservazione digitale*, in *Archiva Ecclesiae* vol. 59-60 (2016-2017). *Consegnare al futuro la memoria del presente*, atti del XXVI Convegno degli Archivisti Ecclesiastici, Cagliari, 5-8 settembre 2017, AAE, Città del Vaticano 2018.

vuol restare sempre acceso, è annuncio sempre attuale della vita nuova che riguarda ogni persona, ogni famiglia, ogni popolo. Quindi ogni «recisione delle radici, oltre a rappresentare un elemento di indubbia gravità per lo sviluppo della coscienza storica, è causa di esiti traumatici per l'esperienza umana. La permanente dislocazione in una quotidianità senza origine e senza sbocco, è la causa principale di quello stato di disagio esistenziale, o ancor più di malessere ontologico, che segna di sé l'odierna condizione dell'uomo. Il venir meno della memoria coincide infatti con l'impossibilità di inserirsi nell'alveo di quell'*ethos* culturale del passato, che costituisce la linfa vitale da cui trae sostentamento la vita morale»⁵.

2. Alcuni esempi ed esperienze

Nell'Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea (ASDM)⁶, ad iniziare dal 1990, si sono aperte tre nuove sezioni: una sezione speciale per carteggi e archivi privati-personali, donati da sacerdoti e laici o da loro familiari; una sezione per il deposito degli archivi parrocchiali storici; un fondo di documentazione fotografica.

Promuovere, sostenere e incoraggiare queste donazioni o depositi, parte dalla convinzione ed esperienza che molte di queste carte diventeranno sicuramente di interesse culturale e pertanto avranno la possibilità di essere liberamente consultate presso una sede archivistica adeguata e attrezzata per la fruizione dei ricercatori, nel rispetto della normativa canonica e civile.

Questi archivi, di piccola o più consistente mole, sono solitamente eterogenei quanto alla documentazione versata, spesso una commistione di elementi pubblici e privati, molto relativi all'individuo che li ha prodotti.

Nella tipologia di archivio familiare entra l'interessante *Fondo Archivio Famiglia Taccone-Gallucci*: materiale prevalentemente del XIX secolo, appartenuto al nobile casato miletese dei Taccone Gallucci, fortunatamente donato dai discendenti nel 1998, prima di una completa distruzione e dispersione iniziata fin dagli anni '70 del Novecento. Emergono nella documentazione superstite le carte riguardanti due fratelli, il barone Nicola Taccone Gallucci (1847-1905),

⁵ G. PIANA, *La memoria del passato è la radice del futuro*, in *Jesus* (aprile 1998), p. 91.

⁶ Cfr. V. F. LUZZI, *Note sull'Archivio storico diocesano di Mileto*, in AA. VV., *Per un atlante aperto dei beni culturali della Calabria: Situazioni, problemi, prospettive*. Atti del VII Congresso Storico Calabrese (Vibo Valentia-Mileto, 11-4 marzo 1982), Gangemi, Roma 1985, vol. II, pp. 847-857; AA. VV. (edd.), *Guida agli Archivi diocesani d'Italia, Archiva Ecclesiae XXXVI-XXXVII* (1993-1994), II, pp. 143-145; F. RAMONDINO, *Origini e vicende dell'Archivio Storico Diocesano di Mileto*, in *Limen*, (III) 2008, n. 1 pp. 48-53; ID., *L'Archivio Storico Diocesano di Mileto e le fonti documentarie del XVIII secolo. Vicende, consistenza, tipologia, fruizione*, AA. VV., *I catasti onciari in Calabria. L'aurora dell'Illuminismo nel Regno di Napoli, atti del convegno di studi, Vibo Valentia, 11-13 dicembre 2015*, Ferrari Editore, Rossano 2018.

filosofo e noto esponente del movimento cattolico e il vescovo Domenico Taccone Gallucci (1852-1917), storico e ricercatore. Di queste due significative figure calabresi c'è notevole richiamo in questa raccolta, soprattutto nelle cartelle della corrispondenza e nei manoscritti scolastici e scientifici. E' il classico esempio, per la parte salvata, di archivio personale e familiare, formato prevalentemente di documenti giuridico-economico-patrimoniale (contratti, testamenti, contabilità, inventari, ecc.) e di tipo personale-familiare (certificazioni, alberi genealogici, lettere, diari, fotografie, ecc.). Un pezzo però originale di questo archivio, che qui voglio riesumare, non fa riferimento ai due germani, ma al loro padre, il barone Filippo, il quale, per un suo gesto di cortesia, veniva così ringraziato dal vescovo diocesano Filippo Mincione, le cui parole oggi hanno un timbro di eccezionale pubblicità ad un noto digestivo:

«Signor Cavaliere Rispettabilissimo, Il Signore Iddio certamente vi ha ispirato di favorirmi la bottiglia di Fernet-Branca per farne uso in aiuto dello stomaco, ed eccitare un poco di appetito. L'umidità ostinata de' tempi, i cibi di macro, e le straordinarie occupazioni mi hanno prodotto qualche incomodo, quale spero di superare col sentire i vostri consigli, e praticarli esattamente. Ve ne ringrazio adunque, e benedicendovi con tutta la Famiglia, mi rinnovo con gentile stima Dev. mo Aff. mo Servo Filippo Vescovo di Mileto. Episcopio 18 dicembre 1875»⁷.

Nel 2012 è stato donato dalla famiglia l'*Archivio di Giuseppe Occhiato* (1934-2010), miletese, docente e scrittore. Si tratta, nello specifico, del suo materiale di ricerca e di studio, confluito nelle pubblicazioni storiche sui Normanni e letterarie, oggi oggetto di autorevoli apprezzamenti e studi in ambito accademico⁸.

Nella sezione degli archivi privati dei sacerdoti primeggia per quantità e qualità di documentazione l'*Archivio Mons. Francesco Pititto* (1879-1963), arciprete della cattedrale di Mileto, docente e storico, promotore di istituzioni socio-assistenziali, ispettore onorario dei monumenti, degli scavi e degli oggetti di antichità e di arte. Undici buste di questo fondo sono relative all'*Archivio Storico della Calabria*, rivista da lui fondata e diretta, insieme ad Ettore Capialdi, pubblicata per sei annate dal 1912 al 1918. In questa serie, per esempio, è conservato il fascicolo di corrispondenza con Paolo Orsi (cart. *Arrivi e Invii*, 1910-1924, n.

⁷ ASDM, fondo Archivio Taccone-Gallucci, cart. 1 *Corrispondenza*.

⁸ Cfr. G. OCCHIATO, *Mileto. Studi Storici. Miscellanea di ricerche*, a cura di F. Ramondino- Francesco Galante, Adhoc, Vibo Valentia 2017; E. GIORDANO- G. ORIOLO (edd.), *La grande magia. Mondo e Oltremodo nella narrativa di Giuseppe Occhiato*, Atti del convegno di Firenze del 20 maggio 2011, Studium, Roma 2014; N. NOVELLO- E. GIORDANO (edd.), *Mitopoesia dell'one: cunti, stellari e dicerie. L'opera di Giuseppe Occhiato*, in *Rivista di Studi Italiani XXXVII* (2019) 1.

4). Tra Pititto e Orsi ci fu una costante corrispondenza dal 1912 al 1924, inerente l'attenta collaborazione dell'insigne archeologo alla rivista *Archivio Storico della Calabria*, la quale pubblicò trenta suoi scritti⁹.

Accanto al suddetto fondo è da porre l'*Archivio Mons. Francesco Luzzi* (1918-1995): contiene bozze, carteggio, schede, ecc. relative al suo lavoro di ricercatore e storico, legato al suo compito di direttore dello stesso Archivio Storico Diocesano, di cui fu riorganizzatore, studioso e interprete dei suoi principali documenti. Le varie cartelle conservano qualche suo contributo storiografico ancora inedito¹⁰.

L'*Archivio Mons. Vito Truglia* (1910-2000)¹¹, destinato dallo stesso proprietario all'archivio diocesano, è ricco di documentazione personale e inerente la sua attività di presidente dell'ODA-ONARMO, per gli anni 1953-1971, anni di forte impegno socio-politico-assistenziale; altra parte dell'archivio testimonia la sua passione di poeta dialettale, con diverse apprezzate pubblicazioni; di docente di lettere classiche nelle scuole del Seminario vescovile di Mileto.

L'*Archivio di Mons. Gennaro Varriale* (1915-2003) e quello del *Sac. Agostino Zangari* (1925-1996), sono costituiti maggiormente di appunti scolastici, diari, zibaldoni, quaderni di predicazione, bozze di ricerche, corrispondenza, pratiche amministrative, ecc. Questi distinti fondi sono stati donati dai familiari dei rispettivi sacerdoti e riflettono prevalentemente la fecondità del loro lavoro pastorale, la cura spirituale, l'intima disciplina di una vita donata a Dio e alla sua Chiesa¹².

3. L'utilizzo di queste fonti

Queste brevi esemplificazioni confermano quanto possa essere innovativa, fondamentale e utile la ricerca storica negli e mediante gli archivi familiari e personali. Il fatto che un archivio personale di un chierico o un laico cattolico, si innesti, come fondo naturale, all'interno di un archivio storico diocesano ci permette di cogliere più prettamente e vantaggiosamente una importante preci-

⁹ V. F. LUZZI, *L'Arciprete Mons. Francesco Pititto*, in AA. VV., *Mileto nel contesto storico-culturale dell'Italia Meridionale*, Arti Grafiche Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 177-224; M. A. ROMANO (ed.), *L'archeologia di Paolo Orsi a Monteleone Calabro 1912-1925*, Qualecultura, Vibo Valentia 2006, pp. 260-271.

¹⁰ Cfr. F. RAMONDINO, *Vincenzo Francesco Luzzi. Presbitero, Storico e Archivista*, in *Quaderni del Sud Quaderni Calabresi XXX* (1995) n. 84-85, pp. 39-44.

¹¹ Cfr. ID., *Il Clero della Diocesi di Mileto 1886-1986*, vol. II *Dizionario biobibliografico*, Qualecultura, Vibo Valentia 2007, pp. 229-230.

¹² Cfr. C. VARRIALE, *In memoria del Sac. Mons. Gennaro Varriale. Già parroco di Gerocarne. Nel primo anniversario della morte*, Mapograf, Vibo Valentia 1992; M. FURCI, *Don Agostino Zangari. Nel sessantesimo del Santuario di Maria SS. della Catena di Dinami 1956-2016*, Adhoc, Vibo Valentia 2016.

sazione metodologica: «raramente, anche quando si studi una singola personalità o una singola famiglia, l'archivio di famiglia può essere la fonte esclusiva: essa va sempre integrata con altre fonti per la ricostruzione del contesto sia politico sia economico-sociale»¹³, sia ecclesiale e pastorale.

In fondo, le carte di un archivio non sono mai esaurientemente analizzate, permettono sempre un utilizzo in prospettive diverse e aprono o richiedono spesso letture incrociate con altri archivi, per la loro unicità e originalità, contrariamente della fruizione bibliotecaria. In questo senso, lo storico francese Marrou, afferma: «Una quantità determinata di documenti è di per se stessa una miniera inesauribile di informazioni, poiché esiste un numero praticamente infinito di domande alle quali, se accuratamente interrogati, essi possono rispondere»¹⁴. È pure innegabile che l'attività storiografica oggi debba servirsi di diversi tipi di fonti, che vanno anche oltre i documenti scritti. La critica delle fonti diventa così più impegnativa. Ci sono nuovi tipi di testimonianze offerte dalla tecnica moderna, cioè quelle fonti documentarie tipiche dell'età contemporanea, che rientrano anche nella tipologia dei nuovi fondi archivistici familiari e personali: fotografie, cinematografia, nastri magnetici, ecc., esse forniscono una documentazione di efficacia impareggiabile, rivelando molte cose all'osservatore attento; ma devono essere lette come qualsiasi altro documento, compresa la verifica dell'autenticità.

Come per ogni lavoro scientifico, la valorizzazione anche di queste risorse documentarie, che siano di piccola o grande entità, che appartengano a persone famose o meno note, diventa oggi fondamentale per la cultura storica e per la missione della Chiesa. Bisogna ovviamente regolare rigorosamente l'applicazione del metodo storico nello specifico ecclesiale e permettere un confronto che purifica o diagnostica ritardi, aporie, approssimazioni. Nel rispetto della provenienza o dei fondi di appartenenza, è possibile la creazione di inventari, anche analitici dei singoli pezzi, secondo criteri uniformi e utilizzando i nuovi programmi informatici. I depositi di archivi privati di sacerdoti e laici impegnati permetteranno, dopo il tempo del disincanto e della silenziosa lievitazione, protetti dal giusto limite cronologico di consultazione, l'apertura di un campo di indagini del tutto nuove e diversificate, magari arricchite da bibliografia e documentazione a stampa, che potrà fornire ulteriori indicazioni di chiavi di ricerca o di sussidi attinenti.

¹³ P. VILLANI, *Gli archivi familiari e la ricerca*, in MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI. UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Il futuro della memoria*. Atti del convegno internazionale di studi sugli archivi di famiglie e di persone. Capri, 9-13 settembre 1991, Roma 1997, p. 92, cfr. A. NESCI DI SANT'AGATA, *Per una conservazione degli archivi familiari*, in *Rivista Storica Calabrese* V ns (1984) n. 3-4, pp. 169-173.

¹⁴ H. I. MARROU, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 64.

Soprattutto in questo speciale ambito storico-archivistico, la capacità critica di valutazione delle singole fonti deve corrispondere al desiderio sincero di “verità”, senza mitizzazioni, alterazioni e cancellazioni. Senza per nulla escludere lo spirito cristiano che deve animare il nostro proposito-progetto, a motivo della stessa funzione pastorale che oggi assumono gli archivi ecclesiastici. Quindi per dare maggiore ragione a questa scelta, dobbiamo sempre chiederci se sotto la superficie esiste una profondità della storia. Quanto scrive Braudel può valere anche per noi: «Si tenga presente che alla base di qualsiasi trattazione storica c'è una documentazione attinente sia agli eventi, sia ad una aneddotica, sia alla vita vissuta. Il primo lavoro dello storico inizia con l'inventario e con la critica di questa documentazione»¹⁵. Solo in questi termini potremo sostenere che la ricerca di archivio può offrire, con certezza, un contributo notevole per la pedagogia e la purificazione della memoria, non meno per la formazione di una intelligenza critica, che ha bisogno di comprendere le radici del futuro.

¹⁵ F. BRAUDEL, *Storia, misura del mondo*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 35.

MARIAGRAZIA ROSSI*

Comparsa, memoriali, provvisioni del Convento di S. Domenico a Benevento nel tribunale per cause civili (1603-1691)

La chiesa beneventana, nel '600, appariva non solo come la depositaria del messaggio di Cristo, ma anche, come la detentrica di strutture, di proprietà (beni mobili ed immobili, fondi rustici, case, magazzini, attività creditizie, rendite)¹⁶, tra queste il Convento di S. Domenico. Il Convento, era detentore di un vasto patrimonio mobiliare ed immobiliare e fu oggetto, nel periodo in esame, di una serie di contese giudiziarie con la società civile beneventana per il possesso di tali beni. Il Convento di S. Domenico, rivendicava numerosi crediti su alcuni beni, come emerge dalla documentazione del Fondo Monasteri Soppressi di Benevento¹⁷, nei confronti di una pluralità di soggetti, i quali vantavano su di essi diritti di proprietà, dando origine a lunghe controversie legali. Tale analisi pone in evidenza molte delle caratteristiche socio-economiche della media ed alta borghesia beneventana in funzione del sostegno alla proprietà ecclesiastica, coinvolta, potremmo dire, in una sorta di connivenza con gli enti ecclesiastici. Tutti questi patti "ad longum tempus", o perpetui, nascevano da un regime di mano morta che vietava l'alienazione degli immobili, dato che i beni erano del beneficiario e, dunque, da difendere come beni dei titolari destinati a subentrare in futuro. L'ente ecclesiastico era interessato principalmente, non tanto all'immobile in sé, quanto piuttosto ai ricavi che si potevano ottenere da esso. Tutti gli enti ecclesiastici beneficiavano delle entrate derivanti da immobili (locazioni, affitti, diritti), o legalmente alienati (censi), o perduti al controllo e alla disponibilità (enfiteusi). Accanto ai diritti vari (di passaggio fu fondi altrui, di

* Cultrice di Storia Moderna, Università Telematica Pegaso.

¹⁶ A. PLACANICA, *Uomini, istituti e ricchezze della chiesa meridionale nell'itinerario di uno storico calabrese*, in *Chiesa e società nel mezzogiorno*, a cura di P. BORZOMATI, G. CARIDI, A. DENISI, G. A. LABATE, F. M. SESTI, D. MINUTO, R. PETROLINO, S. MANNELLI, Catanzaro 1998.

¹⁷Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Copie di comparsa, memoriali, provvisioni ecc. del convento nel tribunale per cause civili a. 1603-1691*.

fitto), vi erano poi i censi bollari, che equivalevano ad una somma di denaro in contanti ceduta dall'ente ecclesiastico a chi l'avesse richiesta per proprie necessità e le provvigioni (concessioni feudali, brevetti, contratti, transazioni)¹⁸. L'ente, dunque, godeva di proventi certi sui propri beni o di ipoteche su beni altrui. Nel corso dei secoli la capacità da parte degli enti ecclesiastici di introitare beni e terre fu mitigata ed essi dovettero contentarsi della indiretta ed antieconomica gestione degli immobili a quel tempo aggrediti da una litigiosità che aveva facile ascolto nei tribunali, e ad attenersi ad un drastico calo delle rendite il cui tasso si era ridotto per sovrabbondanza di capitali in mano ad enti che non potevano investirli in terre¹⁹. Nel secolo XVIII e sino alla metà del seguente i diversi ordini religiosi istituiti in Benevento, come quello dei Domenicani ebbero, una non lieve importanza. Le loro vicende si identificarono con la storia ecclesiastica di Benevento, la quale non fu separabile da quella civile²⁰.

Chiesa e società civile beneventana in età moderna

Dal XVI secolo all'Unità d'Italia la piccola *énclave* beneventana, con il suo circondario, fu isola dello Stato Pontificio nel Regno di Napoli e sede dell'Arcidiocesi beneventana²¹. La sua estensione geografica abbracciava le regioni del Principato Ultra, della Capitanata e del Molise, corrispondenti alle post unitarie provincie di Avellino, Benevento, Campobasso e Foggia²². Essa visse, a partire dalla metà del XVII secolo sino alla metà del XIX, un periodo particolarmente tormentato, non solo sul piano economico, ma soprattutto su quello politico-giurisdizionale²³. Furono questi gli anni nei quali la città, oltre a subire la dipendenza dalla S. Sede e la conflittualità tra questa e il regno di Napoli, visse periodi di occupazione straniera (prima napoletana, poi, dopo un periodo di restaurazione pontificia, francese). La città di Benevento in questo frangente aveva spesso manifestato il suo desiderio di autonomia²⁴, difficile da realizzare in un territorio di grande estensione dalle risorse scarse. Così, gli epi-

¹⁸ L. CASILLI, *Politiche giurisdizionali del territorio e articolazione cittadina dei ceti sociali: Benevento tra '500 e '600*, in *Campania Sacra*, 18/2 (1987), pp. 253-276.

¹⁹ C. LEPORE, *La tutela dei beni ecclesiastici nella diocesi di Benevento in età preorsiniana*, Benevento 2000.

²⁰ E. ISERNIA, *Istoria della città di Benevento*, p. 218.

²¹ G. DE ANTONELLIS, *Per una storia religiosa del Sannio*, Chieti 2009.

²² M. A. NOTO, *Alla periferia dello Stato: la pontificia Benevento tra riforma e controriforma*, Benevento 2002.

²³ M. A. NOTO, *Tra sovrano pontefice e regno di Napoli. Riforma e Controriforma cattolica a Benevento*, Manduria-Bari-Roma 2003. Cfr. M. A. NOTO-A. MUSI, *Feudalità laica e feudalità ecclesiastica nell'Italia meridionale*, Palermo 2011.

²⁴ R. MATARAZZO, *Potere e cultura nella Benevento del '700*, in *Benevento ed il Sannio nel '700* a cura di P. ROVITO, Napoli 2006.

sodi di ribellione si alternarono nel tempo ad atteggiamenti di rassegnazione e di accettazione della politica di accentramento voluta dai sovrani pontefici²⁵. La dominazione pontificia, a sua volta, si era sovrapposta nel XI secolo alla dominazione longobarda²⁶ che aveva conferito alla città di Benevento un'ampia autonomia²⁷. Con la sovrapposizione ed integrazione tra vecchio e nuovo apparato burocratico-amministrativo, giuridico e fiscale il sovrano pontefice si trovò a gestire una situazione alquanto problematica e fu costretto a confermare alla città molti dei suoi antichi privilegi²⁸. L'età moderna, fu caratterizzata da continue contese territoriali tra S. Sede e regno di Napoli²⁹ per questioni relative al *confugio* o al commercio del grano³⁰. Fu un periodo di abusi, di repressioni e di imposizioni ricevute tanto dai vicerè, quanto dagli organi della curia romana³¹ per un territorio che per la sua particolare posizione geografica si trovava al centro di interessi da parte dei territori confinanti, fungendo da centro di intermediazione. Dal punto di vista economico, la città fu caratterizzata da una non efficace utilizzazione delle risorse locali, imputabili al suo *status* di *énclave*³² e da una serie di eventi calamitosi (carestie, terremoti) che provarono la città di Benevento³³. Nell'arco di un cinquantennio, si succedettero tre disastrosi eventi naturali: nel 1656 la peste portò la popolazione da 18.000 abitanti a meno di 4.000³⁴; nel 1688, un terribile terremoto ridusse ancora una volta la popolazione, provocando il crollo o l'inagibilità di oltre due terzi delle strutture abitative³⁵. Per far fronte alle esigenze scaturite dal disastro, giunsero da Roma numerosi prestiti in denaro, oltre alle elargizioni del Cardinale V. M. Orsini³⁶. Agli

²⁵ G. INTORCIA, *Civitas Beneventana. Genesi ed evoluzione delle istituzioni cittadine nei secoli XIII-XVI*, Benevento 1981. Cfr. G. INTORCIA, *La comunità beneventana nei secoli XII-XVIII. Aspetti istituzionali. Controversie giurisdizionali*, Napoli 1996.

²⁶ A. IAMALIO, *La regina del Sannio*, Napoli 1918.

²⁷ G. VERGINEO, *Storia di Benevento e dintorni*, Benevento 1986.

²⁸ G. A. DE ANTONELLIS, *Storia di Benevento*, Benevento 2008.

²⁹ *Idem*.

³⁰ R. DEL PRETE, *Piccole tessitrici operose*.

³¹ D. M. TIRONE, *La metropoli beneventana dalla riforma tridentina ai nostri giorni*, in *Collana di ricerche storiche, artistiche, scientifiche e sociali sul Sannio nella visione contemporanea*, a cura di P. A. G. MANNO E R. MATERAZZO, Napoli 2007.

³² A. MUSI, *Benevento tra il sovrano pontefice e il Regno di Napoli*, in *Rivista Storica del Sannio*, III s., 2/1994, p. 44.

³³ G. GIORDANO, *Aspetti di vita beneventana nei secoli XVII e XVIII*, Benevento 1991.

³⁴ P. SARNELLI, *Memorie cronologiche de' Vescovi ed Arcivescovi della S. Chiesa di Benevento, colla serie de' Duchi e Principi longobardi della stessa città*, Napoli MDCXCI.

³⁵ R. DEL PRETE, *Piccole tessitrici operose. Gli orfanotrofi femminili a Benevento nei secoli XVI-XIX*, Benevento 2010.

³⁶ S. DE LUCIA, *Fra Vincenzo M. Orsini e le sue opere sociali*, Benevento 1931. Cfr. S. DE LUCIA, *Aneddoti biografici dell'arcivescovo di Benevento card. fr. Vincenzo M. a Orsini poi papa Benedetto XIII*, Benevento 1930. Cfr. A. M. DE SPIRITO, *Personalità e stile di vita di Benedetto XIII. Vescovo e papa*

inizi del XVIII secolo la questione sembrò stabilizzarsi, ma la precarietà dei rapporti tra i vertici al potere (ministero togato napoletano, corte madrilena, curia romana)³⁷, costituirono una costante del quadro politico della *civitas beneventana*, una realtà di confine attratta da un lato dalla capitale romana, sede del governo centrale e punto di riferimento politico-amministrativo, e dall'altro dalla capitale del regno di Napoli, luogo di sbocco commerciale e culturale³⁸.

Il Convento di S. Domenico, un prospetto storico

S. Domenico, si recò in Benevento intorno all'anno 1221, nel periodo in cui la chiesa beneventana era retta dall'Arcivescovo Ruggiero, e fece dono alle monache di S. Pietro un fondo posto a breve distanza dalla città, nella contrada di S. Chiumento, ossia S. Clemente, per una chiesa che anticamente era ivi dedicata a S. Pietro e dove il Santo Predicatore edificò un convento per i suoi frati³⁹. Nel 1230⁴⁰ Roffredo Epifanio, famoso giurista beneventano, acquistò dal monastero di S. Pietro la chiesa di S. Maria Antiqua con il terreno confinante, e vi fondò il convento facendone dono all'ordine domenicano, i quali cedettero alle monache del medesimo ordine l'antico convento che si manteneva ancora integro nell'anno 1353⁴¹. I Padri Domenicani di Benevento furono sempre tenuti in molta stima dai romani pontefici⁴², i quali ne promossero ben quattro alla dignità di vescovi. Vari religiosi beneventani di quell'ordine si segnalano nelle lettere, e tra essi meritano speciale menzione: il P. M. Guglielmo Tocco, che fu mandato in Roma a promuovere la causa della beatificazione di S. Tommaso d'Aquino, di cui fu il primo a scrivere la vita; . e il P. M. Fra Simone che fu eletto nel 1269 generale inquisitore della Sede Apostolica⁴³, e fu il più accerrimo av-

meridionale, Napoli 1990. Cfr. A. M. DE SPIRITO, *Visite pastorali di Vincenzo Maria Orsini nella Diocesi di Benevento, 1686-1730*, Roma 2003. Cfr. G. GIORDANO, *I primi diari beneventani del Card. V. M. Orsini*, Benevento 1984. Cfr. A. ZAZO, Benedetto XIII, in *Dizionario Bio-Bibliografico del Sannio*, Napoli 1973, pp. 30-40.

³⁷ A. ZAZO, *Benevento e le sue lotte civili nei secoli XV e XVI*, in *Sannium* 39 (1966). Cfr. A. ZAZO, *Il castello di Benevento: 1321-1860*, Napoli 1954.

³⁸ M. A. NOTO, *Tra sovrano pontefice e regno di Napoli. Riforma e Controriforma cattolica a Benevento*, Manduria-Bari-Roma 2003.

³⁹ E. ISERNIA, *Istoria della città di Benevento*, p. 218, p. 220.

⁴⁰ S. BORGIA, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo VIII al XVIII*, Roma 1968, pp. 431-432.

⁴¹ E. ISERNIA, *Istoria della città di Benevento*, p. 218, p. 220.

⁴² G. CIOFFARI, *Domenicani nella storia. Breve storia dell'Ordine attraverso i suoi protagonisti. Vol. 2: L'evo moderno e contemporaneo*, Bari 201.

⁴³ M. MANCINI, *L'ordine dei predicatori fra età moderna ed epoca contemporanea*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. FESTA E M. RAININI, Bari 2016.

versario delle sette religiose di quel tempo⁴⁴. Nel convento di S. Domenico a Benevento si fondarono due confraternite: una, col titolo del SS. Rosario di sorelle e di fratelli nobili e civili, fu istituita nell'anno 1581, ed aggregata all'arciconfraternita di S. Giovanni nell'agosto del 1587; e l'altra col titolo dell'Ave Maria, composta di soli fratelli, venne fondata nel 1660 e ad essa Alessandro VII concesse la facoltà di aggregare delle sorelle⁴⁵. Il Convento fu trasformato in Palazzo di Giustizia nel 1878 svolgendo questa funzione fino al terremoto del 1980. Buona parte della città fu distrutta dal terremoto del 1688 e il Convento con la chiesa di S. Domenico con subirono la stessa sorte⁴⁶. La chiesa ricostruita grazie all'intervento del Cardinale Orsini, il futuro papa Benedetto XIII⁴⁷, che la restituì al culto nel 1708⁴⁸. Il Convento di S. Domenico, come emerge dagli inventari e dagli atti esaminati, era composto da diritti di natura economica (beni fondiari), rendite provenienti da affitti o da acquisti di case e terreni nel beneventano, nel napoletano e nell'avellinese (Napoli, Montefredane, Montefalcione, Ceppaloni, S. Maria a Toro, S. Giorgio La Molar), da censi e diritti proibitivi, oggetto di assalti ed erosioni, ma che rimasero a lungo consistenti e da donazioni⁴⁹. Tutti i beni del Convento vennero confiscati in seguito alla Soppressione degli Ordini e delle Corporazioni Religiose in esecuzione della Legge del 28 giugno 1866, n° 2987, e della legge 3848 del 15 agosto 1867 per la liquidazione dell'Asse ecclesiastico.

Le querelle giudiziarie del Convento di S. Domenico.

I beni oggetti delle dispute, di proprietà del Convento *ab antiquo*, nel corso degli anni vennero concessi dallo stesso in enfiteusi o attraverso altri tipi di contratto a privati dietro il pagamento di un canone annuo in denaro⁵⁰. La maggior parte dell'agro beneventano, infatti, era di proprietà di enti ecclesiastici, tutto concesso in enfiteusi e solo una piccolissima parte di essi era libera⁵¹. Il regime locale agrario era regolato, infatti, dall'enfiteusi e dalla *quartiria beneventa-*

⁴⁴ G. M. CAVALIERI, *Galleria dei Sommi Pontefici, Patriarchi, Arcivescovi dell'Ordine dei Predicatori*, Benevento 1696.

⁴⁵ L. INGALDI, *Le antiche chiese di Benevento*, Benevento 2013.

⁴⁶ M. ROTLI, *L'arte nel Sannio*, Benevento 1952.

⁴⁷ S. DE LUCIA, *Passeggiate beneventane*, Benevento 1983.

⁴⁸ A. MEOMARTINI, *I monumenti e le opere d'arte della città di Benevento*, Benevento 1985, p. 244.

⁴⁹ L. BARINOV, *L'affitto di una masseria beneventana (1656)*, in *Sannium*, LXIII (1990).

⁵⁰ R. CIASCA, *Per la storia delle classi sociali nelle provincie meridionali del sec. XIX*, in *Studi di storia napoletana in onore di M. Schipa*, Napoli 1926.

⁵¹ M. COPPOLA, *Querele degli enfiteuti beneventani*, Benevento 1791.

na⁵². Per enfiteusi si cedeva ad altri il dominio utile di un fondo in perpetuità o per un periodo di tempo molto lungo, mediante il pagamento di un canone annuo in denaro o in derrate. Le cause della pratica dell'enfiteusi nel beneventano erano vaste. Esse vanno ricercate nella crisi delle campagne⁵³, nella concentrazione della proprietà immobiliare nelle mani di pochi, nella impossibilità di coltivare terreni a vasta estensione, nello stato di abbandono nel quale si trovavano i fondi e nell'obbligo del pagamento dei censi⁵⁴. Originariamente l'enfiteusi fece sorgere molte aspettative. I contadini senza l'onere della compravendita divennero possessori dei fondi e i proprietari ricavano una rendita da tali fondi⁵⁵. Inizialmente vi fu un aumento ed un miglioramento della produzione agricola. Con il passare del tempo, però, i concessionari, cioè gli enti ecclesiastici, approfittarono della loro debolezza economica e sociale, pretesero da essi oltre al canone anche oneri e prestazioni di natura personale, evidenziando così alcuni aspetti insidiosi di tale pratica; come il servilismo dell'enfiteuta (una sorta di continuazione del rapporto feudale, ma con in più l'obbligo di migliorare il fondo a proprie spese), e la pretesa dei legati più di far tornare i fondi in loro piena ed esclusiva proprietà. Il patto più duro ed ingiusto dell'enfiteusi beneventana consisteva nell'alienazione dell'utile dominio dei fondi concessi⁵⁶. Gli enfiteuti erano costretti ad interpellare i padroni diretti per ottenere il relativo assenso, ovvero per porli in grado o meno di esercitare il diritto di prelazione ed ogni altro diritto ad essi spettante. Il patto sussisteva per ogni passaggio dell'utile dominio, tranne che per il trasferimento in favore dei successori dell'enfiteuta. Dopo quattro passaggi dell'utile dominio l'ente concedente finiva per percepire l'intero presso del fondo, incluso il valore delle migliorie, restan-

⁵² L'enfiteusi beneventana presentava caratteristiche differenti rispetto al normale istituto. Essa era perpetua come concessione, anche, se era temporanea per il canone che doveva essere rinnovato ogni 29 anni.

⁵³ M. IADANZA, *Aspetti di vita sociale e religiosa del Sannio Beneventano nelle relazioni dei missionari vinceriani (sec. XVIII-XIX)*, in *Dal comunitarismo pastorale all'individualismo nell'appennino dei tratturi*, a cura di E. DE NARCISO, S. Croce del Sannio 1993.

⁵⁴ F. ROMANO, *Benevento tra mito e realtà. Storia economica e urbanistica di una città del mezzogiorno*, Benevento 1981.

⁵⁵ G. GALASSO, *Il Mezzogiorno da questione a problema aperto*, Manduria-Roma-Bari 2008. Cfr. G. GALASSO, *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1975. Cfr. G. GALASSO-C. RUSSO, a cura di, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 1980.

⁵⁶ A. ZAZO, *Contrade beneventane in un manoscritto del XVII secolo in Samnium* (1983). Cfr. A. ZAZO, *Doni e omaggi del comune di Benevento nei secoli XVI-XVIII*, in *Samnium* 48 (1975). Cfr. A. ZAZO, *Un episodio di turbata giurisdizione e immunità di Benevento: 5-9 marzo 1663*, in *Samnium* 13 (1960). Cfr. A. ZAZO, *Giuramenti di ligio omaggio e fedeltà alla S. Sede nel comune di Benevento: 1459-1849*, in *Samnium* 49 (1976). Cfr. A. ZAZO, *Innovazioni nella Benevento del 1600: l'archivio civile del comune*, in *Samnium* 35 (1962). Cfr. A. ZAZO, *Nuovi documenti sull'assedio di Benevento nel 1633*, in *Samnium* 48 (1975).

do titolare del dominio diretto, cioè della proprietà con tutti i miglioramenti apportati dall'enfiteuta. Un altro rischio che incombeva sull'enfiteuta era la caducità del diritto e del possesso del fondo con conseguente devoluzione a favore del padrone diretto. Un'altra caratteristica dell'enfiteusi beneventana era l'inesistenza del diritto di affranco da parte dell'enfiteuta, cioè della liberazione del fondo da pesi ed oneri, che gravavano su di essi mediante il pagamento del capitale di affranco. Questo diritto per la città di Benevento venne concesso all'enfiteuta soltanto dopo il 1865. Tale tipo di contratto, non poteva certo risultare vantaggioso neanche per i concessionari, che non avevano né la facoltà, né il diritto di affrancare il fondo. In tutti i casi di alienazione era dovuta al concedente la *quartiria*, istituto in vigore nella provincia pontificia, ossia un *laudemio*⁵⁷, che consisteva nella quarta parte del prezzo dell'utile dominio, in forza di una consuetudine, formatasi in deroga al diritto romano⁵⁸. Nel beneventano, diversamente dal napoletano la *quartiria* divenne una consuetudine ed accompagnò l'istituto dell'enfiteusi almeno per tutto il periodo della dominazione pontificia. Questo istituto si rivelò deleterio per l'economia della città, perché turbava la libera disponibilità dei beni immobili esistenti nel territorio a vantaggio degli enti proprietari che riuscirono a rendere in questo modo produttivi i propri fondi. Tale pratica non incentivò il progresso civile ed economico e rappresentò un ulteriore elemento di immobilismo e di arretratezza. La pratica dell'enfiteusi rimase in vigore a Benevento fino alla prima metà del '900⁵⁹, anche per la presenza di interessi politici generali, come strumento coattivo nell'assetto agricolo, utilizzato per svolgere un ruolo di congelamento delle classi sociali e di drenaggio di fondi per il bilancio dello Stato Pontificio⁶⁰. Il Convento, per lunghi anni cercò di recuperare le rendite appartenenti all'ente, arrivando ad intentare una serie di procedimenti giudiziari nei confronti di tutti coloro che non pagavano i canoni stabiliti per il godimento dei beni che venivano concessi loro dall'ente. Con i vari procedimenti intentati, il Convento (in quanto concessionario dei beni o dei diritti nella fattispecie) tentarono di evidenziare, come emerge dalla documentazione esaminata un problema di natura giuridica⁶¹. Il Convento, dimostrò che i censi (o canoni) dovuti non erano di natura sacramentale, ma di natura patrimoniale e che il Convento era un ente avente personalità giuridica (quindi, avente la facoltà di amministrare beni).

⁵⁷ Nell'antico diritto feudale, il laudemio era la prestazione dovuta dal vassallo al signore ogni volta che il feudo cambiava proprietario. Successivamente, divenne la somma pagata al padrone di un fondo per la concessione dell'enfiteusi o per il rinnovo del contratto enfiteutico.

⁵⁸ M. ROTILI, *Benevento e la provincia sannitica*, Roma 1958.

⁵⁹ A. LERRA, *Chiesa e società nel mezzogiorno. Dalla ricettizia del XVI sec. alla liquidazione dell'asse ecclesiastico in Basilicata*, Venosa 1996.

⁶⁰ F. ROMANO, *Benevento tra mito e realtà*.

⁶¹ M. COPPOLA, *Querele degli enfiteuti beneventani*, Benevento 1971.

Il Convento, con la concessione dei beni in oggetto, fu anche uno strumento per fronteggiare il problema della povertà e del disagio sociale. In città e in provincia, nonostante la presenza di classi sociali agiate, vi erano grosse sacche di povertà. Anche il ceto medio, le cui rendite provenivano dalla terra o da modeste attività commerciali e artigianali, non poteva essere definito benestante. Molti vivevano ai limiti della sussistenza ricorrendo spesso all'usura. Per questo motivo gli enti ecclesiastici tra cui il Convento utilizzarono la pratica delle concessioni e degli affitti per risollevare la situazione socio-economica⁶². L'opera delle Congregazioni religiose e nella fattispecie quella domenicana, rappresentò l'ancora di salvezza per tutti coloro che si trovavano in stato di necessità. Tale intervento ebbe, però, un limite quello di un radicamento nella popolazione urbana da parte delle istituzioni ecclesiastiche di una mentalità conservatrice o comunque, poco incline all'assimilazione di modelli di vita più avanzati e aperti all'innovazione. Benevento, nel '600 presentava le seguenti caratteristiche: carenza di infrastrutture, debolezza dell'apparato produttivo finalizzato all'uso locale e all'esportazione, abnorme sviluppo del settore primario rispetto agli altri, basso reddito pro capite. Le cause di tutto ciò risiedevano nella morfologia geologicamente accidentata, nella povertà delle risorse, nella difficoltà dei riformamenti, nella genesi feudale dei borghi e dei villaggi. La proprietà fondiaria si trovava immobilizzata e smarrita nei latifondi. Le concentrazioni dei possedimenti dei capitali si formarono attraverso l'usura, togliendo al piccolo e grande coltivatore l'obiettivo della specializzazione. Il rigido sistema feudale e la ripartizione dei terreni tra nobiltà e clero impedirono la costituzione di grosse proprietà a favore dei ceti emergenti. Lo sviluppo sociale e economico a Benevento, come nelle altre realtà provinciale del mezzogiorno, fu lentissimo, a causa di una situazione socio-economica che si era stabilizzata nel '500: una grande capitale (Napoli)⁶³, fortemente parassitaria rispetto alle province⁶⁴. Sulle cause dell'incompleta e ritardata modernizzazione della città, ha pesato, a lungo tempo, secondo alcune tesi la sottomissione della comunità beneventana al potere temporale del papa, al quale viene attribuito l'effetto di soffocamento delle attività economiche, la limitazione della libera iniziativa imprenditoriale e, soprattutto, l'isolamento politico e culturale della società locale. A questo si aggiunsero i reiterati fallimenti delle politiche di riordinamento e di sviluppo urbano,

⁶² M. ROSSI, *Monte di Pietà e Mensa Arcivescovile a Benevento tra fine '800 e inizio '900. Due istituti ecclesiastici a confronto*, in *Veritatis Diaconia*, 5 (2017).

⁶³ A. MUSI-G. VITOLO, *Il mezzogiorno prima della questione meridionale*, Firenze 2004. Cfr. A. MUSI, *Benevento tra medioevo ed età moderna*, Firenze 2004. Cfr. A. MUSI, *Benevento tra il sovrano pontefice e il regno di Napoli: questioni storiche e storiografiche* in *Rivista storica del Sannio* 3 (1994).

⁶⁴ F. GAUDIOSO, *Famiglia, proprietà e coscienza religiosa nel mezzogiorno d'Italia (sec. XVI-XIX)*, Galatina 2005.

mescolandole al mito della centralità beneventana rispetto all'antica provincia *Samnium*, e alla nostalgia dei nobili trascorsi dell'età longobarda. La liquidazione del patrimonio ecclesiastico⁶⁵ ebbe importanti riflessi economico-sociali, poiché si trattava di rendere libero un patrimonio terriero molto vasto e di soddisfare in modo più o meno facile la cupidigia di una parte della borghesia e sanare con essi il deficit del bilancio dello stato. I beni del Convento erano inalienabili e assegnati con contratti enfiteutici a chi li utilizzava in prima persona. Tali contratti rappresentarono pregnanti strumenti di controllo politico. Questo fu l'elemento che costituì il fattore scatenante delle proteste e delle rivendicazioni del ceto civile fin dal XVI sec. L'accumulo nel tempo di ingenti patrimoni immobiliari aveva consentito alle istituzioni ecclesiastiche di immaginare, già nel medioevo, una prospettiva di superamento della dicotomia tra funzione religiosa e sviluppo economico, che nel mezzogiorno appariva del tutto improponibile, perché gli enti ecclesiastici apparivano ancorati alla esclusiva logica di acquisizione delle rendite. Non si trattava di un mera applicazione dei principi di carità cristiana e di solidale gestione dei beni, ma di un tentativo di stabilire un positivo rapporto tra visione teologica e modelli di socializzazione della ricchezza, che poteva autorizzare vaste operazioni di assegnazione temporanea dei beni, giustificando privilegi ed esenzioni fiscali. Nella pratica ciò avrebbe dovuto comportare la divisione degli immobili secondo unità produttive autentiche, l'assegnazione oculata di queste risorse ai nuclei familiari più bisognosi di lavoro e in grado di svolgerlo direttamente e l'applicazione dei canoni ridotti. Ciò avvenne solo in parte e in modo non omogeneo. Col tempo si insinuarono nei rami delle istituzioni le diramazioni dei gruppi familiari borghesi e si formò un apparato di intermediari, approfittatori e accaparratori di cariche pubbliche che deformò profondamente il sistema amministrativo ecclesiastico traendone vantaggi, divenendo così la nuova classe dirigente. La borghesia beneventana, all'indomani della soppressione degli ordini religiosi si avvantaggiò di questo processo che contribuì ad accelerare la modernizzazione di un apparato economico caratterizzato dalla mano morta ecclesiastica acquistando beni e terre appartenenti un tempo alla chiesa. Questo intreccio di interessi, pure recando benefici in modo non corrispondente alle premesse ad una straordinaria varietà

⁶⁵C. CUOMO, *La Legge-decreto del 7 luglio 1866 sopprime tutti gli Ordini Religiosi del Regno d'Italia*, Mercato S. Severino 1972. Cfr. M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli, 1806-1815*, in *Campania Sacra*, 4 (1973). Cfr. P. VILLANI, *Un aspetto dell'eversione della feudalità nel Regno di Napoli: la soppressione delle corporazioni religiose e la vendita dei beni dello stato*, in *Rassegna Storica del Risorgimento*, 44 (1957). Cfr. A. ZAZO, *Nel Principato di Talleyrand: la soppressione "Des établissements religieux"*, in *Samnium* 32 (1959).

di soggetti, determinò un irrigidimento del sistema economico complessivo, l'incapacità dello stesso di evolversi e fu causa di continue crisi cicliche⁶⁶.

Casi di studio

1. Angelica Cautelano (1631-1671)

Tra il 1631 e il 1671 il Convento di S. Domenico di Benevento, presentò una serie di ricorsi e mandati esecutivi per il credito sulle rendite ottenute dall'affitto di alcune case⁶⁷, fondi⁶⁸ e pignoramenti in Napoli e nel Beneventano per ducati 2.058. Sulla base di tale domanda il Convento di S. Domenico esibì un ricorso nel Regio Consiglio di Napoli⁶⁹, dove il Convento venne collocato come creditore per i ducati suddetti. La creditrice del Convento, Angelica Cautelano, erede di Domenico Cautelano, fu intimata dal Regio Consiglio di Napoli a saldare il credito nei confronti del Convento, che aveva diritto a pretendere il canone per l'affitto di alcune case e diversi pignoramenti ceduti da Angelica Cautelano al Convento⁷⁰, del quale una terza persona Giuseppe Delle Donne⁷¹ ne aveva fatto fede di credito per il Banco della S. S. Annunziata di Napoli, con girata pregiudiziale al Convento che però fece fede di credito con

⁶⁶ M. ROSSI, *Monte di Pietà e Mensa Arcivescovile a Benevento*.

⁶⁷ *Comparsa fatta dal Convento nel Regio Consiglio di Napoli contro Angelica Cautelano per ducati 126, 1669*, in *Comparsa fatte dal Convento nel Regio Tribunale per cause civili*, in Fondo Monasteri Soppressi di Benevento.

⁶⁸ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Memoriali dati per parte del Convento a Ministri Regi 1671*.

⁶⁹ Il Sacro regio consiglio era un organo giudiziario a composizione collegiale del Regno di Napoli. Istituito nel XV secolo dagli Aragonesi con funzioni consultive verso il governo, divenne in seguito tribunale di appello sulle decisioni della Regia camera della sommaria; infine, sostituendosi all'antica Gran corte della vicaria, che pure non fu abolita, divenne Corte Suprema del Regno. Nel XVII secolo divenne l'unica corte competente per le liti inerenti ai feudi e ai feudatari, sia di carattere civile che penale. Su queste liti giudicava in via definitiva e inappellabile, anche se le sentenze potevano essere successivamente riformulate dallo stesso organo. L'enormità di numero delle cause avanti questo tribunale e la mancanza di commissioni o altri organi esaminatori rendeva il procedimento delle diverse istanze molto lungo. Inizialmente composto da un'unica sezione di nove consiglieri "dottori nella legge", due supplenti ed un presidente, il Sacro regio consiglio fu poi ampliato ed ordinato in quattro sezioni da Carlo V di Spagna.

⁷⁰ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Comparsa fatta dal Convento nel Regio Consiglio di Napoli contro Angelica Cautelano 1658*.

⁷¹ *Ibidem*.

girata senza pregiudizio⁷². Il Convento, fece istanza che i suddetti pegnoramenti venissero pagati al Convento in quantità di denaro da essi debente⁷³.

2. Pompeo Vintimiglia (1670)

Pompeo Vintimiglia, risultava dagli atti esaminati, essere creditore del Convento di S. Domenico per ducati 917 e terze decorse del capitale di ducati 200 come anche di ducati 12 per i frutti del capitale di circa 150 ducati. Il Convento, fece ricorso nel Regio Consiglio di Napoli contro il Ventimiglia per il pagamento dei canoni dovuti, e fece inoltre, istanza che 80 ducati depositati dal Ventimiglia nel Banco della Pietà di Napoli fossero liberati a favore del Convento come anticipo sulle somme dovute. Il Regio Consiglio di Napoli, acconsentì alle richieste del Convento e intimò Pompeo Vintimiglia a pagare il canone dovuto⁷⁴.

3. Geronimo Camignano (1671).

Nel 1671, Geronimo Camignano fu citato dal Convento di S. Domenico per il mancato pagamento del canone di ducati 25 per alcuni fondi siti in Grottolella (Av) di proprietà della Congregazione Domenicana. Il Convento, chiese al Regio Consiglio di Napoli la condanna del Camignano al pagamento del canone, facendo, inoltre, istanza che il canone dovuto ammontate alla somma di 25 ducati fossero pagati dal Duca delle Grottollelle debitore del Camignano⁷⁵. Il Regio Consiglio di Napoli, successivamente, esaminati gli atti e le richieste del Convento, condannò il dal Duca delle Grottollelle al pagamento dei ducati oggetto della comparsa.

4. Eredi di Giovanni Longo (1691).

Nel 1691, il Convento di S. Domenico, presentò un ricorso alla Gran Corte della Vicaria⁷⁶, contro gli eredi di Giovanni Longo per ducati 15 e capitale di

⁷² Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Copia di comparsa fatta dal Convento nel Regio Consiglio di Napoli contro gli eredi di Domenico Cautelano 1631.*

⁷³ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Mandato esecutivo ad istanza del Convento contro Angelica Cautelano 1670.* Cfr. Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Mandato esecutivo ad istanza del Convento contro Angelica Cautelano 1669.*

⁷⁴ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Comparsa fatta dal Convento nel Regio Consiglio di Napoli contro Pompeo Vintimiglia 1670.*

⁷⁵ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Comparsa fatta dal Convento nel Regio Consiglio di Napoli contro Geronimo Camignano, 1671.*

⁷⁶ La Gran Corte della Vicaria, che nacque dalla fusione del Tribunale del Vicario con la Gran Corte, fu istituita da Carlo II d'Angiò e costituiva la prima magistratura di appello di tutte le corti del Regno di Napoli per le cause criminali e civili. Ebbe la sua prima sede a Napoli, fu trasferita temporaneamente a Frattamaggiore nel 1493 a causa di un'epidemia che colpì la città partenopea. A seguito della riforma del 1537 voluta da Don Pedro di Toledo, fu spostata con tutte le magistrature a Castel Capuano. Era strutturata in quattro sezioni, due riservate alle cau-

ducati 100 ceduti al Convento di S. Domenico di Benevento dal Convento di Troia. Il Convento, fece istanza che i suddetti ducati venissero pagati al Convento dagli eredi di Longo. La Gran Corte della Vicaria, successivamente, esaminati gli atti e le richieste del Convento, condannò gli eredi del Logo al pagamento del suddetto capitale⁷⁷.

5. Geronimo Cautelano e Giuseppe Palomba (1631-1632).

Geronimo Cautelano e Giuseppe Palomba, eredi di Giovanni Domenico Cautelano, risultavano dagli atti esaminati essere creditori del Convento di S. Domenico di ducati 62, depositati dai suddetti presso il Banco dei SS. Giacomo e Vittoria in Napoli. Il Convento, fece ricorso nel Regio Consiglio Collaterale di Napoli, contro il Cautelano e il Palomba per il pagamento della provvigione (provvigione)⁷⁸ dovuta in seguito alla concessione di determinati beni, donati al Convento da Aurelia Belvedere. Il Convento, fece inoltre, istanza che i 62 ducati depositati dal Cautelano e dal Palomba presso il Banco dei SS. Giacomo e Vittoria in Napoli, fossero liberati a favore. Il Regio Consiglio Collaterale di Napoli, acconsentì alle richieste del Convento provvedendo alla liberazione dei ducati richiesti⁷⁹.

6. Università di Montefredane, Ceppaloni, Montefalcione e di S. Giorgio della Montagna (1660).

Nel 1660, il Convento di S. Domenico, presentò un ricorso contro le Università di Montefredane, Montefalcione, Ceppaloni e di S. Giorgio della Montagna, per il pagamento delle annuali rendite ammontate a 1000 ducati; così ripartiti: Università di Montefredane, ducati 300, le cui rendite erano state donate al Convento da Marco Angelo De Sotys e da Alexandro De Sotys Barone di S. Niccolò di Montefredane, erede di Marco Angelo; Università di S. Giorgio della Montagna (probabilmente la comparsa si riferisce al territorio di S. Giorgio La Molara, denominato all'epoca S. Giorgio La Montagna), ducati 300, Università

se civili e altrettante a quelle criminali. In particolare, giudicava in prima istanza su alcune materie sia del ramo civilistico (pupilli, vedove, sfratti) che di quello criminale (reati commessi nel napoletano), mentre per quest'ultima branca decideva in appello per tutti i decreti emanati nelle province del Regno. Divenne un tribunale secondario dopo la creazione del Sacro Regio Consiglio. Durante la Rivoluzione Napoletana del 1799 venne temporaneamente ridefinita in "Gran Corte Nazionale", con presidente Giacinto Dragonetti.

⁷⁷ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Comparsa fatta dal Convento nella Gran Corte della Vicaria contro gli eredi di Giovanni Longo 1691*.

⁷⁸ concessioni feudali, transazioni, contratti e brevetti) emanati dai sovrani sabaudi negli anni 1720-1850, a favore di singoli o istituzioni.

⁷⁹ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Provvisione fatta nel Regio Consiglio Collaterale a favore del Convento contro Geronimo Cautelano e Giuseppe Palomba 1631*.

di Montefalcione ducati 300 e dall'Università di Ceppaloni ducati 100. Il Convento, fece istanza che i suddetti ducati venissero pagati⁸⁰.

⁸⁰ Benevento, Archivio di Stato, *Fondo Monasteri Soppressi di Benevento, Provvisione a favore del Convento contro le Università di Montefredane, Montefalcione, Ceppaloni e S. Giorgio la Montagna, 1660.*

PAOLO BERNARDINI*

La Venetia di Hugo von Hoffmansthal? Sublime!

Non mancano i pretesti per riprendere in mano le pagine – almeno quelle disponibili a chi non conosca il tedesco o pur conoscendolo non possieda i 38 bellissimi volumi dei suoi *Opera omnia* – che a Venezia e al Veneto dedicò uno dei maggiori scrittori austriaci, e si potrebbe ben dire universali, a cavallo tra Otto e Novecento, Hugo von Hoffmansthal. Pretesti, occasioni, anche tenui, forse tenui, forse neppur necessari quando ci si accosti ad un classico, a questo “Goethe sui banchi di scuola” come lo definì, miscelando per una volta un gran rispetto alla consueta ironia, il suo contemporaneo Karl Kraus. Magica Vienna, allora, davvero. Pretesti, dicevo. Ad esempio, la morte di una squisita poetessa, incarnazione della vivacità poi sempre negata del neoclassico, Giovanna Bemporad. Singolarmente, poi, un'altra ebrea – e non poteva essere altrimenti con Hoffmansthal – Gabriella, Bemporad anch'essa, ma con nessuna parentela con Giovanna (così pare, almeno), tradusse un *corpus* notevolissimo di opere di Hugo, in parte poi riprese da Adelphi.

Venezia è, come è noto, la seconda città di Hoffmansthal, strappa una posizione così cospicua, ad esempio, a Salisburgo. Sogno da anni un volume in italiano che metta insieme quanto lo scrittore compose, in versi e prosa, sul Veneto e su Venezia, cominciando da quel giovanile – ma ricordiamoci che con lo pseudonimo “Loris” Hoffmansthal esordì a 17 anni – *La morte di Tiziano*, dramma in versi rimasto interrotto, fino al rifacimento del classico Otway – la miglior edizione di questo modello per Hoffmansthal e poi per Simone Weil resta quella di Serafino Riva, pubblicata da «Il Gazzettino» nel 1935 – *La Venezia salvata*, che forse non possiamo contare tra le sue opere migliori, ma che è certo un riuscitissimo omaggio alla Serenissima. Se dal Thomas Otway risaliamo, attraverso Hoffmansthal, a nientemeno che Simone Weil, tutti a speculare e verseggiare sulla congiura di Bedmar, osserveremo, per intanto, e di sfuggita, che “salvare Venezia” è per tutti impresa affatto meritoria. E dunque le corrusche glorie della Serenissima erano da riguardarsi dalle mire spagnole, e di qual-

* Docente ordinario di Storia Moderna Università di Como.

siasi altro conquistatore straniero. “Venezia salva” lo decliniamo volentieri, ora, in “Venezia salvati!”. E non credo esista auspicio migliore.

Testo su cui meditare – e che appartiene al novero non ristretto di quelli tradotti in italiano – è poi la *Lettera dell'ultimo Contarin*, un frammento del 1902. Splendida, l'idea del rifiuto dell'ultimo (mitico) Contarin di ritornare nelle sue proprietà veneziane: si sente inadeguato a quel fasto e quelle grandezze, proprie di tempi passati. Ne è proprietario, ma non sente la “giustificazione spirituale”, per usare l'espressione di Gabriella Bemporad, per ritornare a goderne. La “sindrome di Contarin”, la potremmo definire, e potremmo ben individuarla in molti, oggi, alle prese con la scelta di riappropriarsi, o meno, di quanto storicamente appartiene loro. Ma se anche tutti fossimo non altro che nani discendenti da giganti – oltre che assisi sulle loro larghe spalle – non potremmo certo disconoscere le nostre origini. Come, in un certo senso, fa il protagonista del testo di Hoffmansthal. E queste sono soltanto alcune delle opere che il poeta austriaco dedicò a Venezia. Ve ne sono numerose altre, ad esempio *L'avventuriero e la cantante* ispirato da Casanova e scritto mentre Hugo era a Venezia, dove si recava assai spesso, in appena due settimane.

Vale la pena, finalmente, leggere qualcosa di quel che Hoffmansthal scrisse su Venezia, qui, in chiusura, lasciando parlare un vero poeta. E il primo dei passi lo dedico ai coraggiosi di Castellavazzo, il consiglio comunale che per primo si è espresso a favore del referendum per l'indipendenza del Veneto a seguito della risoluzione 44. Castello Lavazzo non è propriamente in Cadore, ma non ne è lontano, e in Cadore Hugo viaggiò lasciando note magnifiche: «Tra le montagne conduce il cammino del primo giorno. La strada bianca è tagliata nel fianco dei monti e in fondo il grosso torrente scende strepitando a valle. Borghi sono sospesi tra la strada e il cielo, e l'allodola, che di qui sale e sale e da vertiginose altezze canta; forse in alto c'è qualcuno presso la tomba dei suoi genitori e si piega sul muricciolo basso del cimitero, e sotto di sé vede l'allodola. E borghi sono sospesi in basso fra la strada e il fiume selvaggio, e l'angelo dorato sulla cima del loro campanile manda scintille dal profondo. Lungo la strada stanno belle fontane; da una colonna di pietra quattro getti d'acqua balzano nelle belle antichissime pile di pietra; e ogni getto saluta il masiccio di una montagna, la cui vetta mescola neve e sole a bevanda. E donne, vecchie e giovani, salgono quassù dai villaggi, lentamente per gli stretti faticosi sentieri; ciascuna porta sulla spalla l'antico giogo con due conche alla fontana, e l'acqua vi cade risonando, si ritrovano quei due che dormivano accanto nel grembo più oscuro della montagna, l'acqua e il metallo. E ponti scavalcano con un solo arco laggiù in fondo l'acqua spumeggiante; sono antichissimi, di pietra, la loro volta è tappezzata di muschio grondante; sono opera d'uomo, ma è come se la natura se li fosse ripresi; è come se fossero cresciuti dal fianco della

montagna, per radicare di nuovo, di là dalla gola, nel fianco della montagna di fronte. E come nella gola sboccano le gole e nell'acqua si precipitano le acque, e sentiero e ponte collegano i casolari, e i viottoli conducono alla capanna del capraio, accanto a cui s'annida l'aquila, giù al mulino, che sta in mezzo all'eterna cascata ed è rivestito d'umido e di verde, e il vento porta suon di campane dal basso e suon di campane dall'alto e di qua e di là; allora senti che è più che una valle, è un paese, e la sua bellezza somiglia alla bellezza di quella grande nuvola vicina, grave e oscura eppure luminosa, anzi traluciente di luce interna e presso a fondersi in alto in vapore dorato; e bello come quella nuvola dalla fluide baie è anche il nome del paese: si chiama il Cadore».

È un testo tratto dall'antologia curata proprio da Gabriella Bemporad, *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, pubblicata da Adelphi nel 1991. Lo scritto è del 1903, e parla poi molto dell'opera *La festa campestre*, al Louvre, che aveva ispirato Manet, e che Angelo Conti, ad esempio, nel 1894, aveva attribuito decisamente a Giorgione. Anche se forse la questione di tale attribuzione è ancora aperta. Nello stesso volume compare anche uno scritto di ambientazione veneziana, *Ricordo di giorni belli*, del 1907. Mirabile, qui, la descrizione chiaroscurale della città, con cui volentieri chiudiamo, lasciandoci trasportare da quella "luce" mirabile, che su Venezia non è mai tramontata, e che nessun occupante straniero costringerà mai a volgersi in persa tenebra: «Ora tutto era immerso nel fuoco, dietro le isole le nuvole parevano disfarsi in un vapore dorato, l'animale alato ardeva sul suo globo d'oro: compresi, non era soltanto il sole di quell'attimo ma di anni passati, anzi di molti secoli. Sentii che quella luce l'avrei conservata dentro, mi voltai e tornai indietro. Passarono ragazze sfiorandomi, una urtò l'altra e le tirò giù dalle spalle lo scialle nero; le vidi allora la nuca tra i capelli neri e lo scialle nero, che lei subito risollevo; ma il lampo di quella nuca esile fu un lampo della luce che era dappertutto, ma dappertutto veniva ricoperta. Le ragazzette con gli scialli scomparvero subito come pipistrelli nella fessura di un muro, e passò un vecchio, e nel fondo dei suoi occhi di vecchio uccello malinconico c'era una scintilla di luce. Senza volerlo, poiché ero troppo felice per volere qualcosa, percorsi come in cerchio le vie e attraverso l'arco ritornai di nuovo sulla grande piazza, camminai sotto i portici. Ma l'oro vivo del fuoco non era più nell'aria, solo nelle botteghe illuminate, che erano dappertutto, nell'ombra dei portici erano esposte cose che brillavano: era il negozio di un gioielliere con rubini, smeraldi, perle, piccole a fili e grandi, e ognuna aveva intorno a sé il suo lume come la luna. Mi fermai davanti a una bottega d'antiquario, c'erano vecchie stoffe di seta intessute di fiori d'oro e d'argento: in tutte quelle sete c'era la vita della luce, e non so quale ricordo di belle creature da cui quegli involucri rigidi erano caduti in notti piene di vita. Di fronte c'era una piccola bottega, vi scintillavano farfalle verdi e azzurre e conchiglie, specie

conchiglie di nautilo, che sono di madreperla e hanno la forma di un corno d'ariete. Mi fermai ad ogni bottega e andavo in su e in giù dall'una all'altra di quelle creature, da cui la vita della luce non cede neppure la notte, ed ero pieno del desiderio di produrre qualcosa di simile con le mie mani, di foggiare qualcosa dal felice momento che era dentro di me e gettarlo fuori. Come l'aria umida e ardente della riva di un'isola dà forma alla scintillante farfalla, come il mare con la luce demonica sepolta sotto la sua massa forma la perla e il nautilo e li getta fuori, così volevo formare qualcosa che scintillasse dell'interna gioia di vivere e gettarlo dietro di me quando l'inarrestabile e inebriante fiumana della vita mi trascinasse con sé...».

BENIAMINO DI MARTINO*

Intorno all'“opzione per i poveri”. Alcune note di economia (II parte)

3. *Eguaglianza economica criterio di moralità?*

Abbiamo definito “elementare” l'affermazione secondo cui la naturale condizione umana è caratterizzata dalla precarietà. Questa “elementare” affermazione ora ci spinge a considerare come inevitabile ed altrettanto naturale la diseguaglianza economica tra gli uomini.

L'accusa forse più ricorrente rivolta al capitalismo è quella che si concentra sulla disparità materiale tra gli esseri umani. Si condanna, infatti, la libera economia o per non essere in grado di promuovere l'uguaglianza o per essere la diretta causa delle più forti disuguaglianze. Queste disuguaglianze, quindi, sarebbero annoverate tra gli “effetti perversi” del mercato. Se la causa della disuguaglianza tra gli esseri umani è innanzitutto di natura economica allora occorre rimuovere questa per assicurare la parità tra tutti. E se al capitalismo si attribuisce la colpa della diseguaglianza, allora l'abolizione della libera economia diviene un imperativo morale perché solo da questa distruzione potrà generarsi l'uguaglianza.

Non bisogna fare troppa fatica per arrivare ad assimilare socialismo ed uguaglianza, così come non è difficile assimilare mercato e libertà. Mercato e socialismo sono conflittuali nello stesso modo in cui lo sono libertà ed uguaglianza. Come «il socialismo [...] è l'abolizione violenta del mercato»¹, così l'uguaglianza esclude la libertà. È infatti impossibile conservare la libertà se si vuole tendere all'uguaglianza. Il socialismo esclude la libertà così come l'uguaglianza elimina il mercato.

Com'è noto, dalla contrapposizione tra il principio della libertà e la lotta per l'uguaglianza si sono sviluppate due incompatibili ed irriducibili posizioni poli-

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

¹ Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 268.

tiche². Due posizioni che hanno segnato il grande scontro moderno: «libertà ed eguaglianza sono valori antitetici, nel senso che non si può attuare pienamente l'uno senza limitare fortemente l'altro: una società liberal-liberista è inevitabilmente inegualitaria, così come una società egualitaria è inevitabilmente illiberale. Libertarismo ed egualitarismo affondano le loro radici in concezioni dell'uomo e della società profondamente diverse»³.

Uno dei più grandi filosofi del Novecento, Karl R. Popper (1902-1994), per spiegare in che relazione sono libertà e uguaglianza scriveva: «non potrebbe esserci niente di meglio che vivere una vita modesta, semplice e libera, in una società egualitaria. Ma ci vuole un po' di tempo per riconoscere che... la libertà è più importante dell'uguaglianza; [...che] il tentativo di attuare l'uguaglianza è di pregiudizio alla libertà e [...che], se va perduta la libertà, tra non liberi, non c'è nemmeno uguaglianza»⁴. Popper andava certamente controcorrente nell'affermare ciò, ma bisognerà meglio intendersi su quale uguaglianza sia resa possibile dalla libertà.

Molte imprecisioni regnano anche tra i credenti che, non riuscendo a dissipare il pregiudizio circa la ricchezza e il modo con cui questa si produce, sono inevitabilmente condotti a cadere in confusione anche sul concetto di uguaglianza e, specificamente, sull'uguaglianza economica.

La condanna per le diseguaglianze nel possesso dei beni è così forte nell'insegnamento della Chiesa da essere paragonabile alle invettive socialiste. E, come queste, anche i pronunciamenti ecclesiastici hanno riguardato inizialmente le differenze tra le classi sociali presenti all'interno della società occidentale per poi rivolgere l'attenzione alle distanze tra il mondo sviluppato e il Terzo mondo. Si tratta di una linea che attraversa tutta la dottrina sociale cattolica, dall'enciclica *Rerum novarum*⁵ sino ai tempi più recenti: sebbene con un crescendo di intensità, le diseguaglianze sono ritenute inique perché effetto di un «sistema sociale ed economico [...] ingiusto alla radice»⁶.

² Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 141-161; cfr. Mona OZOUF, *Égalité*, in François FURET - Mona OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 776-791.

³ Norberto BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, introduzione di Franco Manni, Simonelli Editore, Milano 2006, p. 55.

⁴ Karl R. POPPER, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Armando, Roma 1997, p. 38.

⁵ Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 862. Pur tuttavia nello stesso documento si riconosceva che «togliere dal mondo le disparità sociali, è cosa impossibile. Lo tentano, è vero, i socialisti, ma ogni tentativo contro la natura delle cose riesce inutile» (*ibidem*, n. 888).

⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 59.

Possiamo richiamare, ad esempio, il Concilio Vaticano II che denunciava lo «scandalo» delle disuguaglianze economiche «contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale»⁷ invitando a rimuovere «il più rapidamente possibile le ingenti disparità economiche»⁸. Poco tempo dopo anche Paolo VI parlò dello «scandalo di disuguaglianze clamorose»⁹, oltre che di «miseria immeritata» di una gran parte della popolazione «povera e dispersa» a cui si contrappone «una oligarchia [che] gode, in certe regioni, di una civiltà raffinata»¹⁰. Tra i molti altri esempi che potrebbero essere riportati, ve ne sono alcuni più significativi perché provengono da autori o contesti giudicati ordinariamente cauti e poco inclini nell'assecondare facili egualitarismi. Ad esempio, Giovanni Paolo II scriveva che «una delle più grandi ingiustizie del mondo contemporaneo consiste proprio in questo: che sono relativamente pochi quelli che possiedono molto, e molti quelli che non possiedono quasi nulla. È l'ingiustizia della cattiva distribuzione dei beni e dei servizi destinati originariamente a tutti. Ecco allora il quadro: ci sono [...] i pochi che possiedono molto [...] e ci sono [...] i molti che possiedono poco o nulla»¹¹. Anche le due Istruzioni vaticane scritte per contenere gli errori della «teologia della liberazione» non trascuravano né di parlare dello «scandalo delle palesi disuguaglianze tra ricchi e poveri»¹² né di riaffermare che «la condizione del povero è una condizione di ingiustizia»¹³. Ed un altro importante documento ufficiale, scritto sul finire del pontificato di papa Wojtyła, riproponeva la povertà come «drammatico problema di giustizia: la povertà, nelle sue diverse forme e conseguenze, si caratterizza per una crescita ineguale»¹⁴. Non dissimilmente anche Benedetto XVI segnalava l'aumento delle disparità e riaffermava «lo scandalo di disuguaglianze clamorose»¹⁵.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 29.

⁸ *Ibidem*, n. 66.

⁹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli, 26.3.1967, n. 9.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*, 30.12.1987, n. 28b. Cfr. anche Karol WOJTYŁA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, intervista di Vittorio Possenti, commento di Sergio Lanza, Città del Vaticano 2007, p. 44-45.

¹² CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della «teologia della liberazione», 6.8.1984, n. I.6.

¹³ CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia* sulla libertà cristiana e la liberazione, 22.3.1986, n. 46.

¹⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 449.

¹⁵ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale, 29.6.2009, n. 22.

Coerentemente alle premesse, l'insegnamento della Chiesa parla dell'eguaglianza economica come un imperativo morale. Se non si arriva ad affermare apertamente l'uguaglianza di reddito, è anche vero che questo obiettivo radicale è in qualche modo contenuto in quello più generico dell'abbattimento degli squilibri di benessere¹⁶. L'insegnamento della Chiesa ritiene, quindi, un dovere morale il perseguimento della scomparsa delle diseguaglianze economiche. Si potrebbe dire che questa conclusione è già racchiusa negli errori economici che il magistero sociale cattolico esprime. È vero che l'economia è e rimane «un punto debole della teologia cattolica»¹⁷, ma è anche vero che i giudizi in merito mettono paurosamente in luce un'approssimazione che investe gli stessi fondamenti della morale e la complessiva visione antropologica. È vero che le differenze sociali sono inique? Esse sono davvero moralmente e cristianamente riprovevoli?

Seppure in alcuni documenti del magistero cattolico del passato emerge uno spontaneo riserbo nei confronti della tendenza ormai universale ad estendere il concetto di uguaglianza¹⁸, la Chiesa, con la sua dottrina sociale, ha convintamente abbracciato il pensiero egalitario e il modello sociale corrispondente.

Nostro intento è soffermarci su alcune questioni relative all'eguaglianza economica, ma per descrivere meglio i contenuti sarà inevitabile inserire la valenza dell'eguaglianza economica nel quadro più ampio dell'uguaglianza in genere.

L'uguaglianza può essere definita in una pluralità di maniere. E, infatti, nei manuali si trovano elencati i differenti modi con cui si può parlare di questa istanza. Si parla, quindi, di uguaglianza delle condizioni come equanimi posizioni di partenza o uguaglianza delle opportunità o uguaglianza dei mezzi o addirittura uguaglianza dei risultati. L'uguaglianza economica riguarderebbe buona parte di queste tipologie. Molto si parla, poi, di uguaglianza davanti alla legge¹⁹.

Tutte le forme di uguaglianza perseguite attraverso la via delle riforme politiche debbono essere definite “positive” perché esprimono una tensione *per* qualcosa, *per* realizzare qualcosa; “positive” perché affermano *positivamente* qualcosa, qualcosa che dev'essere *positivamente* assicurato.

¹⁶ Più avanti sarà il caso precisare qualcosa a proposito del concetto di “squilibrio”.

¹⁷ Michael NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, presentazione di Angelo Tosato, Studium, Roma 1987, p. 378.

¹⁸ Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891; cfr. PIO X, Lettera apostolica all'episcopato francese *Notre charge apostolique*, 25.8.1910; cfr. PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* per l'LXXX anniversario della *Rerum novarum*, 14.5.1971.

¹⁹ Pur venendo molto apprezzata, anche questa modalità di intendere l'uguaglianza non è certo priva di ambiguità: come essere sicuri della moralità di un sistema legislativo?

Generalmente si propende per l'una o per l'altra delle forme di uguaglianza partendo, comunque, da un presupposto non adeguatamente verificato: l'uguaglianza è un obiettivo morale, una sorta di obiettivo etico assoluto. Ma può mai avere contenuto morale qualcosa di impossibile? Il grande economista Rothbard qualificava l'uguaglianza come una tale absurdità da ritenere inconcepibile la baldanza dei sostenitori. «Ci si deve rendere conto che l'uguaglianza *non può* essere raggiunta perché è un obiettivo concettualmente impossibile per l'uomo, in virtù [...] della diversità fra gli individui. Ma se l'uguaglianza è un obiettivo assurdo (e quindi *irrazionale*), allora ogni sforzo per avvicinarvisi è altrettanto assurdo. Se un obiettivo è privo di senso, allora allo stesso modo lo è ogni tentativo di raggiungerlo»²⁰.

Se le istanze di uguaglianza si rivelano insostenibili, un unico tipo di uguaglianza tra gli uomini può dirsi veritiero: quello che rende ogni individuo *uguale* appartenente al genere umano, quello della appartenenza ad una comune *natura*. E la natura umana postula l'unico vero diritto che un individuo deve pretendere: quello ad essere libero²¹ e a non essere aggredito nella propria persona e nei propri beni. «L'unica uguaglianza che [l'individuo] reclama è l'uguaglianza dei diritti di ogni uomo alla sua proprietà e alla sua persona»²². L'unica uguaglianza *naturale* è quella che accomuna tutti gli uomini ad osservare il dovere a non aggredire i propri simili. Tutti sono uguali nell'obbligo a non far del male al prossimo. Un'uguaglianza caratterizzata più per ciò che esclude che per ciò che afferma: un'uguaglianza "negativa". Contrariamente ad ogni forma di uguaglianza che proviene dalle scelte politiche – e che si qualificerebbe come "positive" –, quella che attiene alla natura è, quindi, quella che accumuna tutti gli uomini a rispettare la libertà altrui.

A differenza di ogni altra forma di uguaglianza proclamata, l'uguaglianza nel diritto a salvaguardare la vita, la libertà, la proprietà si presenta come una modalità "negativa". In antitesi alla lotta per realizzare *positivamente* l'uguaglianza, la modalità "negativa" è propria dei diritti naturali dell'individuo: l'unica uguaglianza non è in vista di qualcosa da ottenere, ma è quella che impone ad ogni uomo di astenersi dall'esercitare violenza. È, però, giusto domandarsi se tale modalità "negativa" possa avere anche solo qualcosa in comune con ciò che ordinariamente chiamiamo uguaglianza. Se la prima proviene *dalla natura* e va

²⁰ Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 303-304.

²¹ Friedman scriveva: «ciascun individuo ha pari diritto alla propria libertà» (Milton FRIEDMAN, *Capitalismo e libertà*, prefazione di Antonio Martino, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2010, p. 289).

²² Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 65.

sempre rispettata (nessun uomo deve subire coercizione, indipendentemente dalle sue condizioni economiche), la seconda è impossibile e voler realizzarla comporta sempre una violenza *contro la natura* delle cose (un livellamento richiede sempre la fine della libertà).

Il filosofo britannico Herbert Spencer (1820-1903) ha fornito una definizione di ciò che gli uomini hanno in comune quando scrisse che «ogni uomo ha la libertà di fare ciò che vuole, fintanto che non infrange l'uguale libertà di un altro uomo»²³. Anche questo caso dimostrerebbe che lì ove l'eguaglianza è autentica, essa (smettendo di chiamarsi eguaglianza) non può che convertirsi in affermazione di totale libertà.

Nel provare a salvaguardare un significato autentico di uguaglianza si è parlato di “uguaglianza dinanzi a Dio” o di “uguaglianza della dignità”. Bisogna, però, anche ricordare che il concetto “dignità della persona” non è univoco²⁴. La “dignità” non può essere intesa in maniera sociologica o secondo le variegate (e spesso contrastanti) interpretazioni della cultura politica. Meglio essere saldamente ancorati al riferimento costituito dalla natura dell'uomo: è questa che rende comprensibile ciò che la persona ha in comune con tutti gli altri uomini: il diritto – il diritto naturale – a non essere danneggiato.

Uguaglianza o natura

Abbiamo più volte fatto richiamo ad una *natura* propria dell'essere umano. La natura è ciò che definisce qualcosa per ciò che è e non muta, al di là della pura particolarità. Solo una visione pregiudiziale può ignorare o negare una natura insita nelle cose, una natura oggettiva e immutabile. Prima tra tutte, la natura dell'essere umano. Cambiare la natura di qualcosa comporta la distruzione della cosa perché qualsiasi realtà è insussistente senza ciò che la qualifica nella sua essenza. Il filosofo tedesco Eric Voegelin (1901-1985) scriveva che «la natura di una cosa non può essere cambiata; chiunque tenta di “alterarla” distrugge la cosa»²⁵. E Rothbard ribadiva l'impossibile successo dell'ideologia che «non potrebbe mai funzionare perché viola la stessa natura dell'uomo, soprattutto la sua unicità e la sua individualità, i suoi interessi e le sue capacità»²⁶.

²³ Herbert SPENCER, *Social Statics* (1850), chapter VI, First Principle, § 1 («every man has freedom to do all that he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man»).

²⁴ Cfr. Marcello PERA, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015, p. 48-49.86s.

²⁵ Eric VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, introduzione di Francesco Alberoni, Rusconi, Milano 1990, p. 116 (opera del 1959).

²⁶ ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 417.

Il tentativo di cambiare la natura dell'uomo ha sempre un risvolto politicamente sovversivo ed è sempre alimentato dall'ideologia cioè da un'idea distorta della realtà che tende a piegare questa ai propri schemi predefiniti. Infatti, «il vero nodo dell'ideologia è il rifiuto della *natura* delle cose»²⁷. Ecco perché alla base della trasformazione della società e dell'uomo, vi è sempre l'ideologia che nega l'esistenza di una natura oggettiva. Osservava a riguardo Rothbard: «gli utopisti [...] quasi sempre postulano un cambiamento drastico della natura dell'uomo; per [essi], l'uomo *non ha* alcuna natura. Si ritiene che l'individuo sia infinitamente malleabile dalle proprie istituzioni»²⁸.

La prima grande questione relativa all'uguaglianza è esattamente quella della conformità o della difformità con la natura dell'uomo. Ovviamente in un contesto generale in cui si nega virulentemente l'esistenza stessa di una realtà naturale oggettiva ed immutabile, questo ragionamento rischia di essere rifiutato in partenza. Ma il dato naturale è una sorta di assioma; per quanto possa essere rinnegato, esso emerge ostinatamente e con esso bisogna inesorabilmente fare i conti. Se per natura dell'essere umano intendiamo niente altro che non il modo con cui l'uomo è fatto, allora non sarebbe onesto eludere la domanda in relazione al modo con cui si intendono e si affrontano le disparità. Gli stessi sostenitori della uguaglianza economica si esprimono facendo riferimento al concetto di natura quando avvertono come innaturali le disparità sociali o materiali. E, infatti, ogni qualvolta si vogliono sollevare le questioni relative all'uguaglianza il ricorso alla nozione di *natura* non può essere eluso.

Tuttavia, ad esclusione dell'appartenenza alla stirpe – unico dato che ci rende *ugualmente* esseri umani –, gli individui sono connotati dalla più ampia disuguaglianza; ogni uomo è, infatti, diseguale dai suoi simili. Facendo salva la medesima natura umana in ciascuna persona, occorre riconoscere piuttosto la naturale disuguaglianza tra gli uomini. Gli uomini sono *naturalmente* diseguali. Diseguali in intelligenza, in abilità, in ricchezza, in energia, in bellezza... Ciò che è *naturale* è la diversità che ogni uomo ha nei confronti di ogni altro essere umano. È proprio questo *dato naturale* che ci impedisce di essere degli atomi, di essere subalterni alla società (ed ancor meno allo Stato) e di essere ciascuno unico ed irripetibile.

D'altra parte, ogni tentativo egualitario innanzitutto dimostra che occorre trasformare una realtà che è diversa dai sogni utopici perché si compone di uomini naturalmente diseguali e differenti sotto tanti aspetti. Tutti tranne uno: la comune natura. Al fondo del tentativo egualitario vi è l'insofferenza per la struttura della realtà e il rifiuto per l'ordine naturale perché ogni tentativo egua-

²⁷ Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 61.

²⁸ ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 419.

litario non potrebbe porsi in essere se non si ritenesse l'uomo qualcosa di ripulabile secondo i tentativi di volta in volta suggeriti da nuove teorie. L'uguaglianza ha, perciò, sempre una propulsione utopica; senza la forte carica utopica ed ideologica essa non avrebbe alcuna *chance*. Ma, come già si diceva, la natura dell'uomo non può essere trasformata; quando lo si fa, si distrugge l'uomo. E l'utopia della generazione di un uomo perfetto si traduce nell'incubo della violenza ideologica perché il tentativo di trasformazione non può avvenire in modo pacifico ed indolore²⁹. Realizzare l'uguaglianza non significa promuovere persone migliori, ma distruggere l'umanità mediante una disumana massificazione.

Con onestà, invece, occorre riconoscere che gli uomini sono disuguali per natura. Ogni tentativo egualitario è contro la natura dell'essere umano. Rothbard parlava, perciò, dell'uguaglianza come di una «rivolta contro la natura»³⁰. Ogni qual volta si preme il tasto dell'uguaglianza si rinnega la natura dell'essere umano. Anche von Hayek esprimeva tutti i suoi timori quando descriveva l'uguaglianza come un «ideale totalmente illusorio, ed ogni tentativo di realizzarlo concretamente potrebbe divenire un incubo»³¹. L'uguaglianza, infatti, non è qualcosa di spontaneo e naturale; può essere realizzata solo attraverso la violenza rivoluzionaria o l'imposizione legislativa. Ogni persona è *naturalmente* diversa ed irripetibile.

Le teorie egalarie hanno acquisito molta forza grazie a motivazioni di natura religiosa. Si tratta, però, di ingenui fraintendimenti. Attribuire a Gesù intenti livellatori e democratici comporta sconfessare la sua stessa personalità storica³²

²⁹ Si rimane, però, sedotti da questa “sublime” utopia e se ne dimentica la realtà che molto da vicino assomiglia, piuttosto, al mito greco di Procruste/Procuste il cui protagonista (il brigante Damaste) conservava la spiacevole abitudine di adattare le dimensioni dei suoi ospiti alla lunghezza del letto con inevitabili tristi amputazioni o dolorose stirature. Questa immagine della mitologia greca offre bene la percezione delle conseguenze del proposito ideologico di voler rendere eguali gli uomini. Per poter raggiungere questo scopo — che può apparire senz'altro alto e nobile — c'è solo la via della violenta estirpazione delle differenze naturali. Perciò il simbolo più nitido ed al tempo stesso più glaciale della *Égalité* è, coerentemente, la ghigliottina. Questa macchina del terrore è l'attrezzo egalarie per eccellenza: essa “livella” in modo anche fisico le sue vittime, come era nell'abitudine di Procruste/Procuste. La ghigliottina, privando della testa, rende gli uomini effettivamente uguali perché elimina l'elemento che più degli altri rende gli esseri differenti tra loro: l'uso della mente.

³⁰ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature* (1973), in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 1-20.

³¹ Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 289-290.

³² Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017, p. 7-58.

oltre che sovvertire totalmente la fede cristiana. Non solo la Sacra Scrittura è piena (ed ovviamente) di disparità di trattamento (così, tanto per fare un esempio, il re Davide viene ricordato anche negli aspetti insignificanti mentre i suoi inservienti non vengono neanche menzionati se non in diretta relazione a lui), ma gli stessi vangeli danno prova di ruoli e compiti che mettono alcuni in risalto ed altri in ombra (così, ad esempio, gli apostoli risaltano rispetto ai più generici seguaci e la figura di Simon Pietro emerge a confronto anche degli stessi altri apostoli).

L'ultima frontiera dell'egualitarismo è riscontrabile nell'odierna tendenza al superamento delle differenze tra il genere femminile e quello maschile. La cosiddetta "ideologia gender", infatti, si presenta come esito del rifiuto delle differenze naturali attribuendo ai "generi" un carattere puramente culturale e, come tale, frutto di condizionamenti storici che non solo possono essere superati, ma che debbono anche essere condannati come qualcosa di cui liberarsi rapidamente. Anche le differenti realtà etniche sono oggetto delle tendenze egalarie: nonostante le evidenti ineguaglianze proprie delle diverse culture, queste diseguaglianze vengono sempre più negate in nome dell'abolizione delle differenze. Ma, come l'ineguaglianza tra gli individui, anche l'ineguaglianza tra le culture è qualcosa di ineliminabile. Un ultimo ambito: coerentemente alla ricusazione di tutte le diseguaglianze naturali, anche le differenze tra gli esseri umani e gli animali vanno estinguendosi, rendendo pure questi ultimi soggetti di diritti da rispettare.

Come dicevamo già, queste considerazioni sull'uguaglianza in generale hanno lo scopo di inquadrare meglio quella particolare modalità di uguaglianza che si definisce economica. Così, ora, dopo essere giunti ad una duplice importantissima conclusione possiamo dare risposta anche alla domanda con cui ci chiediamo se la diseguaglianza economica è innaturale. Le due conclusioni che fanno da premessa all'ultima risposta riguardano, quindi, da un lato, la produzione di ricchezza che non solo non toglie beni ad alcuno, ma ne crea di nuovi a beneficio di tanti e, dall'altro lato, la naturale condizione di povertà che non è imputabile ad alcuna causa se non a quelle proprie della umana precarietà. Stando così le cose, a proposito di queste due verità, abbiamo anche detto che dalla povertà l'uomo si affranca lentamente solo attraverso il lavoro (con la produzione e lo scambio) e che la produzione di ricchezza rappresenta un dovere morale.

Dinanzi a questa realtà, al tempo stesso, umana ed economica – si potrebbe dire pienamente economica proprio perché genuinamente umana – come sarebbe possibile ritenere innaturale la diseguaglianza economica? Al pari delle altre forme di diseguaglianza (intelligenza, abilità, ecc.), essa rappresenta la dimensione naturale dell'imperfezione umana presente sia in situazione di gene-

rale penuria (avremo sempre una gradazione di povertà presente tra i vari soggetti) sia in situazione di generale benessere (ci sarà sempre qualcuno più ricco anche tra i ricchi). Sarebbe innaturale (oltre che impossibile) il livellamento; non può essere considerato, invece, innaturale il dislivello economico. A questo punto entriamo nel vivo della questione.

Uguaglianza o prosperità

Come la lotta egualitaria scaturisce da una mancata percezione della natura dell'uomo così la lotta per la uguaglianza economica è la conseguenza del rifiuto degli elementari dinamismi con cui l'uomo fronteggia la penuria dei beni di cui ha bisogno e, lentamente, crea ricchezza. La cultura egualitaria si dimostra inabile a comprendere che il processo economico comporta insopprimibili disparità. Sono proprio queste disparità a rendere possibile l'avvio e il consolidamento del benessere economico che, invece, viene paralizzato quando le disuguaglianze sono rigettate o castigate.

La lotta per l'uguaglianza economica ha come scopo dichiarato quello di favorire i poveri. Ovviamente tale lotta non avrebbe capacità persuasiva se non fosse proclamata con motivazioni innanzitutto etiche. L'obiettivo del livellamento del reddito è, infatti, sempre rivestito di intenti di giustizia. In realtà questi intenti si rivelano presto incompatibili con la giustizia propriamente detta che, per essere piegata allo scopo, dev'essere trasformata in "giustizia sociale". Più avanti ci addentreremo in questo passaggio e proveremo a capire perché l'uguaglianza non solo non comporta alcuna giustizia, ma contiene addirittura un'intrinseca immoralità. Rothbard sosteneva che «l'egualitarismo è una filosofia sociale letteralmente priva di senso»³³; pur tuttavia questa filosofia sociale sembra indiscutibile, incontestabile proprio in quanto giustificata dalla "giustizia sociale".

Dicevamo che lo scopo dichiarato è quello di favorire i poveri. Partendo dal presupposto che la miseria di alcuni sia un effetto dell'arricchimento di altri è, allora, inevitabile ritenere che per favorire i poveri occorre deliberatamente danneggiare i ricchi con un'azione che, tecnicamente, si chiama di "redistribuzione". Il già citato economista Peter T. Bauer scriveva che «nella cultura egualitaria, l'idea che i più abbienti si siano arricchiti a spese dei poveri è sempre più o meno esplicitamente presente»³⁴. Così come è proprio di ogni egualitario l'idea che la povertà debba essere sconfitta, mediante l'instaurazione della "giu-

³³ Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 305.

³⁴ Peter T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*, prefazione di Amartya Sen, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2009, p. 220.

stizia sociale”, per via politica. Nonostante lo scopo dichiarato sia quello di favorire i poveri, in realtà gli slogan propri della cultura egualitaria più che suggerire la lotta alla povertà manifestano il disprezzo per la ricchezza che camuffa il risentimento verso i possidenti. L’uguaglianza economica, in altri termini, si connota come una lotta alla ricchezza. È, propriamente, questo lo scopo che si persegue quando si colpiscono i benestanti.

Se lo sviluppo è *naturalmente* diseguale, l’unico modo per renderlo uniforme è quello dell’imposizione politica. Per illustrare i modi con cui l’uomo procura i beni di cui ha bisogno, riportavamo le parole di Mises, di Rothbard e di Oppenheimer che bene spiegano come l’essere umano può produrre liberamente e scambiare volontariamente oppure può sottrarre violentemente. La seconda non è solo la scelta del delinquente, ma è innanzitutto la via dei mezzi politici che operano mediante la coercizione. Questa *innaturale* “via politica” si contrappone alla *naturale* “via economica” con cui l’uomo fronteggia la ordinaria scarsità.

Ritorna la irriducibile opposizione tra libertà e uguaglianza perché questa diade è perfettamente coincidente con l’opposizione tra “via economica” e “via politica”. La libertà realizza la “via economica” mentre l’uguaglianza richiede la “via politica” perché le naturali disequaglianze possono essere abolite o anche semplicemente ridotte solo attraverso un’azione imperativa. È, questa, la via legale propria dello Stato.

Da un lato, quindi, abbiamo il sistema sociale della libertà, dall’altro abbiamo il sistema politico dell’eguaglianza. Se la libertà per produrre frutti ha bisogno solo dell’assenza di violenza, l’eguaglianza per realizzarsi ha bisogno di una radicale sovversione. Il socialismo è il più compiuto sistema che ha inteso realizzare la radicale eguaglianza tra gli uomini penalizzando massimamente la libertà. L’uguaglianza richiede la subalternità dell’uomo allo Stato perché questo possa compiere la piena “socializzazione” dell’essere umano.

L’economista spagnolo Jesús Huerta de Soto (1956-viv.) ha fornito una delle più illuminanti definizioni del socialismo quando ne ha parlato come di «ogni restrizione o aggressione istituzionale contro il libero esercizio dell’azione umana» che si suole giustificare «a livello popolare, politico e scientifico, come sistema capace di migliorare il funzionamento della società»³⁵. Per realizzare l’uguaglianza è necessario comprimere la libertà e l’uguaglianza radicale comporta la soppressione totale della libertà. Questo è il proposito e il programma del socialismo che, quindi, è essenzialmente «aggressione istituzionale» contro la libera azione umana. Ogni istanza ugualitaria, pertanto, non può che conte-

³⁵ Jesús HUERTA de SOTO, *Socialismo, calcolo economico e imprenditorialità*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2012, p. 87; cfr. 89.

nere gli elementi essenziali del socialismo. Non vi è egalitarismo senza riaffermazione anche solo implicita di socialismo.

Il socialismo si può manifestare con gradi e intensità differenti, ma esso è indissociabile dal potere coercitivo dello Stato e si realizza sempre attraverso il potere politico. Ciò conferma come ogni proposito di uguaglianza economica coincida con un allargamento del potere dello Stato. Ogni proposito di uguaglianza economica si rivela essere inevitabilmente un'opzione a favore della coercizione politica.

Dicevamo che la lotta per l'uguaglianza economica è, fondamentalmente, lotta alla ricchezza, sebbene si presenti con l'intento di favorire i poveri. Dicevamo anche che il proposito dell'uguaglianza è irrealizzabile senza la forza impositiva di un potere politico. Partiamo da questo secondo dato che contrappone uguaglianza e libertà per capire come sia impossibile realizzare prosperità ed uguaglianza.

Non si è mai elevato il reddito di un paese per mezzo di politiche egualitarie. Queste hanno il potere di danneggiare i ricchi, ma non di arricchire i poveri. Anzi, sono proprio questi ultimi ad essere i più penalizzati perché, venendo debilitata l'imprenditoria, vengono compromesse le condizioni che rendono facile l'accesso al lavoro e la conseguente ascesa sociale ed economica dei meno abbienti.

Lo Stato è quel potere politico che agisce contro le leggi naturali e il sovvertimento dell'economia è un campo estremamente rivelativo di questo arbitrio. Lo Stato sovverte le leggi naturali dell'economia in modo radicale con la pianificazione e in modo graduale con la redistribuzione. Nel primo caso è contenuta l'abolizione di ogni possesso individuale ritenendo un furto la proprietà privata. Anche il secondo caso implica un pregiudizio sulla proprietà individuale perché essa viene limitata attraverso una serie di disposizioni legislative, tributarie e amministrative. Nel nome della lotta alla povertà, lo Stato esercita una larga azione coercitiva: «l'obiettivo di sconfiggere la povertà è così nobile che i governi hanno utilizzato con successo il fine per giustificare i mezzi. I mezzi sono stati l'alta tassazione dei membri produttivi della società e schiere di burocrazie che regolano in modo crescente le vite di tutti noi»³⁶. Ma più si procede con la limitazione della libertà, più si paralizza lo sviluppo. La pretesa politica di assicurare prosperità in modo equo, si traduce in un decremento, una decrescita tanto maggiore quanto più è forte il dirigismo politico. Come abbiamo già ripetuto, solo i naturali meccanismi economici possono moltiplicare ricchezza; l'azione politica, intervenendo ed alterando quei meccanismi, non può mai generare ricchezza, ma solo causare il processo contrario e, così, favorire

³⁶ Charles MURRAY, *Cosa significa essere un libertario*, Liberilibri, Macerata 2010, p. 161.

l'impovertimento della società. La politica non ha capacità moltiplicative, ma solo sottrattive. Scriveva, perciò, Mises: «un governo non può rendere un uomo più ricco, ma può farlo più povero»³⁷. È così che la pretesa lotta alla povertà si traduce in effettiva lotta alla prosperità.

È impossibile rendere tutti egualmente ricchi per via politica: lo Stato può impoverire, ma non è in grado di rendere prospera una popolazione. Le uniche politiche che hanno garantito prosperità o rilancio economico (pensiamo alle esperienze governative di Reagan o della Thatcher) sono quelle in cui si è invertito il processo di statalizzazione e si è ridotto l'interventismo politico. Come dire: l'unica azione politica economicamente utile è quella che riduce se stessa.

L'uguaglianza economica patrocinata dallo Stato (socialista o welfarista) non potrà mai essere causa di sviluppo perché se questo è permesso dal meccanismo moltiplicativo proprio del libero scambio, l'intervento politico non può che operare in modo sottrattivo. Se la chiave della crescita economica è di natura moltiplicativa e non redistributiva, l'intervento politico assicura l'abbassamento generale della ricchezza per il suo carattere sottrattivo e redistributivo.

Ad iniziare da quella economica, nessuna uguaglianza tra gli uomini può essere realizzata in direzione ascendente ed incrementale. Nessun tipo di uguaglianza procede in un modo virtuoso innalzando il livello comune. L'uguaglianza può realizzarsi solo verso il basso, cioè abbassando la qualità di ciò che è oggetto di parificazione. L'unica possibile uguaglianza economica (o culturale o di altro genere) è quella al ribasso. L'uguaglianza tende a far raggiungere il livello più basso perché su quel livello tutti potranno essere effettivamente simili.

Se, quindi, l'azione politica interventista non potrà mai favorire la ricchezza potendo solo accrescere l'impovertimento, allora si comprende che l'alternativa alla naturale disuguaglianza economica non è l'uguaglianza in prosperità e benessere, ma solo lo scivolamento verso un comune impovertimento. L'unica possibile uguaglianza economica è quella nella generale povertà³⁸. Se la ricchez-

³⁷ Ludwig von MISES, *I fallimenti dello Stato interventista*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 45.

³⁸ «L'uguaglianza in economia si fonda sulla libertà di poter diventare tutti ricchi, non su quella di restare poveri. Imporre per forza o per legge ricchezza e povertà uguali per tutti significa distruggere la libertà, compiere un'ingiustizia. [...] Siamo debitori alla cultura marxista [...] di questo [...] egualitarismo che ha convinto un po' tutti a considerare ingiusta la differente disponibilità di ricchezze rispetto ad un'ipotetica originale uguaglianza fra gli uomini» (Rino CAMMILLERI - Ettore GOTTI TEDESCHI, *Denaro e paradiso. I cattolici e l'economia globale*, Lindau, Torino 2010, p. 36). Questo interessante pensiero richiede due puntualizzazioni. La prima circa «l'uguaglianza in economia»: essa può essere intesa solo come la libertà di poter intraprendere e di poter lavorare, *libertà che è uguale per tutti*. La seconda puntualizzazione riguarda

za si genera in modo naturalmente diseguale, sarà questa diseguale ricchezza a produrre effetti benefici e progressivi. Distruggere o attaccare questa disuguaglianza significa impedire l'allargamento dello sviluppo.

È senz'altro vero che il capitalismo produce gradi differenti di miglioramento, però l'alternativa alla naturale disuguaglianza economica degli uomini non è la ricchezza comune, ma la condanna per tutti alla penuria. Scriveva l'economista Mises: «se il capitalismo migliora le condizioni economiche di tutti, il fatto che tale miglioramento non riguarda tutti allo stesso modo è di secondaria importanza»³⁹. Dovrebbe apparire evidente la preferenza per un sistema che genera la ricchezza in parti diseguali rispetto a qualsiasi altro che idealizza l'eguaglianza nella miseria. In modo magistrale, sir Winston Churchill (1874-1965) si esprimeva con queste parole: «il vizio innato del capitalismo è la diseguale divisione delle fortune, mentre la virtù innata del socialismo è l'uguale divisione della miseria»⁴⁰. Si potrebbe correggere la caustica formula del più famoso tra i politici inglesi affermando che il vizio *naturale* del capitalismo è la diversa ripartizione dei beni e della prosperità, mentre la virtù *innaturale* del socialismo è l'uguaglianza nella miseria. Se quella socialista è una virtù – strana virtù se *innaturale* –, allora quello capitalista non può che essere un vizio – benché *naturale*. Si può dire che la virtù socialista è immorale innanzitutto per il fatto di essere innaturale e il vizio del capitalismo non è tale per il fatto di essere corrispondente alla natura delle cose.

Uguaglianza o civiltà

Non vi è mai stato progresso della civiltà in presenza di regresso economico. Una buona società produce ricchezza; senza questa non c'è crescita della civiltà. Civiltà e ricchezza sono un connubio. Se l'uguaglianza distrugge la ricchezza, allora l'uguaglianza mostra il suo primo elemento di antinomia e di opposizione al progresso umano. Questo è il primo, ma non certamente l'unico elemento. Perciò, dopo aver considerato cosa significhi l'uguaglianza economica, proviamo ora a soffermarci sui motivi per cui l'uguaglianza debba essere considerata un'idea contraria alla società e alla civiltà. In una parola: perché l'idea dell'uguaglianza è distruttiva per il progresso dell'umanità.

«la libertà di poter diventare tutti ricchi»: la libertà contiene la *possibilità*, non la certezza di raggiungere la ricchezza.

³⁹ Ludwig von Mises, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 424.

⁴⁰ Cit. in Alan AXELROD, *Winston Churchill, CEO: 25 Lessons for Bold Business Leaders*, Sterling, London - New York 2009, p. 100 («the inherent vice of capitalism is the unequal sharing of blessings; the inherent virtue of socialism is the equal sharing of miseries»).

Come i tentativi tesi al livellamento economico non solo non realizzano alcun beneficio per i poveri, ma risultano dannosi anche per questi in quanto impediscono la creazione e l'allargamento della ricchezza, così, più in generale, ogni livellamento sociale è una specie di zavorra che si pone sulla vita dei meno fortunati. Anche per quest'ordine di considerazioni occorre richiamare l'inevitabile antitesi esistente tra uguaglianza e libertà. Se si vuole la prima, si compromette inevitabilmente la seconda. Lì ove si puntasse a raggiungere l'uguaglianza nessuno avrebbe la libertà di scegliere e la possibilità di migliorarsi.

Abbiamo già ripetuto come dalla contrapposizione tra uguaglianza e libertà si delineano due diverse ed inconciliabili tradizioni di pensiero. E se in relazione a quanto detto circa l'uguaglianza economica, questa opposizione si è storicamente manifestata nell'economia socialista e nel libero mercato, riferendoci ora ai legami sociali, l'antitesi tra uguaglianza e libertà va analizzata nell'opzione tra collettivismo o individualismo.

Se il concetto di collettivismo evoca subito tristi scenari, non di meno la nozione di individualismo è soggetta a radicati fraintendimenti. La formula viene spesso equivocata in forza di un pregiudizio morale o religioso. Ma, lungi dal considerare questo "individualismo" sinonimo di egoismo o di rifiuto della socialità, tale prospettiva, in realtà, ribadisce l'irriducibilità della dimensione individuale e l'inconsistenza dei concetti collettivi. Dall'individualismo scaturisce, quindi, un metodo di analisi dei fenomeni sociali con una precisa scelta epistemologica: l'"individualismo metodologico" intende opporsi al "collettivismo metodologico" spiegando come, per affrontare i fenomeni sociali, occorra partire non dagli enti collettivi, ma sempre ed unicamente dalle singole individualità personali.

Un crinale determinante per valutare le idee di uguaglianza è relativo alla naturale socialità dell'essere umano. L'uomo, per vivere umanamente, ha bisogno della società, cioè di una fitta serie di rapporti interpersonali. È inevitabile richiamare il concetto di natura perché la società umana si differenzia dal formicaio o dal gregge per l'armonia che proprio le diversità generano. Ma queste diversità ed armonie contrastano con ogni pretesa di uguaglianza. Scriveva il teologo riformato svizzero Heinrich Emil Brunner (1889-1966): «il dogma dell'uguaglianza di tutti strappa l'uomo alla sua struttura *sociale*, distrugge la struttura organica»⁴¹.

L'idea che l'uomo debba liberarsi dal modo con cui la società naturalmente si articola produce una desertificazione; è il proposito della *tabula rasa* di illuministica memoria che, dopo aver infiammato menti e cuori, si rivelerà essere solo

⁴¹ Cit. in José Pedro GALVAO DE SOUSA, *La rappresentanza politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009, p. 213. Cfr. p. 105.

sinonimo di massificazione. Le articolazioni sociali non vanno temute come qualcosa di contrario al diritto perché esse non nascono come conseguenza di ingiustizia. Se ci riferiamo al modo con cui la società si organizza senza coercizione, queste articolazioni sono la pura conseguenza delle differenze naturali tra gli esseri umani. Al contrario, il tentativo egalaritario si sposa con le ipotesi costruttivistiche tese a trasformare l'uomo attraverso la modellazione di una società artificiale.

L'uguaglianza è fondamentalmente "asociale" perché, al contrario della libertà che incrementa sempre la varietà, produce omologazione e appiattimento. Non, quindi, l'individualismo, ma l'egualitarismo è responsabile di una società grigia, immobile e statica. Da uomini messi in una camicia di forza può svilupparsi solo una società livida e cementificata. È questa l'immagine di cupa mummificazione sociale che hanno sempre offerto le aree in cui si è imposto il collettivismo. Al contrario, la valorizzazione della libertà individuale determina una vivacità sociale e una straordinaria possibilità di migliorare sé e, conseguentemente, di far progredire tutta la società. Da un lato l'immagine che offrono i quartieri uniformi costruiti dallo Stato con l'intento di dare le case a tutti (le cosiddette case popolari), dall'altro la cura assicurata al circondario e al vicinato da chi si sente davvero proprietario di un bene. Una società collettivista, animata da intenti egualitari, produce atomismo e diffidenza; una società libera non spinge all'egoismo, ma educa alla collaborazione e alla coesione.

L'uguaglianza non può che essere imposta e lì dove essa – seppure per gradi – si instaura lo Stato si sostituisce – più o meno progressivamente – ai naturali vincoli familiari ed interpersonali. Ai rapporti sociali naturali subentrano servizi pubblici e fredda burocrazia e i vincoli naturali si sfilacciano sempre più. Tra le accuse rivolte all'individualismo vi è anche quella di erodere la socialità. In realtà è vero il contrario: solo un'esatta consapevolezza dell'insussistenza di una realtà sociale che prescindendo dai singoli individui dà la compiuta cognizione di come l'uomo non sia atomo di un qualcosa – la società – di sovrastante. Distruttivo per la socialità è, allora, il collettivismo egualitario esattamente perché rende l'individuo una semplice parte anonima di un impersonale "tutto". Le realtà sociali che scaturiscono dall'individualismo, invece, sono necessariamente proiettate verso la libertà e mantengono un'insopprimibile essenza interpersonale⁴²; così è innanzitutto il libero mercato basato sullo scambio volontario. Al

⁴² Cfr. Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 190.192; cfr. Lorenzo INFANTINO, *Metodo e mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 11s.; cfr. Robert A. SIRICO, *A difesa del mercato. Le ragioni morali della libertà economica*, Cantagalli, Siena 2017, p. 138.142; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017, p. 64.113-114.121.

contrario, le realtà sociali che scaturiscono dal collettivismo sono inevitabilmente proiettate verso l'appiattimento egualitario e mantengono un carattere che è quello tipico del comando politico; di questo è espressione il dirigismo, l'interventismo e la pianificazione economica. Così che, come il pieno rispetto della libertà dell'individuo stimola la socialità e i legami interpersonali, l'uguaglianza tipica del collettivismo può solo produrre atomismo ed inaridimento sociale.

In una realtà massificata, dove le gerarchie naturali sono state sradicate, i peggiori soggetti possono avere facile strada perché non devono confrontarsi con le qualità dei competitori, avendo facile affermazione attraverso i canali politici. L'unico modo per evitare che in una società possano emergere i peggiori è impedire quella desertificazione che è diretto effetto delle idee egualitarie; una desertificazione in cui ha facile spazio ogni corruzione e in cui, ancora in nome dell'uguaglianza, ogni abuso diviene facilmente possibile. In un mondo di eguali non è difficile che alcuni si impongano su tutti⁴³. Come avverrà con il valore della "giustizia sociale" nel cui nome si genererà il peggiore sistema di oppressione e di arbitrio che l'uomo abbia mai conosciuto – il socialismo reale –, così la *Égalité* giacobina dimostrò nella sua triste e sanguinaria attuazione storica ciò che davvero era. Questi esiti fattuali dell'egalitarismo non ne rappresentano un paradosso: essi non sono altro che la conseguenza di un'idea che per il suo carattere innaturale può affermarsi solo mediante la violenza e che può produrre solo schiavitù⁴⁴.

Per comprendere cosa comporti l'uguaglianza per la civiltà, non occorre arrivare a sperimentare la spietatezza propria della sua realizzazione compiuta; è sufficiente considerare gli effetti deleteri anche solo delle attuazioni parziali. Infatti, come i propositi di uguaglianza economica non solo non producono alcun beneficio per i poveri, ma – impedendo la creazione e l'allargamento della ricchezza – generano danni innanzitutto per i meno abbienti, così l'uguaglianza sociale penalizza principalmente coloro che appartengono alle classi umili.

Al contrario di ogni spinta ideologica, accettare la pluralità sociale significa rendere possibile ogni miglioramento individuale. La giustizia non consiste nell'avere una società senza classi o senza differenze, ma nel non ostacolare nessuno nelle possibilità di migliorare sempre più la propria condizione.

⁴³ Quasi inevitabile è il ricordo delle parole con cui George Orwell (Eric Arthur Blair, 1903-1950), ne *La fattoria degli animali*, descrive il passaggio dai propositi di uguaglianza tra le bestie che si sono ribellate all'autorità del fattore alla supremazia di alcune specie sulle altre: «tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri» (George ORWELL, *La fattoria degli animali*, Mondadori, Milano 1984, p. 138).

⁴⁴ Già accennavamo alle due immagini che rappresentano la violenza contenuta nell'ideologia dell'uguaglianza: il mito greco di Procruste/Procuste e la ghigliottina rivoluzionaria.

«Una società giusta non si misura in base alle minori distanze relative fra coloro che stanno peggio e coloro che stanno meglio: una società giusta è quella in cui tutti, anche coloro che sono partiti dal fondo della “classifica” sociale, hanno la possibilità concreta di affermarsi, di crescere, di far valere i propri talenti»⁴⁵. I sociologi hanno parlato di “mobilità sociale”, cioè di quel fenomeno di elevazione o, semplicemente, di transizione sociale ed economica della condizione individuale⁴⁶. Ebbene, l’uguaglianza preclude ciò che la libertà garantisce perché in una società di eguali ogni miglioramento è disincentivato (o addirittura impedito). «Inoltre, solo una società libera è *prima di caste* e quindi soltanto la libertà consentirà la mobilità del reddito secondo la produttività»⁴⁷. Come non c’è modo di attuare qualsiasi forma di eguaglianza economica senza danno per i meccanismi di creazione di reddito e quindi senza danno per la qualità della vita di ciascuno, così non è possibile realizzare alcuna forma di eguaglianza sociale senza nuocere a chi vuole migliorare la propria condizione e senza paralizzare la mobilità sociale. Come gli ostacoli posti ai dinamismi del libero mercato moltiplicano i poveri, così le legislazioni egalitariste hanno come effetto quello di frenare e di ostacolare il miglioramento individuale.

Queste considerazioni sono tutt’altro che estranee alla sollecitudine cristiana per il bene e l’elevazione di ogni uomo perché tale elevazione è possibile solo se si offre a tutti la possibilità di intraprendere e di migliorarsi senza essere intralciati da quelle disposizioni politiche che, nel nome dell’uguaglianza, appiattiscono gli uomini verso il basso. Le idee ugualitarie si sono affermate anche grazie al modo con cui si proponevano di abbattere privilegi e caste. Occorre, pertanto, smascherare una ricorrente convinzione ed evitare di pensare che le obiezioni contro l’egualitarismo precludano i necessari cambiamenti interni alla società. Come le perplessità nei confronti dell’eguaglianza economica sono motivate dal desiderio di una più estesa partecipazione ai processi di sviluppo, così le obiezioni nei confronti dell’eguaglianza sociale sono mosse dall’aspirazione a godere di una società dinamica e meritocratica. L’ugualitarismo – e non la libertà –, dunque, comporta una visione statica e condanna la società allo *status quo*.

Per definizione, la società è composta da individui che, anche senza saperlo, hanno bisogno ciascuno dell’altro⁴⁸. Questa complementarietà è indispensabile

⁴⁵ Gaetano QUAGLIARIELLO, *La persona, il popolo e la libertà. Per una nuova generazione di politici cristiani*, Edizione Cantagalli, Siena 2010, p. 183.

⁴⁶ Cfr. Pitirim SOROKIN, *La mobilità sociale*, introduzione di Angelo Pagani, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

⁴⁷ Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l’economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 302.

⁴⁸ Scriveva Hayek: «il fatto che si collabori alla realizzazione degli scopi degli altri, senza condiderli o senza neppure esserne a conoscenza, solamente per poter raggiungere i propri fini, è

per il bene di ogni membro della società. Se non vi fosse disuguaglianza non vi sarebbe quella cooperazione sociale e quella divisione del lavoro⁴⁹ su cui si basa la stessa ragion d'essere della società. Ciascuno ha bisogno del lavoro degli altri: proprio la disuguaglianza ci rende interdipendenti. Il sistema economico e sociale basato sulla libertà è quello in cui l'interesse del singolo si concilia con il benessere di tutti. Nella cooperazione le disuguaglianze non sono causa di contrapposizione, ma di coesione sociale. Infatti, al pari della produzione del profitto che ha ricadute positive per l'intera società, così lo scambio libero e volontario genera coesione sociale. La divisione del lavoro, d'altronde, richiede cooperazione sociale e conciliazione tra le classi. Non è un caso che ogni tentativo di limitare la libertà economica è stato fondato su contrapposizioni sociali e su scontri di classi. Se le disuguaglianze stimolano la cooperazione sociale e la divisione del lavoro, allora non meraviglia che le idee di uguaglianza abbiano sempre prodotto conflitti e contrasti.

La consapevolezza delle differenze tra gli uomini e la composizione pacifica di queste con la collaborazione resa possibile dal sistema della libera economia di mercato dà luogo ad una vera e propria armonia degli interessi⁵⁰. Non saranno le disuguaglianze a contrapporre gli individui se proprio queste differenze rendono ciascuno bisognoso del lavoro degli altri.

Il conflitto di interessi tra ricchi e poveri sarebbe effettivo solo ove venisse imposta l'uguaglianza. Nei sistemi socialisti, infatti, è impossibile diventare ricchi e chi è tale lo è per vie politiche. Cadrebbero, invece, le contrapposizioni tra ricchi e poveri se si fosse consapevoli delle virtualità proprie del libero mercato. L'idea che suppone pochi ricchi felici arroccati nelle loro enclave proprio in nome della disparità creata dal capitalismo è irragionevole. In realtà, i poveri hanno bisogno dei ricchi che, investendo, coinvolgono i meno abbienti nel processo di produzione e i ricchi, per poter vivere meglio e per poter allargare i mercati, hanno bisogno che i poveri escano dallo stato di povertà. Sintetizzava il grande economista austriaco von Mises: «anche coloro che considerano deplorevole la disuguaglianza della ricchezza e dei redditi, non possono negare che essa contribuisce a far progredire l'accumulazione di capitale. Ed è solo

alla base della forza della Grande società» (Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 317).

⁴⁹ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor* (1971), in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 247-303.

⁵⁰ Cfr. Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 713-723; cfr. Ludwig von MISES, *Politica economica. Riflessioni per oggi e per domani*, introduzione di Lorenzo Infantino, Liberilibri, Macerata 2007, p. 27.

l'accumulazione di capitale addizionale che realizza il miglioramento tecnologico, l'aumento dei saggi salariali e un più elevato tenore di vita»⁵¹.

Se la lotta di classe contrappone i membri della società, la divisione del lavoro pone tutti – per quanto inconsapevolmente – in uno stato di collaborazione. La lotta di classe con l'intento dell'uguaglianza non può che produrre ostilità; la divisione del lavoro nel nome della cooperazione avvantaggia e migliora la vita di tutti. La lotta di classe in nome dell'uguaglianza appiattisce la società e frenando gli investimenti paralizza l'elevazione economica; la divisione del lavoro produce un benessere che nasce esattamente dalle naturali disuguaglianze. L'effetto dell'egualitarismo è la generazione di un sistema chiuso e bloccato di classi che, inevitabilmente, saranno in lotta mentre la conseguenza della libertà è una salutare e virtuosa spinta di ciascuno a migliorare la propria posizione. Chi è più avanti non sarà considerato uno sfruttatore, ma un modello cui tendere; una posizione più elevata non sarà considerata negativamente, ma un traguardo da raggiungere. Se l'egualitarismo è culturalmente responsabile dei pregiudizi nei confronti dei ceti abbienti, questi pregiudizi andrebbero finalmente abbattuti per porre termine alla lotta di classe e poter massimamente incentivare la mobilità sociale.

Questa responsabilità "culturale" si riflette nella paralisi della spinta al miglioramento degli individui. Si tratta del più grave danno inferto alla civiltà e al cammino dell'umanità. Alternative alla libertà, le idee di uguaglianza sono diretta causa del regresso e dell'involuzione. È vero che il progresso è conseguenza della libera intraprendenza come è vero che l'egualitarismo è responsabile della decadenza della civiltà. Il livellamento ostacola o impedisce il miglioramento delle posizioni e determina un abbassamento complessivo della qualità di vita di tutti. Gli esempi potrebbero essere tratti da ogni campo delle attività umane: l'egualitarismo diseduca l'uomo a migliorarsi e produce una società sempre più decadente. Occorre forse pensare a cosa significhi avere un sistema scolastico egualitario o un sistema sanitario egualitario o un ambito professionale egualitario? Ovunque si impone l'uguaglianza, il merito individuale diviene sospetto e le carriere potranno essere assicurate solo dalla corruzione politica.

La forza culturale dell'egualitarismo è contenuta nel presupposto non verificabile che l'uguaglianza aiuti il progresso sociale e che, anzi, di questo sia propulsione indispensabile. Ciò che, invece, può essere verificato è il suo carattere potentemente distruttore. "Distruttivismo" è il nome dato soprattutto dagli autori della Scuola Austriaca di economia a quelle teorie la cui applicazione genera disfacimento sociale e determina devastazione materiale⁵². Ebbene, niente è

⁵¹ MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, cit., p. 895.

⁵² Cfr. Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 501-563.

stato così distruttivo come il comunismo che ha disastato popoli e nazioni in nome dell'uguaglianza.

Dicevamo che la contrapposizione tra libertà ed uguaglianza si manifesta nella parallela opposizione tra individualismo e collettivismo. Se in diretta relazione all'uguaglianza si deve denunciare di questa il carattere non propulsivo ma fortemente distruttivo, in relazione al collettivismo si deve smascherare la presunta (ed inverificabile) propensione di questo a cementare i rapporti sociali e a stimolare la solidarietà. Come già detto, l'ugualitarismo disarticola i naturali legami sociali e, così facendo, produce un disumano atomismo. Richiamavamo già come un'immagine di disumano atomismo può essere fornita dalle cosiddette case popolari o dall'edilizia sovietica o dovunque l'uniformità ha trasformato la società in una specie di formicaio. L'uguaglianza è possibile solo a condizione di massificare ciò che per natura è, invece, disuguale e composito. A generare frutti di civiltà e di armonia sociale è, invece, l'individualismo che impedisce ad ogni potere collettivo di usurpare gli spazi di responsabilità propri dell'essere umano.

Oltre ad essere impropriamente considerato sinonimo di egoismo, il termine individualismo viene ordinariamente utilizzato anche per indicare gli atteggiamenti anti-sociali. Infatti ciò a cui ordinariamente ci si riferisce quando si parla di individualismo (così come ne parlano i testi della Chiesa) è la disarticolazione sociale e l'isolamento del singolo soggetto. Queste tristi condizioni dell'uomo contemporaneo sono state ben rappresentate dal già citato teologo Heinrich Emil Brunner, che ha messo la moderna nozione politica di uguaglianza in relazione con la diffusa destrutturazione sociale⁵³. Storicamente, infatti, il tentativo di costruzione della società perfetta, attraverso la perfetta uguaglianza realizzata dallo Stato, ha rapidamente condotto alla distruzione della società così come la trasformazione della persona in "cittadino" prelude all'uomo massificato prodotto dai fenomeni politici collettivi.

Se la socialità è inscritta nella natura dell'essere umano, la socializzazione rappresenta il contrario della prima perché risucchia l'uomo in una dimensione collettiva in cui ciascuno deve perdere identità e libertà. Per quanto la socializzazione si presenti come superamento di ogni vizio, invero essa produce una realtà disumana e corrotta così da fare del degrado un'inevitabile condizione dell'uomo atomizzato. Quindi, a diseducare alla socialità è il collettivismo; è la socializzazione che produce alienazione e abbruttimento.

Nel tentativo di creare la società perfetta nel nome della piena socializzazione dell'uomo, il costruttivismo collettivistico tende a produrre un mondo pianificato che distrugge innanzitutto i legami naturali su cui i rapporti umani si edi-

⁵³ Cfr. José Pedro GALVAO DE SOUSA, *La rappresentanza politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009, p. 212s.

ficano. Così che disgregazione sociale e massificazione sono solo due aspetti del medesimo fenomeno oltre che il risultato di un unico processo: l'atomismo asociale e il collettivismo massificante sono inseparabili e indisgiungibili; l'uno è parte dell'altro.

La pretesa di essere totalmente alternativo ad ogni decomposizione della società, sia che avvenga nel nome del collettivismo, sia che avvenga nel nome del costruttivismo razionalistico è, quindi, proprio di quell'individualismo metodologico che considera la "soggettività" della persona qualcosa di indisponibile ad ogni genere di riduzione, di manipolazione e di massificazione⁵⁴.

Ogni passo verso la meta dell'uguaglianza tra gli uomini è un danno per ogni singolo individuo perché ciascuno di questi passi costituisce un irrecuperabile ritardo del processo di miglioramento dell'umanità. La civiltà viene erosa dalle istanze egalarie così che civiltà e uguaglianza si mostrano incompatibili e alternativi. Se è impossibile realizzare l'uguaglianza senza disarticolare la società, è anche vero che le idee egalarie sono antitetiche all'edificazione della civiltà quale buona e virtuosa società in cui gli uomini possano vivere in pace e prosperità.

Il processo di miglioramento sociale e il progresso della civiltà devono superare molti ostacoli; ma quello costituito dall'uguaglianza attenta al cammino dell'umanità smorzando la spinta virtuosa e disincentivandone lo slancio. Quando i pigri sono agevolati e coloro che si sforzano di migliorare sono visti con sospetto, quando i meno operosi vengono facilitati per via di legislazione e i risultati delle capacità individuali sono colpiti dai tributi, allora il livellamento verso il basso diviene inesorabile. Se l'uguaglianza è un valore, allora ogni eccellenza ed ogni ricchezza è considerata negativamente.

Quando Mises descriveva il collettivismo come «l'arma di coloro che desiderano annientare la mente ed il pensiero»⁵⁵ forniva anche un elemento insito in ogni ugualitarismo. Quanto poi le menti ed il pensiero costituiscano un pericolo per le politiche egalarie, lo ricordano le persecuzioni nei confronti di chiunque obietti e si dimostri "diseguale" (non a caso la Francia rivoluzionaria tagliò quasi tutte le teste pensanti).

Nessuna uguaglianza sociale può essere realizzata verso l'alto: i risultati migliori non possono essere né parificati né stabiliti per decreto. Nessuno può realizzare un alto livello di prosperità o di intelligenza uguale per tutti. L'uguaglianza è, invece, sempre uno standard che livella verso il basso. O si riconoscono le naturali differenze e a ciascuno viene data la piena libertà di lavo-

⁵⁴ Del metodo individualistico gli studiosi appartenenti alla Scuola Austriaca di economia hanno offerto una visione chiara ed insuperata.

⁵⁵ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 85.

rare per il proprio miglioramento o prevale un'uguaglianza che appiattisce tutti verso l'impovertimento. Tra queste due non vi è altra possibilità. È vero che quando lo schema mentale degli ideologi vuole imporsi sulla natura, la conseguenza è sempre la miseria e la rovina. Solo a condizione di compromettere pace e prosperità l'uguaglianza potrebbe imporsi perché essa «comporterebbe un declino drastico della produzione di ricchezza, a tal punto da condannare gran parte dell'umanità alla fame e all'estinzione»⁵⁶.

Il danno per la civiltà è, quindi, enorme; il cammino del progresso ne risulta fortemente compromesso. A questo processo di decadenza, ancora una volta va contrapposto il sistema sociale ed economico che scaturisce dalla libertà: «il sistema sociale della proprietà privata e del governo limitato è il solo sistema che tende a valorizzare tutti quelli che hanno l'innata capacità di migliorare la propria cultura»⁵⁷.

Il declino cui assistiamo è dovuto a ciò che le idee di uguaglianza esprimono: un letale pregiudizio verso la libertà individuale. Quella economica prima tra tutte perché la libertà economica è decisiva. Senza la libertà di scambiare e di possedere, ogni proclama di libertà è illusorio: «non appena la libertà economica che l'economia di mercato concede ai suoi membri è rimossa, tutte le libertà politiche e le carte dei diritti diventano inganno»⁵⁸. Infatti la libertà economica è quella nella cui assenza tutte le altre libertà sono totalmente svuotate di contenuto. Per questo motivo la libertà economica diviene criterio per valutare la consistenza effettiva di ogni altro tipo di libertà. D'altra parte l'economia non è solo uno dei molteplici aspetti dell'esistenza umana; essa è il modo con cui l'uomo costantemente agisce e sceglie. Ecco allora perché «il controllo economico non è il solo controllo di un settore della vita umana che possa venir separato dal resto; è il controllo dei mezzi per tutti i nostri fini. E chiunque abbia l'esclusivo controllo dei mezzi deve anche determinare quali fini debbano essere realizzati, quali valori debbano venir considerati [...] in breve, cosa gli uomini devono credere e a che cosa debbano aspirare»⁵⁹.

Dicevamo che il declino cui assistiamo è dovuto al letale pregiudizio verso la libertà, pregiudizio contenuto nelle idee di uguaglianza. Se tutta la civiltà occidentale si è costruita sulla libertà individuale allora capiamo anche come l'egualitarismo rappresenti una drammatica rottura con la tradizione occiden-

⁵⁶ ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 417.

⁵⁷ Ludwig von MISES, *Libertà e proprietà*, prefazione di Lorenzo Infantino, appendice di Murray N. Rothbard, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, p. 26.

⁵⁸ Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 337.

⁵⁹ Friedrich A. von HAYEK, *La via della schiavitù*, prefazione di Raffaele De Mucci, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 139.

le. È vero che «la libertà è [...] il prodotto lento e il risultato più alto della civiltà»⁶⁰, ma questo prezioso risultato non è acquisito per sempre. Esso è costantemente in pericolo e sempre più lo sarà nella misura in cui l'uguaglianza si sostituirà alla libertà. Le idee dell'uguaglianza rappresentano il pericolo mortale per la civiltà; essa è condannata a declinare se si ribaltano i presupposti che ne hanno reso possibile il lento e faticoso innalzamento.

Uguaglianza o giustizia

Scrivendo Rothbard: «in tutte le discussioni sull'uguaglianza, è considerato ovvio che essa sia un obiettivo apprezzabile. Ma ciò non è affatto ovvio»⁶¹. L'ingenuo presupposto che consente questa improvvida ovvietà è quello di ritenere l'uguaglianza un'esigenza della giustizia.

In realtà è esattamente il senso di giustizia a porre l'uguaglianza sotto una radicale critica. In ciascuno degli aspetti passati in rassegna, abbiamo provato a comprendere come in essi trovano applicazione le due grandi tradizioni che si riconoscono inconciliabilmente o nella libertà o nell'uguaglianza. In relazione ora alla moralità ci sembra di dover dire che la via della libertà si riflette nell'intramontabile concetto classico di "giustizia" mentre le idee di uguaglianza pongono nel concetto di "giustizia sociale"⁶² il proprio orizzonte e la propria legittimazione. Ed, infatti, tra i due concetti di giustizia vi è la stessa distanza presente tra libertà e uguaglianza, tra il rispetto per la libertà individuale e le lotte per l'uguaglianza.

Tra i due concetti di giustizia vi è una distanza incolmabile: se la giustizia non viene intesa come il dovere invalicabile di non nuocere in alcun modo a ogni individuo, allora un nuovo ed alternativo concetto di giustizia capovolgerà il fondamento stesso su cui si regge la convivenza umana. O si è fermamente convinti di riconoscere il limite a non poter disporre di ciò che appartiene ad altri o si applica, in nome della "giustizia sociale", la prerogativa di poter pesantemente intervenire in ciò che non è proprio. Nel primo caso, la proprietà pri-

⁶⁰ Lord John ACTON, *Il liberalismo etico*, introduzione di Massimo Baldini, Armando, Roma 2006, p. 76.

⁶¹ Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 302.

⁶² Per un inquadramento del concetto, cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Nerbini, Firenze 2016, p. 181-206. Per la critica al concetto, cfr. Friedrich A. von HAYEK, *L'atavismo della giustizia sociale*, in IDEM, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 68-81; cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 183s.262s.281s.; cfr. Michael NOVAK - Paul ADAMS, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York (N. Y.) 2015.

vata diviene il criterio della giustizia, criterio espresso dal Comandamento che impone di «non rubare», criterio su cui si fonda la civiltà ed ogni rapporto interpersonale e sociale; nel caso della “giustizia sociale”, il superamento della proprietà privata, in nome dell’uguaglianza, comporta un ribaltamento della stessa demarcazione tra giustizia e ingiustizia.

Infatti, se la giustizia è sempre stata intesa come insostituibile linea di difesa di ogni individuo (e dei suoi beni), la “giustizia sociale” impone una perequazione che non può che compiersi attraverso degli atti di palese ingiustizia. La tradizionale concezione di giustizia non può che essere “negativa” (cioè tesa ad *evitare* la sopraffazione) mentre la “giustizia sociale” comporta una concezione nuova e “positiva” (perché intende porre *positivamente* in essere una trasformazione dell’esistente sociale). Da un lato, la giustizia è riconosciuta come qualcosa di indipendente dalla volontà degli uomini e perciò indisponibile ad ogni arbitrio mentre, dall’altro lato, la “giustizia sociale” è sempre un’elaborazione legislativa che proviene dal potere politico. Da un lato, quindi, la giustizia è in contrasto con ogni coercizione, dall’altro lato, la “giustizia sociale” non potrebbe mai essere applicata se non fosse emanazione di un potere coercitivo. Le due modalità sono, quindi, antitetiche e contrastanti perché la seconda non si presenta come una forma seppure particolare di giustizia, ma come la negazione della giustizia così come essa è sempre stata intesa. Se c’è questa, non potrà avere spazio la “giustizia sociale”; se c’è la “giustizia sociale” si estingue la giustizia. O l’una o l’altra. Il mondo, la civiltà, la stessa sopravvivenza dell’uomo si sono fondati sull’inderogabile principio di giustizia che trova sintesi nell’obbligo a non uccidere e a non rubare. L’affermazione della “giustizia sociale” ribalta tale principio non riconoscendo più il dovere a “non sottrarre ciò che appartiene ad altri”. Se il mondo si regge sulla giustizia, l’instaurazione della “giustizia sociale” comporterebbe il tramonto del diritto come sempre è stato inteso. A questo scenario si potrebbe applicare il detto: «*fiat justitia et pereat mundus*». Se vi è “giustizia sociale” vi è il tramonto della giustizia; se, viceversa, vi è giustizia questa esclude ed impedisce ogni “giustizia sociale”.

L’inapplicabilità della “giustizia sociale” è già espressa nella contraddizione presente nei termini: la giustizia non può che applicarsi agli atti degli individui; se si applica a contesti sovraindividuali o semplicemente ad aspetti indipendenti dalle scelte e dalla volontà degli individui, allora non ha senso parlare di giustizia. Che senso ha sostenere che è ingiusto che alcuni siano più alti di altri? La giustizia non può che essere individuale; quella “sociale” comporta una “cosificazione” della società ed un primato della collettività. Ciò, poi, che protegge il concetto è l’aggettivo “sociale” che rende intoccabile tutto ciò a cui si applica. Anche e massimamente in questo caso, si manifesta il credito che gode tutto ciò che è “sociale”. Commentava Hayek: «giungo sempre più alla convinzione

che la utilizzazione di questa parola elastica, cioè “sociale”, per denotare valori che abbiamo sempre descritto come “moralì”, possa essere una delle cause principali della diffusa degenerazione del senso morale nel mondo»⁶³.

Se per ciò che riguarda il concetto, parlare di “giustizia sociale” rappresenta una contraddizione in termini, l'errore della “giustizia sociale” è nel ritenere l'ineguaglianza tra gli uomini – innanzitutto quella economica – come fonte o come effetto di ingiustizia. Sarebbe quindi immorale tutto ciò che non garantisce uguali condizioni di partenza o addirittura non assicura l'eguaglianza dei risultati. In realtà, dato che per tendere a questi traguardi – pur irrealizzabili – è necessario agire in modo coercitivo, la “giustizia sociale” non può che basarsi sull'ingiustizia che tanto più sarà violenta quanto più vorrà puntare a traguardi radicali. L'idea, quindi, di attribuire alla “giustizia sociale” un carattere di intrinseca ed insindacabile moralità si dimostra totalmente scorretta.

Uno dei grandi miti su cui si regge la modernità politica è la giustizia sociale e il grande strumento per la realizzazione dell'uguaglianza è lo Stato. Se le diseguaglianze sociali sono conseguenza delle ingiustizie del sistema economico, allora il rimedio non può che essere ricercato per via politica ed invocato dalla forza coercitiva dello Stato.

Nel presentare l'eguaglianza come qualcosa di innaturale, il politologo Rothbard sottolineava innanzitutto come costituisca un errore attribuire a queste idee una valenza morale⁶⁴. Un errore in cui cade anche buona parte degli oppositori i cui argomenti ripiegano spesso sulla mera impossibilità di queste teorie ad essere realizzate o praticate. Concedendo all'uguaglianza lo status di un superiore ideale, i prevalenti argomenti di critica contro i programmi egualitari si appunterebbero sulla sola “impraticabilità” di questo “ideale”. Ma, «in primo luogo, dobbiamo confrontarci con l'idea stessa della separazione radicale fra qualcosa che sia “vera in teoria” ma “non valida in pratica”. Se una teoria è corretta, allora funziona nella pratica; se non funziona in pratica, allora è una cattiva teoria. La diffusa separazione fra teoria e pratica è artificiale e fallace»⁶⁵. Ebbene, Rothbard ha il merito di riposizionare il giudizio sull'egualitarismo: se, per un primo aspetto, la impraticabilità effettiva impone di riconoscere un fon-

⁶³ Friedrich A. von HAYEK, *Che cos'è il sociale? Cosa significa?* (1957), in IDEM, *Studi di filosofia, politica ed economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 428-429.

⁶⁴ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature* (1973), in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 1-20.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 5 («In the first place, we must challenge the very idea of a radical separation between something that is “true in theory” but “not valid in practice”. If a theory is correct, then it does work in practice; if it *does* not work in practice, then it is a bad theory. The common separation between theory and practice is an artificial and fallacious one»).

damentale ed essenziale errore teorico, per un secondo aspetto, l'uso inevitabile della coercizione e l'obiettivo profondamente disumano fanno dell'eguaglianza innanzitutto qualcosa di moralmente inaccettabile e malvagio. Conclude il pensatore: «l'obiettivo egualitario è, quindi, malvagio ed ogni tentativo nella direzione di un simile obiettivo deve essere considerato anch'esso malvagio»⁶⁶.

La prima forma di onestà è quella di svestire le idee di uguaglianza dall'apparenza etica che le ha rese largamente apprezzate. La superiorità morale con cui esse si sono presentate le ha rese insindacabili, relegando i critici in un angolo oscuro. Occorre, invece, ribaltare questa scorrettezza e riconoscere il carattere inappellabilmente immorale della teoria dell'uguaglianza. Detenere lo scettro del superiore ideale etico ha consentito alle idee egualitarie di mascherarsi e di non essere riconosciute per ciò che esse realmente sono. Non è mai superfluo ricordare che l'uguaglianza coincide con il socialismo che nella sua innaturalità è impossibile realizzare se non a costo di sacrificare l'essere umano. Al contrario, la libertà da ogni coercizione politica dev'essere riconosciuta come il vero traguardo richiesto dalla giustizia. Ciò che è morale e giusto è, allora, l'esercizio della libertà nell'unico sistema che promuove e assicura la libertà dell'uomo.

Per meglio capire perché l'eguaglianza non ha alcuna qualità morale e perché produce solo ingiustizia, concentriamoci sull'eguaglianza economica. Come l'umanità è connotata da una grande varietà e da innumerevoli differenze e queste non possono essere attribuite ad alcuna forma di ingiustizia, così le diseguaglianze economiche non possono essere considerate immorali. Ovviamente ciò non significa che nel mondo non vi siano ingiustizie, anzi. Significa solo che nascere in un modo anziché in un altro non può essere considerato un evento né morale né immorale. Potrà, senz'altro, essere considerato un privilegio o uno svantaggio; potrà dare tristezza essere sfortunati, ma ciò non potrà che essere inesorabile, senza alcuna possibilità di attribuire la colpa a qualcuno. Se non ove davvero vi fossero responsabilità reali. Proprio perché consapevoli che il mondo è pieno di ingiustizie, per porre rimedio a queste occorre superare l'utopia egualitaria. Utopia che innanzitutto si manifesta nel ritenere immorali le differenze economiche. Queste, invece, quando sono il risultato della libera interazione, non solo non possono essere considerate immorali, ma vanno riconosciute come espressione di giustizia. Le sopraffazioni e le ingiustizie presenti nel mondo non sono affatto il prodotto della libera economia ed anzi possono essere efficacemente contrastate proprio con il sistema del libero scambio. Solo questo sistema contrasta l'arbitrio perché ha bisogno di continua cooperazione nella pace: esso – come scriveva Friedrich von Hayek in una fa-

⁶⁶ *Ibidem*, p. 8 («the egalitarian goal is, therefore, evil and any attempts in the direction of such a goal must be considered evil as well»).

mosa opera sulla libertà – «è il solo sistema adatto a minimizzare [...] il potere dell'uomo sull'uomo»⁶⁷.

Come abbiamo già riferito, uno degli errori del socialismo è nel ritenere che ogni forma di disuguaglianza economica sia frutto di ingiustizia. Ma, come non è vero attribuire la miseria dei poveri alla prosperità dei ricchi, è parimenti un errore ritenere l'eguaglianza economica criterio di moralità. Non vi è alcuna immoralità nella produzione di ricchezza; l'iniquità è solo nell'operare con ingiustizia. La ricchezza, in sé, non costituisce alcuna colpa così come la condizione dei poveri, in sé, non può essere attribuita ad un colpevole^{oo}. Ignorando o occultando la naturale dinamica con cui si crea e si accresce la ricchezza, egualitari e socialisti hanno ritenuto che l'impovertimento di alcuni sia effetto dell'arricchimento di altri, che lo squilibrio tra le classi sia destinato ad accrescersi e che la miseria del Terzo Mondo sia generata dallo sfruttamento operato dalle nazioni capitalistiche. Chiunque parte da questi presupposti non può che sposare, coerentemente, la tesi secondo cui le diseguaglianze di censo sono frutto di ingiustizia.

Ad essere immorale è, invece, l'avversione alla ricchezza. Immorale nei suoi effetti perché preclude a molti la possibilità di uscire dalla povertà e perché fonda le politiche redistributive causa di nuove miserie; immorale nei suoi presupposti perché è alimentata dal risentimento e dalla contrapposizione e perché sovverte i criteri della stessa giustizia con grave danno per l'intero cammino dell'umanità.

A corollario di quanto già detto a proposito del carattere distruttivo dell'uguaglianza per l'economia, facciamo alcune altre brevi considerazioni nell'ambito del tema della giustizia.

Un sistema sociale va considerato ingiusto se si fonda o se promuove atti che ledono qualcuno. Non può essere considerato immorale, invece, quel sistema che apporta almeno potenzialmente benefici a tutti e che non danneggia nessuno. Questo sistema esiste e si chiama economia di libero scambio. Per quanto ci si possa sforzare di trovare pecche in esso, molto spesso queste pecche si riducono alle diseguaglianze. Ma queste, in se stesse, non possono essere considerate immorali e sono iscritte nella natura. Come già ripetuto più volte, un sistema che volesse assicurare l'uguaglianza potrebbe garantire questo obiettivo solo con la forza e con l'effetto di abbassare il livello di tutti. L'unica uguaglianza possibile è quella in basso, perché ogni elevazione comporta sempre una disuguaglianza e il capitalismo, inevitabilmente, comporta questa salutare e naturale disuguaglianza. Tornano ancora alla mente le parole con cui Winston Churchill lapidariamente delineava tutto ciò: con l'acutezza che gli era propria,

⁶⁷ Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *La via della schiavitù*, prefazione di Raffaele De Mucci, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 194.

il leader inglese contrapponeva la disuguale divisione delle fortune come (apparente) «vizio del capitalismo» all'uguale divisione della miseria come (insensata) «virtù del socialismo»⁶⁸.

I miglioramenti sono sempre virtuosi anche se inevitabilmente differenziati, non riguardando tutti nella stessa misura. Mentre debbono essere rigettati quei processi che determinano sicuro peggioramento, tanto più se questo danno ricade su tutti. Sarebbe un ben strano criterio morale quello che enfatizzasse l'uguaglianza per il solo fatto di essere tale, indipendentemente da ciò a cui tende. L'economista von Mises, difendendo il capitalismo dall'accusa di produrre un miglioramento che si espande in modo non uniforme, affermava: «un sistema sociale non può essere considerato cattivo soltanto perché favorisce alcuni più di altri»⁶⁹.

Nelle invettive contro le disuguaglianze economiche emerge spesso il concetto di “squilibrio” e di “disparità”. La riduzione dei “dislivelli” economici viene annoverata come elemento sicuramente positivo anche da coloro che riconoscono gli effetti benefici del libero mercato. I concetti di “squilibrio” o di “divario”, per quanto adottati largamente⁷⁰, sono, però, assai imprecisi e inducono in errore. Infatti non sarebbe corretto equiparare il superamento degli “squilibri” con l'elevazione della prosperità. Ciò che conta, infatti, non è lo “squilibrio”, cioè la inevitabile disuguaglianza tra i ceti, ma il miglioramento economico di tanti. In una società ove tutti fossero poveri, paradossalmente, non vi sarebbero “squilibri”. Questi, invece, sicuramente potranno esservi in una società prospera in cui alcuni emergono nettamente per reddito. Una tribù senza squilibri continuerà a essere povera; mentre una società ricca non è priva di inevitabili disparità. Ben vengano gli “squilibri” tra ricchi mentre un'uguaglianza tra miseri è per niente auspicabile. Non deve essere considerata deprecabile la disparità in una situazione di generale benessere mentre non potrà mai essere desiderabile una comune condizione di miseria. La prima conterà benefici squilibri mentre la seconda solo triste eguaglianza.

Va anche puntualizzato un altro aspetto. Spesso il capitalismo è stato difeso ritenendolo capace di realizzare un'uguaglianza di fatto. In ciò vi è del vero, ma occorre meglio precisare.

⁶⁸ Cit. in Alan AXELROD, *Winston Churchill, CEO: 25 Lessons for Bold Business Leaders*, Sterling, London - New York 2009, p. 100 («The inherent vice of capitalism is the unequal sharing of blessings; the inherent virtue of socialism is the equal sharing of miseries»).

⁶⁹ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 424.

⁷⁰ Nelle citazioni dei passi dell'insegnamento sociale della Chiesa che abbiamo riportato, questi concetti sono ripetutamente presenti.

Milton Friedman (1912-2006), il famoso economista americano, per spiegare il rapporto tra libertà e uguaglianza scriveva che anteporre quest'ultima alla prima comporta ottenere una società in cui non potrà esservi né l'una né l'altra. Al contrario, «una società che ponga la libertà al primo posto finisce per avere, come fortunato prodotto congiunto, sia una maggiore libertà sia una maggiore uguaglianza»⁷¹. Anche il sociologo Raymond Boudon (1934-2013) sosteneva qualcosa di simile quando, riconoscendo gli enormi squilibri interni propri delle società egalarie, concludeva dicendo che «l'egalitarismo non ha favorito l'uguaglianza»⁷². Friedman, difendendo il capitalismo, quindi, affermava che esso produce anche uguaglianza; Boudon, analizzando l'altro sistema, dichiarava che l'egalitarismo manca totalmente il suo obiettivo. Si impone, però, un chiarimento terminologico per usare correttamente i concetti: libertà significa rispetto per la varietà e le differenze. Uguaglianza significa appiattimento ed estirpazione delle disparità. Se, allora, per uguaglianza si intende il livellamento sociale da realizzarsi attraverso l'azione legislativa dei poteri pubblici, allora un sistema di libertà economica non potrà mai avere questo livellamento come effetto. Ciò che va attribuito a tale sistema sociale non è, quindi, l'uguaglianza, ma semplicemente la moltiplicazione delle opportunità, opportunità offerte effettivamente a tutti e a nessuno precluse. Viceversa, un sistema egalaritario certamente tende coerentemente all'uguaglianza, ma questa non va intesa come l'immaginaria fine delle caste, bensì come il reale trionfo della massificazione e del potere arbitrario che proprio sulla massificazione può facilmente fondarsi.

Già dicevamo come in una società polverizzata ed ormai priva di stratificazioni abbiano grande spazio i fenomeni di ogni tipo di corruzione. Una società in cui regna il livellamento (obiettivo raggiunto negando o anche solo ostacolando la proprietà privata) è una società in balia dei peggiori; essa non potrà che essere caratterizzata endemicamente dai fenomeni degenerativi. L'uguaglianza non può instaurarsi senza la prevaricazione e in essa è iscritta la impossibilità di fronteggiare il potere. E più è alto il livello dell'eguaglianza da raggiungere più è estesa l'ingiustizia. Nella Francia che proclamò l'*Egalité* rivoluzionaria bastava un sospetto per salire sul palco della ghigliottina e nella patria dell'uguaglianza proletaria – nell'Unione Sovietica come in ogni altro regime comunista – nessuno poteva dirsi al sicuro dalle decisioni dei membri del partito. Ovunque si sono affermate le idee egalarie l'ingiustizia è dilagata; lì dove vige l'uguaglianza gli uomini sono tutti *ugualmente* in balia del terrore dell'azione dei tiranni. Fon-

⁷¹ Milton FRIEDMAN - Rose FRIEDMAN, *Liberi di scegliere. Una prospettiva personale*, prefazione di Francesco Giavazzi, presentazione di Sergio Ricossa, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2013, p. 209.

⁷² Raymond BOUDON, *Perché gli intellettuali non amano il liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 123.

dandosi sulla coercizione politica, l'uguagliarismo fa scomparire ogni autentico diritto individuale mettendo ogni uomo nella morsa dell'arbitrio di chi guida lo Stato⁷³. Le idee egalarie si rivelano per ciò che sono: non la soluzione ai soprusi, ma lo spazio in cui se ne moltiplicano i peggiori. Ad essere morale è solo il sistema basato sulla libertà perché solo l'esercizio della libertà costituisce l'alternativa al potere di qualcuno su altri: solo una società in cui la libertà individuale è solidamente affermata «impedisce che alcuni possano arbitrariamente intralciare altri»⁷⁴.

Se la libertà esprime una carica morale in quanto contraria ad ogni coercizione, l'eguaglianza è intrinsecamente immorale perché si fonda sulla violenza comportando sempre l'esercizio di un potere prevaricatore. Dovrebbe risultare inaudito il modo con cui un'idea così radicalmente immorale possa essersi accreditata come un'esigenza richiesta della giustizia. Al contrario, proprio la giustizia condanna in modo inappellabile ogni politica egalaritaria.

Nel carattere immorale è contenuta anche l'irrazionalità. Sofferamoci ancora in particolare sull'eguaglianza economica. Ad accrescere la consapevolezza di quanto sia irrazionale l'idea secondo cui l'eguaglianza economica derivi dalla giustizia concorrono anche altri dati da tenere in considerazione.

Nel ricordare che la ricchezza si crea con il lavoro libero e si accresce con lo scambio volontario, occorre sempre far presente anche che le risorse dei possidenti sono indispensabili per allargare la prosperità e creare nuova ricchezza a beneficio di altri. L'eguaglianza economica è di danno ai meno abbienti perché il processo di redistribuzione distrugge ricchezza mentre la disparità economica, causata dalla libera produzione di ricchezza, moltiplica la prosperità avvantaggiando molti. Ciò per dire che i poveri hanno bisogno dei ricchi per uscire dallo stato di penuria. Se le diseguaglianze economiche fossero immorali bisognerebbe spiegare come da un processo iniquo possa venire un risultato tanto virtuoso. Le risorse dei benestanti, da sempre, costituiscono il motore per l'estensione della prosperità. E queste risorse – con l'inevitabile corollario della disuguaglianza – vanno considerate positivamente. Il grande economista austriaco Ludwig von Mises sintetizzava questo processo affermando che anche coloro che biasimano e condannano la diseguaglianza della ricchezza e dei red-

⁷³ Utilizzando un pensiero espresso dal grande giurista italiano Bruno Leoni (1913-1967), si potrebbe dire che mai negli annali dell'umanità i diritti individuali furono resi completamente inesistenti come al culmine delle rivoluzioni egalarie (cfr. Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, introduzione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2000, p. 80).

⁷⁴ FRIEDMAN - FRIEDMAN, *Liberi di scegliere. Una prospettiva personale*, cit., p. 209.

diti non possono sottrarsi dal riconoscere che è esattamente questa disparità a determinare lo sviluppo⁷⁵.

Se il libero scambio stimola la cooperazione sociale, l'uguaglianza paralizza la divisione del lavoro⁷⁶. La lotta tra le classi si sostituisce alla collaborazione e, ribaltando i meccanismi economici, la ricchezza dei possidenti viene considerata un'accumulazione lesiva degli interessi dell'intera società. Se questa analisi – l'analisi marxista – fosse corretta l'economia non produrrebbe vantaggi per tutte le parti in causa e ciascuno dovrebbe considerare la rovina altrui quale condizione della propria fortuna. In realtà, la ricchezza di una persona o di una famiglia o anche di una nazione è effettiva solo in una situazione di benessere generale. Infatti, quanto più il benessere è generale tanto più ciascuno gode del possesso dei propri beni. L'economista italiano Antonio Martino (1942-viv.) ha scritto: «ricchezza e povertà sono “malattie contagiose”, che tendono cioè a diffondersi: abbiamo interesse ad avere vicini ricchi, che producano beni meritevoli di essere acquistati e che siano in grado di acquistare i nostri prodotti, con vantaggio reciproco; non conviene, invece, avere vicini poveri, perché non sono in grado di acquistare i nostri prodotti e non producono nulla che meriti di essere acquistato. La politica *beggar-thy-neighbour*, volta cioè ad impoverire i paesi vicini, è non soltanto iniqua, ma anche e soprattutto controproducente per il paese che la pratica. Quanto vale nei rapporti fra paesi vale anche, e forse a maggior ragione, nei rapporti fra individui»⁷⁷.

Se fosse vero che i poveri sono tali a causa dei ricchi, allora sarebbe giustificata la lotta contro i possidenti affinché questi restituiscano ciò che avrebbero tolto ai primi. Ovviamente bisognerebbe mettere in conto che questo “processo di restituzione” non abbia mai fine perché – come è avvenuto in Unione Sovietica – i ricchi di ieri divenuti poveri dovrebbero rivendicare le loro richieste contro i poveri di ieri divenuti ricchi grazie agli espropri. Questo processo rischierebbe di essere infinito e avrebbe l'unico effetto di legittimare il violento e continuo trasferimento dei beni da una classe ad un'altra⁷⁸. Un circolo vizioso in cui chi è dotato di maggiore potere espropria gli altri. È ciò che, in chiave politica, si chiama “rivoluzione”. Non si nega che questo trasferimento violento sia avvenuto molte volte nella storia. Si rifiuta, però, l'idea secondo cui questa formula possa avere giustificazioni morali e basi scientifiche.

⁷⁵ Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015, p. 895.

⁷⁶ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor* (1971), in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 247-303.

⁷⁷ Antonio MARTINO, *Semplicemente liberale*, Liberilibri, Macerata 2004, p. 50.

⁷⁸ Ovviamente più che trasferimento si tratterebbe di dilapidazione e di distruzione perché la ricchezza non è un'entità statica. Così, ad esempio, per gli espropri.

Quanto non sia corretto ritenere che la disuguaglianza coincida con l'ingiustizia è dimostrato anche da un'altra evidenza che si rivelerebbe incongrua se le disparità venissero considerate ingiustificabili. Assodato che l'uguaglianza nella ricchezza è impossibile e confermato che la ricchezza esistente è volano per l'allargamento della prosperità, si deve ribadire che la ricchezza di alcuni torna a beneficio di tanti altri. Ciò significa che è preferibile vivere in una società ricca e prospera anche se si è poveri, piuttosto che essere ricchi e trovarsi in un contesto sociale in cui regna la miseria e l'arretratezza.

Questa affermazione vale per più motivi, sia in positivo sia in negativo. Innanzitutto perché, come appare ovvio, in un contesto economicamente rigoglioso il povero ha le migliori condizioni per poter uscire dal suo stato. Poi perché chiunque, anche povero, anche senza avvedutezza, si avvantaggia del livello di benessere che gli è intorno anche se questo non gli appartiene direttamente⁷⁹. Ma la constatazione vale anche al contrario: un benestante non può godere della propria ricchezza ove fosse circondato dal sottosviluppo. Lo Stato può stampare cartamoneta in quantità, ma in assenza di produzione di beni utili, questo denaro vale poco o nulla. Così avveniva in Unione Sovietica o nei paesi collettivisti: la penuria di beni rendeva addirittura inutile il possesso di moneta⁸⁰.

I moralisti, nelle loro invettive, si spendono spesso nel deplorare l'esistenza di sacche di ricchezza in nazioni povere e la presenza di aree depresse in paesi avanzati. Si condanna l'esistenza di zone povere e le si considera inaccettabili quando queste sono circondate da zone prospere. Ma, anche in questo caso, occorre domandarsi quali siano le cause dell'arricchimento non quelle della povertà. Infatti, come già dicevamo, essendo naturale per l'uomo la situazione di povertà, ad avere delle cause è l'emancipazione dalla povertà, non la naturale miseria⁸¹. Occorre, quindi, domandarsi cosa abbia permesso di circoscrivere la povertà "solo" ad alcune sacche mentre, ordinariamente, è la ricchezza a costituire l'eccezione. Dire che è di gran lunga preferibile che le sacche siano di povertà e non di ricchezza rasenta l'ovvio, ma può anche apparire cinico. In realtà, ribadire ciò significa affermare la condizione culturale grazie alla quale le zone povere possano essere sempre più ristrette mediante l'allargamento delle aree di prosperità. E, ad ogni modo, l'esistenza di zone di differente condizione ci riporta alla questione delle presunte ingiustizie. Se le aree povere fossero generate da quelle ricche, allora giustizia imporrebbe di combattere la ricchezza degli

⁷⁹ Parimenti si può dire che nell'odierno contesto tecnologico una persona modesta gode di benefici e di comfort incomparabilmente superiori a quanto poteva godere un ricco nel passato. Inutile dire che ciò non si deve allo Stato, ma solo all'impresa privata.

⁸⁰ Cfr. il paragrafo *Ricchezza causa di povertà?*.

⁸¹ Cfr. il paragrafo *Cause della povertà?*.

oppressori e far finalmente trionfare la povertà delle vittime. Un ugualitarismo fatto di facili proclami neanche si domanderebbe se si punta ad estendere la aree povere o le aree ricche. Ed invece, come è meglio essere poveri in un paese di ricchi, parimenti, è preferibile che la povertà sia circondata dalla prosperità e non il contrario, nella speranza che la miseria possa ridursi sempre più grazie all'allargamento, anche geografico, della ricchezza. L'esistenza di aree povere, quindi, non giustifica alcuna condanna morale per le aree prospere.

Ancora un'ultima considerazione in ordine al rapporto tra diseguaglianze economiche e moralità. Nella varietà tipica delle situazioni umane rientrano anche le condizioni da cui le persone partono. Esse non riguardano solo le doti naturali, ma anche ciò che riceviamo o ciò di cui manchiamo. Dalla famiglia si può, ad esempio, ricevere un patrimonio di cultura, di reputazione, di integrità o di beni oppure, al contrario, deficit di ogni genere. Tutto ciò costituirà un formidabile carico di disparità (positivo o negativo) senza, comunque, poter attribuire a nessuno alcun tipo d'ingiustizia. Anzi, l'unica ingiustizia che potrà essere denunciata è ritenere "ingiusta" la diversità delle posizioni. Esse non sono né giuste né ingiuste, al pari delle qualità fisiche (bellezza o altezza) o intellettive. Un'autentica ingiustizia sarebbe, invece, pretendere e imporre un'uguaglianza delle posizioni di partenza.

Se ciò riguarda il singolo individuo, non di meno si può riflettere sui contesti generali o nazionali. È comune incolpare il mondo ricco per la condizione dei popoli poveri. Indubbiamente i primi godono di un bagaglio (assimilabile alla posizione di partenza) che li favorisce. Eppure ciò non solo non può essere considerato ingiusto, ma dev'essere addirittura riconosciuto quale conseguenza di un complessivo orientamento morale. A partire da Smith, gli studiosi che si sono interrogati sulla ricchezza delle nazioni hanno capito che questa prosperità non si è sviluppata innanzitutto grazie alle risorse che la terra era in grado di offrire quanto per l'inventiva e l'ingegno di produttori e commercianti. Ovviamente ciò ha delle cause culturali (il cristianesimo che valorizza la ragione, esorta al lavoro e stimola l'intraprendenza umana), sociali (il rispetto della proprietà privata) e politiche (l'assenza di Stato, cioè di un potere oppressivo e centralistico che impedisce la libera iniziativa), tutte cause che incentivano o rendono possibile l'attività della mente umana, vero motore per la produzione della ricchezza. Le capacità della mente richiamano la somiglianza dell'uomo con Dio⁸² e il dovere di usare le abilità della mente richiama il compito affidato da Dio all'uomo; ma la mente dell'uomo è anche all'origine del termine "capitalismo" che proviene da "*caput*" perché il capitalismo è quel sistema che si fonda innanzitutto sull'ingegno e sulla creatività dell'essere umano.

⁸² Nella Bibbia viene, infatti, affermato che l'uomo venne creato «a immagine di Dio» (*Genesi*, 1,27).

Quando si accusano alcuni popoli di essersi arricchiti in modo ingiusto non si tiene neanche in conto che questi non godevano di risorse naturali e che hanno creato la propria prosperità unicamente con l'abilità del lavoro e dello scambio. Come si può parlare di ingiustizia quando quasi tutti i popoli prosperi erano carenti di risorse (pensiamo a Venezia, all'Inghilterra, alle colonie americane, alla Svizzera, ecc.)? Oltretutto molti dei popoli ancor oggi sottosviluppati godono di abbondanti risorse naturali (come non pensare all'Africa con le sue enormi potenzialità minerarie o al Venezuela con i suoi giacimenti petroliferi o ai tanti altri casi analoghi?), ma senza abilità "capitalistiche" queste potenzialità sono destinate a rimanere inutilizzate. L'esempio storico più evidente è nel differente sviluppo che hanno avuto le colonie anglofone rispetto a quelle ispaniche. Le colonie del New England (poi USA) non godevano dell'abbondanza dell'oro presente in America Latina, ma se il cattivo uso di questo determinò il regresso anche della Spagna, la sola libertà economica goduta dagli statunitensi ha consentito uno sviluppo formidabile e, al momento, ancora ineguagliato.

Se la mente umana è la vera causa del miglioramento dell'individuo (e, attraverso questo, della ricchezza delle nazioni) ancor meno la disegualianza economica può essere attribuita ad una qualche forma di ingiustizia. La disegualianza è congenita e naturale e prenderne atto non solo impedisce di scagliare colpe che fungono come deresponsabilizzanti alibi, ma soprattutto consente di non ingannarsi circa l'unica strada concessa all'uomo per migliorare la propria condizione. La povertà si riduce non con la redistribuzione e con ciò che si toglie agli altri, ma con il lavoro e con la possibilità di scambiare il prodotto del proprio lavoro; non con lotte o con complicate riforme egualitarie, ma semplicemente consentendo a tutti un facile accesso al mercato. Giustizia impone di rimuovere pregiudizi culturali e ostacoli politici al libero esercizio della libertà. L'unica condizione per cui lottare, quindi, è quella in cui non vi siano poteri politici e pregiudizi culturali che impediscano il lavoro e la libertà economica affinché lo scambio possa avvenire spontaneamente e nella piena libertà.

Sintetizzando queste riflessioni, occorre, allora, rifiutare l'idea che l'uguaglianza (specie quella economica) sia conseguenza della giustizia. Piuttosto è l'egualitarismo a risultare immorale perché – in tutte le sue forme – comporta sempre un'imposizione ed una confisca, una violenza e una privazione di libertà. Ogni politica egualitarista e redistributiva non può, pertanto, che essere considerata immorale.

Il rifiuto dell'eguaglianza economica non è una trincea per coloro che nella società sono particolarmente favoriti dalle circostanze. Pensare in questo modo significa contribuire a creare delle caste immodificabili. Il rifiuto

dell'uguaglianza, invece, dev'essere avvertito come un'esigenza di tutti⁸³, ma specialmente di coloro a cui non deve essere sottratta la speranza di poter elevarsi economicamente e socialmente.

4. Conclusione

Questa lunga digressione sui dati più elementari dell'economia può apparire eccessiva. Riteniamo, invece, che per impostare in modo corretto e non ideologico la questione della povertà si debba avere conoscenza di come si crea la ricchezza. Senza conoscenza dei più elementari dinamismi economici non può dirsi onesto l'approccio alla questione perché essa va affrontata senza quell'ideologia che sgorga dalle opinioni che si contrappongono alla realtà naturale. Di questa realtà, l'economia è parte assai importante perché le sue leggi sono iscritte nella stessa natura dell'uomo e rivelano ben più che elementi freddi e impersonali. Tutt'altro che selva di formule accessibili solo ad alcuni esperti, l'economia riguarda tutti ed è essenziale per la civiltà umana. Riconoscere il carattere eminentemente morale dei suoi dinamismi è un fondamentale contributo al cammino dell'uomo.

Il primo grande motivo per cui vi è diffidenza nei confronti della ricchezza e dei benestanti è, quindi, ascrivibile alla cattiva conoscenza dei più elementari processi economici. Il socialismo ha avuto grande parte in questo intorpidimento della scienza economica, ma la spiritualità religiosa gli aveva, in qualche modo, spianato la strada.

Vi è, però, almeno un altro motivo di fondo di questa radicata avversione verso la ricchezza e questo è di ordine propriamente antropologico (o psicologico). Si tratta di un'inclinazione radicata nell'animo umano con cui non possiamo non fare i conti: l'invidia. Sebbene questo richiamo possa sembrare banalizzare le considerazioni, tuttavia non tener in debito conto una tendenza così istintiva comporterebbe una notevole cecità proprio su quella natura umana che è l'oggetto e il soggetto di ogni analisi economica. D'altra parte se i più ritengono che la ricchezza è causa quasi automatica di pervertimento, come si potrebbe negare che la ricchezza altrui non generi, in modo istintivo, rancore ed invidia? Da questa inclinazione neanche i cristiani sono immuni; solo che – più degli altri uomini – i cristiani sono portati a coprire queste tendenze viziose con motivazioni di ordine ideale⁸⁴.

⁸³ Cfr. Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 549.

⁸⁴ L'economista americano Thomas Sowell (1930-viv.), noto per le sue acute osservazioni, ha scritto: «l'invidia era considerata uno dei sette vizi capitali prima di divenire una apprezzata virtù sotto il nuovo nome di "giustizia sociale"» (Thomas SOWELL, *The Quest for Cosmic Justice*, The Free Press, New York (N. Y.) 1999, p. 77).

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

LEONARDO FACCO, *Il Muro di Berlino e i suoi calcinacci. Cosa c'è da festeggiare?*, Tramedoro, Bologna 2019, p. 164, € 13

Ho recentemente letto il libro di Leonardo Facco, uscito a novembre del 2019. Personalmente l'ho trovato molto valido ed interessante e consiglio la lettura a chiunque voglia approfondire la critica a 360 gradi al marxismo/comunismo. In questo libro vi è infatti un attacco strutturato, sistematico e ben argomentato a questa aberrante ideologia che ha fatto e continua a fare danni ovunque metta radici.

La sconfitta del comunismo in URSS ed il precedente crollo del muro di Berlino hanno, paradossalmente, fatto sì che questa ideologia aberrante penetrasse nel mondo Occidentale sotto altre forme più subdole, come quella del cosiddetto "marxismo culturale" o del "socialismo democratico".

Nel capitolo *Dal Muro al Forum* viene sottolineata l'importanza di alcuni leader e paesi del Sudamerica, come Fidel Castro, Lula e Chavez, per la fondazione e diffusione del cosiddetto "socialismo del XXI secolo".

Il capitolo *Neoliberismo, populismo ed egemonia culturale* nel quale si spiega il percorso che ha portato il marxismo culturale a diventare praticamente l'ideologia dominante del cosiddetto "occidente democratico", grazie all'opera degli esponenti della Scuola di Francoforte.

Nel capitolo *Lo stato dell'arte*, collegandosi al discorso dell'egemonia culturale, si parla delle tendenze filo-marxiste di innumerevoli vip dello spettacolo, un circolo vizioso che diventa vero e proprio lobbysmo, stile "e se vuoi un posto in vista devi esser comunista".

Nel capitolo *Prediche utili* si parla della penetrazione di idee marxiste all'interno della Chiesa Cattolica, specie dopo il Concilio Vaticano II, soffermandosi sulla cosiddetta "teologia della liberazione", alla base del cosiddetto "cattocomunista", nata e sviluppatasi in contesti sudamericani, prima osteggiata ed ora appoggiata dalle massime autorità ecclesiastiche.

Nel capitolo *Omertà di Parola* si torna sul discorso dell'egemonia culturale, affrontato però dal punto di vista della censura e della stigmatizzazione, esplicita o implicita, di chiunque osi mettere in discussione i dogmi marxisti dominanti.

Nel capitolo *Macerie verdi, morte nera, i termosocialisti* si affronta il discorso del revival ecologista, che secondo l'autore non è altro che il cavallo di troia dei neomarxisti per giustificare sempre maggiori restrizioni alla libertà di impresa, di ricerca e sempre maggiore interventismo dello stato. L'autore fa notare, inoltre, che storicamente i regimi comunisti più o meno espliciti, con la loro malagestione, hanno nei fatti causato degrado ambientale molto più di altri.

Dopo un breve capitolo, il muro e i suoi calcinacci, con l'elenco dei partiti comunisti o post-comunisti al governo o in coalizione in tutto il mondo, vi è un capitolo abbastanza lungo intitolato *Il comunismo del XXI secolo, W Chavez!*, in cui l'autore (che avendo vissuto buona parte della sua gioventù in Venezuela è particolarmente legato a quel paese) descrive nel dettaglio come Chavez prima e Maduro poi siano riusciti a prendere e mantenere il potere ed abbiano portato gradualmente allo sfascio un paese che per gli standard sudamericani non era male con le loro scellerate politiche inefficienti e parassitarie, riducendo in miseria la stragrande maggioranza del loro stesso popolo.

Interessante anche il capitolo *Stati socialisti d'America* in cui parla delle tendenze filo-comuniste nel paese considerato "anticomunista per eccellenza" ma che, in realtà, già dalla nascita dell'URSS, si è aperto a queste nefaste influenze, fino ad arrivare allo status quo, con l'egemonia culturale e dell'informazione in mano ad esponenti che si identificano nell'ala "liberal" (ovvero socialista democratica) del partito democratico.

Nel capitolo *Neoliberalismo, chi l'ha visto?* si riprende un discorso accennato in uno dei primi capitoli: questa chimera chiamata "neoliberalismo" a causa della quale esistono tutti i mali del mondo ma che, di fatto, in realtà, non esiste, in quanto quasi tutte le calamità economico politiche sono, viceversa, causate dall'eccesso di interventismo statale. Viene fatto, fra gli altri, l'esempio della recente crisi dovuta alla bolla immobiliare.

Nel capitolo *Quel manifesto appeso al muro* vi è un inquietante parallelismo fra

buona parte dei punti del manifesto del partito comunista di Marx ed Engels e l'agenda politica che sta seguendo parte delle forze di governo democraticamente eletto in tutto il mondo: la democrazia si rivela non l'antidoto al comunismo, bensì lo strumento ideale della classe dirigente marxista per portare avanti le proprie istanze aberranti. Il capitolo *Vi prego, convincetemi, che c'è qualcosa da festeggiare*, si commenta da solo. Alla fine di ogni capitolo c'è la frase "cosa c'è da festeggiare?" (dalla caduta del muro). La risposta implicita è che non c'è proprio nulla da festeggiare. Viene enfatizzato questo discorso, definita la democrazia come "leggera variante del comunismo che non ha niente a che fare con la libertà" e, fra le altre cose, viene fatto un paragone iperbolico ed inquietante ma non per questo errato fra il caso dei Khmer Rossi della Cambogia (all'epoca appoggiato dal PCI, buona parte del quale oggi è PD) e l'aberrante caso di Bibbiano. In entrambi i casi si tratta, fa notare l'autore, dello Stato che toglie a forza i bambini alle famiglie (privati) per darli a soggetti con la stessa ideologia dello Stato. In Cambogia lo Stato agiva con la violenza, a Bibbiano con la "forza della democrazia" sotto forma di legge. Inquietante davvero. Vi è anche una forte critica alla recente proposta di legge, in stato avanzato, di inserire l'educazione civica nelle scuole, in quanto si tratta di mero indottrinamento statolatratico pro-sacralità delle istituzioni in stile Corea del Nord.

Chiude, in appendice, *La strepitosa superiorità del capitalismo* di Javier Gerardo Milei, esponente libertario argentino molto seguito nel suo stato d'origine, che argomenta la sua tesi in modo tec-

nico ma comprensibile anche ai non addetti ai lavori che abbiano voglia di usare un minimo di logica.

Dani Alroghi

PAOLO MARTINUCCI, *Per Dio e per la patria. Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento*, D'Ettoris, Crotona 2018, p. 352, €23,90

Tutti conoscono – almeno di nome – Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa e il Conte Monaldo Leopardi. Ma quanti saprebbero citare un'opera di Giuseppe Baraldi, situare cronologicamente e geograficamente Giacomo Mellerio oppure individuare il filone dottrinario di Giovanni Marchetti?

Il pensiero contro-rivoluzionario che si è sviluppato nella penisola italiana ha avuto altri autori oltre al celebre duo Canosa-Leopardi e agli scrittori della «Civiltà cattolica», ma spesso essi sono poco noti (se non del tutto ignoti) agli stessi studiosi dell'argomento. Di grande interesse è dunque questo lavoro di Paolo Martinucci, che offre al lettore dieci biografie di contro-rivoluzionari italiani vissuti tra la seconda metà del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento e protagonisti della vita politica degli Stati preunitari. Se le principali opere e le vicissitudini politiche del Principe di Canosa – come i celeberrimi *Dialoghetti* e le disavventure familiari di Monaldo o la grandiosa epopea religiosa e militare del Cardinal Ruffo – sono abbastanza conosciute (ma una sintesi per il grande pubblico e un ripasso per gli studiosi sono sempre benvenuti), di grande interesse sono i “medaglioni” dedicati ad altre figure, usualmente pressoché

ignote. Apre la schiera (i personaggi sono affrontati in ordine cronologico) il cappuccino parmense Adeodato Turchi (1724-1803), divenuto vescovo della sua città dal 1788 alla morte, pronto ad opporsi alle vessazioni napoleoniche quanto prima era stato forse eccessivamente indulgente con le idee d'oltralpe che dal 1759 avevano invaso Parma e la sua corte con la nomina di Léon Guillaume Du Tillot (1711-1774) a Segretario di Stato e il conseguente arrivo di molti enciclopedisti francesi quali educatori dell'erede al trono, Ludovico (che sarebbe divenuto Re d'Etruria durante il periodo napoleonico). Nel 1768 padre Turchi fu eletto ministro provinciale dell'Ordine e quindi chiamato quale predicatore ordinario alla corte del Ducato di Parma; dieci anni dopo il duca Ferdinando I lo nominò predicatore perpetuo di corte e precettore del Principe ereditario Ludovico. Su di lui aleggiano sospetti di giansenismo: in effetti conosceva (e li citava nei propri scritti) molti autori giansenisti e frequentò alcuni sacerdoti italiani vicini a quel movimento ereticale; fu senza dubbio un rigorista, ma non aderì mai alle tesi di Port Royal e, una volta divenuto vescovo, fuggì ogni dubbio fulminando direttamente dal pulpito la setta francese.

Dopo aver parlato del cardinal Ruffo (1744-1827), l'autore affronta lo storico piemontese Gian Francesco Galeani Napione, conte di Cocconato (1748-1830), che nel 1780 pubblicò le *Osservazioni intorno al progetto di pace tra Sua Maestà e le potenze barbaresche*, dove si proponeva la formazione di una confederazione tra gli Stati marittimi italiani sotto la guida del Papato per di-

fendere il loro commercio marittimo dall'attività dei pirati barbareschi; nel periodo dell'invasione francese egli abbandonò polemicamente il posto di generale delle finanze (avrebbe poi accettato di divenire Prefetto di Vercelli con Napoleone).

Figura di ben maggior rilievo è quella dell'empolese Giovanni Marchetti (1753-1829), Arcivescovo titolare di Ancira (Ankara) e Segretario della Congregazione dei vescovi e regolari, detto "martello dei giansenisti" e fustigatore dell'eretico vescovo di Pistoia, Scipione de' Ricci. Appoggiò i "Viva Maria!" aretini, tradusse per primo le *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia* di Edmund Burke, fece conoscere in italiano De Maistre e fu autore di numerosi scritti anti-rivoluzionari, tanto da essere imprigionato e deportato all'Elba nel 1808. Durante la cosiddetta "Restaurazione", fu polemico verso la politica conciliante (quella che il Principe di Canosa definiva *politica dell'amalgama*), dimostrandosi tanto poco diplomatico da rinunciare fieramente alla proposta della berretta cardinalizia, fattagli nel tentativo di "moderarlo".

Figura più nota (e più calma) è quella del venerabile Pio Bruno (o Brunone) Lanteri (1759-1830), fondatore degli Oblati di Maria Vergine e animatore dell'associazione segreta "Amicizia Cristiana" (rivolta principalmente all'apostolato a mezzo della "buona stampa"), legato alla spiritualità di Sant'Alfonso Maria de' Liguori e di Sant'Ignazio di Loyola (destinò particolare attenzione alla diffusione degli esercizi spirituali ignaziani). La segretezza dell'associazione permise a Pio VII, nel periodo di prigionia a Savona (1809-1812) di riuscire a mantenere i

contatti che gli consentirono di proseguire la sua attività di Pastore. L'associazione venne però scoperta e don Lanteri fu relegato nella sua casa di campagna. Dopo la caduta di Napoleone, don Lanteri ricostituì la "Amicizia Cristiana", che perse il suo carattere di segretezza e diventò nel 1817 "Amicizia Cattolica", assumendo nello stesso tempo una fisionomia laicale.

Proprio da questa associazione proveniva il Marchese Cesare Taparelli d'Azeglio (1763-1830) – padre di Massimo e soprattutto di Luigi (1793-1862), filosofo gesuita e scrittore della «Civiltà cattolica» – la cui attività apologetica culminò nel 1822 con la fondazione del periodico *L'Amico d'Italia. Giornale morale di lettere, scienze ed arti*, che si avvale di prestigiose collaborazioni, tra cui quella di Lamennais, che fu poi duramente attaccato quando cadde nel liberalismo.

Tra i collaboratori del giornale ci fu anche il Principe di Canosa, Antonio Capece Minutolo (1768-1838), sulle cui vicende biografiche Martinucci si sofferma privilegiandole rispetto all'analisi delle opere scritte – e lo stesso fa con Monaldo Leopardi (1776-1847) – dandole per note (o per troppo complesse e quindi inadatte a un "medaglione" come quello che l'autore ha approntato). Gli ultimi due personaggi studiati sono il nobile piemontese Giacomo Mellerio (1777-1847) e il sacerdote modenese Giuseppe Baraldi (1778-1832), collaboratore dell'Amicizia Cattolica il primo, fondatore delle *Memorie di Religione, di Morale e di letteratura* il secondo, furono entrambi attivi divulgatori del pensiero contro-rivoluzionario e si opposero alla moda liberaleggiante importata da Lamennais.

Il saggio di Martinucci – che ha in preparazione un secondo volume con altri dieci profili – delinea le figure di questi personaggi, seguendo l'ordine cronologico della loro esistenza, passo per passo, evidenziandone l'educazione e la formazione ricevute, le iniziative assunte in prima persona o promosse da altri e condivise, le polemiche e i dissidi generati, i contrasti con le autorità ecclesiastiche e politiche dei governi della “Restaurazione” che spesso furono talmente miopi da sfavorire i più fervidi sostenitori del trono e dell'Altare (è il caso di Canosa, costretto all'esilio per accontentare il ministro liberale De Medici o di Monaldo, obbligato a chiudere la rivista «La voce della Ragione»). Ottimo punto di partenza per approfondire una cultura volutamente cancellata dalla storiografia attualmente imperante, il saggio fa notare come il pensiero controrivoluzionario non fosse patrimonio di singoli eccentrici isolati, bensì venisse condiviso da una rete di pensatori di diverso calibro, spesso in stretto rapporto di collaborazione tra loro. Da questo punto di vista (non per la qualità dell'opera dottrinarica – palma che spetta a Canosa e Monaldo – bensì per il lavoro politico svolto) spicca senz'altro Pio Bruno Lanteri, che con le riunioni delle sue “Amicizie” seppe tessere abilmente tale rete di contatti, individuando nella propaganda degli “buona stampa” lo strumento principale per la lotta controrivoluzionaria, la cui vicenda storica è ripercorsa nel lungo saggio introduttivo di Marco Invernizzi (p. 9-96).

Gianandrea de Antonellis

GIOVANNI TURCO, *Il problema politico dei cattolici tra Italia e Germania. Un profilo essenziale*, Solfanelli, Chieti 2020, p. 160, € 13

Italia e Germania, secondo la nota frase di Metternich (nella penisola italiana conosciuta soltanto nella prima parte) sono soltanto *espressioni geografiche*. In effetti bisognerebbe parlare di Italie e di Germanie (e non solo con riferimento all'Ottocento) per la diversità di culture che sono rimaste differenti anche dopo la forzata unità statale delle due regioni. Esistono – similmente alla Francia, come ha evidenziato Jean de Viguierie nel suo imprescindibile saggio *Les deux patries. Essai historique sur l'idée de patrie en France* (1998) – due Italie: quella tradizionale, permeata di cattolicesimo, e la “nuova Italia” (secondo la felice espressione crociana), nata artificialmente durante il Risorgimento, di matrice rivoluzionaria e, quindi, anticattolica. Il problema della frattura tra una Italia reale, popolare e religiosa, e una Italia astratta, elitaria e miscredente, era già sorto nel Settecento con il giurisdizionalismo ed il regalismo. Di fronte alla rivoluzione e in seguito alla “Restaurazione” (che restaura ben poco), i cattolici si dividono in tre filoni: i critici (come i padri della *Civiltà cattolica*, che respingono in blocco i principi basati sul trilemma «libertà-fraternità-uguaglianza»; i “moderati” (come Manzoni) che cercano di interpretarli alla luce delle massime evangeliche e i “progressisti” che li accettano per il loro valore intrinseco. Non è un caso che fra questi ultimi figurano i maggiori nomi dei modernisti, da Murri a Buonaiuti, per giungere a Don Sturzo. La prevalenza dei “moderati” portò la

stessa gerarchia cattolica dall'intransigentismo del *non expedit* al collaborazionismo della Opera dei Congressi, fino all'alleanza del Concordato che nel 1929 sancì il definitivo riconoscimento dello Stato liberale, che per il fatto di indicare la religione cattolica come quella dello Stato (Art. 1 dello *Statuto Albertino*) non diventava necessariamente una *res publica christiana*, poiché la dichiarazione statutaria era puramente formale ed ampiamente smentita dalla prassi giuridica.

Il Concordato si trasformò quindi in uno strumento al servizio della rivoluzione, perché giustificò la politica sabauda degli ultimi otto decenni, legittimando implicitamente gli effetti della spoliazione dei beni ecclesiastici, nonché – attraverso l'istituzione della *congrua*, l'indennità versata dallo Stato ai sacerdoti – facendo dipendere, almeno economicamente, i religiosi dal potere statale.

La situazione religiosa in Germania era molto frastagliata a causa del trattato di Augusta, sintetizzato nella formula *cuius regio, eius religio*, che imponeva il cambio di religione ai sudditi dei Principi apostati, con l'appoggio della Francia in funzione antimperiale. Sempre la Francia impose, con la rivoluzione e soprattutto con l'occupazione napoleonica, una forzata modernizzazione (in senso assiologico e non cronologico), che venne mantenuta (come nei Regni della penisola italiana) anche nel periodo della cosiddetta Restaurazione. La fine del Sacro Romano Impero (1806) e la crescente egemonia della Prussia protestante peggiora la situazione dei cattolici. Gli Stati che avevano subito l'influenza francese (Baviera, Baden, Württemberg, Assia-Darm-

stadt) divennero i «bastioni del liberalismo» (p. 77).

Nella seconda metà del XIX secolo la Germania vide anche la presenza di una corrente "ultramontanista" caratterizzata da un pensiero antirivoluzionario e antiliberalista: si distinsero i Circoli di Münster (animato dal Barone von Füssenberg e dalla Principessa von Löwenstein), di Francoforte (coordinato dal Principe von Löwenstein) e di Friburgo (diretto dal Vescovo Mermilod), centri di studio incentrati sull'etica sociale cattolica che offrirono elementi ispiratori alla redazione della *Rerum novarum* (1891). Notevole l'arresto del Vescovo di Colonia, Clemens August von Droste-Vischering, incarcerato dal 1837 al 1839 perché, prescindendo dal regio *exequatur*, aveva rimesso in vigore la legislazione canonica sul matrimonio e condannato le tesi eretiche di Georges Hermes: «la Restaurazione mostra così il suo carattere di cristallizzazione degli assetti dell'assolutismo settecentesco piuttosto che di ritorno agli ordinamenti della *Christianitas*» (p. 81).

Nel 1871 venne scatenata la *Kulturkampf*, presentata come una "guerra di civiltà" finalizzata a subordinare la Chiesa allo Stato: parte della lotta del liberalismo contro la vita religiosa, in Germania ebbe aspetti particolarmente virulenti, che portarono alla chiusura della maggior parte dei seminari e al controllo dell'insegnamento religioso da parte dello Stato in quelli che rimasero attivi; alla espulsione dei Gesuiti e alla chiusura degli ordini religiosi (eccetto quelli ospedalieri); alla "legge sul pulpito" che prevedeva l'arresto per chi osasse, nel corso delle omelie, criticare le leggi statali.

Un anno prima, nel 1870, in Westfalia era nato il *Zentrum*, partito politico di ispirazione cattolica che si sarebbe presto esteso a tutta la Germania e che avrebbe difeso la libertà della Chiesa però non basandosi su argomentazioni sostanziali, bensì solo sul rispetto della costituzione.

Il *Zentrum* «più che una vera e propria “democrazia cristiana”, fu un partito (sostanzialmente) cattolico-liberale» (p. 96); con le sue correnti e le sue scissioni, con la sua politica filo-statale e nazionalista, prona prima al Secondo e poi al Terzo Impero, sarebbe sfociato nell'attuale CDU.

Non sono mancate nella storia tedesca del XX secolo figure di rilievo vicine al pensiero tradizionale, dal Cardinale Clemens August von Galen (1878-1946) al filosofo Dietrich von Hildebrandt (1889-1977), ma il seguito che hanno avuto è risultato minoritario.

Attento non soltanto agli eventi tedeschi, ma anche a quelli svizzeri ed austriaci, dalla politica di Dollfuss alla guerra del Sonderbund (1847), il saggio di Giovanni Turco analizza la politica cattolica (o, meglio, i tentativi in politica dei cattolici) nei territori tedeschi e italiani, facendone emergere le caratteristiche ed evidenziandone le comuni debolezze, dovute, per la maggior parte dei loro esponenti, al fatto di fondare il proprio punto di partenza dottrinale sulle moderne basi costituzionali anziché sugli eterni principi della politica cattolica classica.

Gianandrea de Antonellis

ANGELA PELLICCIARI, *Una storia unica. Da Saragozza a Guadalupe*, Cantagalli, Siena 2019, p. 148, €17

Cosa è la *Hispanidad*, l'Ispanità? È ben più di un sentimento nazionalistico e infatti non riguarda solo gli Spagnoli, ma tutti i popoli che sono venuti a contatto con essi e che hanno, per un periodo storico più o meno lungo, condiviso i loro ideali, tanto che si parla più correttamente di *Spagne*, al plurale. La Spagna, intesa come Penisola iberica, è riuscita a difendere con eroismo il patrimonio di fede, di cultura e di civiltà ereditate dall'epoca romana, a liberarsi dal dominio musulmano e a creare una nazione unendo tutte le diverse – dal punto di vista politico ed etnico – componenti del suo territorio sotto l'eccezionale collante della Fede. E, dopo il 1492, una volta portata a termine la *Reconquista*, durata ben 781 anni, da un lato ha conquistato un Nuovo Mondo per la fede cattolica, dall'altro la ha difesa strenuamente in Europa contro il protestantesimo e l'islamismo che trovavano alleati (tattici, ma pur sempre alleati) nella stessa “cristianissima” Francia.

Angela Pellicciari si concentra in questo suo breve, ma intenso saggio su una eccezionale coppia di Re: Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona, che nel portare a termine la guerra contro i “mori”, trasforma la Spagna in una nazione all'avanguardia, creando scuole e università di eccellenza, formando un'amministrazione efficiente, attuando una capillare riforma della Chiesa che anticipa di mezzo secolo il concilio di Trento e che genera uno stuolo di santi. Quindi, con la scoperta dell'America, i Re Cattolici –

e gli Spagnoli tutti – proiettano nel Nuovo Mondo la fede, l'eroismo e la forza della loro tradizione. In nome della fede e della cultura, che sempre la segue, la cattolica Spagna studia e documenta tutte le lingue e le usanze delle tante popolazioni amerinde che incontra e costruisce in America una rete di università e conventi che inseriscono nell'alveo della civiltà greco-romana un intero continente.

È una impresa sovrumana, che deve molto all'intervento del cielo. E questo si compendia non solo nelle varie apparizioni di San Giacomo nelle battaglie della *Reconquista*, ma soprattutto nelle più importanti apparizioni mariane nel mondo ispanico: quella di Saragozza, quando Maria, la Virgen del Pilar, appare a Giacomo nell'anno 40, pochi anni dopo la Resurrezione, quando Maria era ancora in vita e l'apparizione avvenne in forma di bilocazione; e quella in Messico, nel 1531, quando la Vergine di Guadalupe apparve all'indio Juan Diego.

Una storia unica, la definisce l'autrice, che riporta documenti poco frequentati, i quali ci mostrano un mondo che sembra molto più lontano e molto più spiritualmente elevato di quello in cui viviamo. Pensiamo alla Bolla *Romanus Pontifex* (1454) con cui Niccolò V sprona il Re di Portogallo Alfonso V alla Crociata permettendogli di «invadere, ricercare, catturare, conquistare e soggiogare tutti i Saraceni e qualsiasi pagano e gli altri nemici di Cristo, ovunque essi vivano, insieme ai loro regni, ducati, principati, signorie, possedimenti e qualsiasi bene, mobile ed immobile, che sia di loro proprietà, e di gettarli in schiavitù perpetua e di occupare, appropriarsi e volgere ad

uso e profitto proprio e dei loro successori tali regni, ducati, contee, principati, signorie, possedimenti e beni”. Un linguaggio quasi scandaloso per il successore di Cristo. Dopo aver spronato i portoghesi a colonizzare e schiavizzare (non solo i saraceni, anche i pagani, novità assoluta nel pensiero giuridico del mondo cristiano), Niccolò V concede ai Portoghesi il patronato sui territori conquistati: fatto salvo il magistero, saranno loro ad occuparsi di tutti gli aspetti relativi alla Chiesa e all'evangelizzazione delle popolazioni via via conquistate» (p. 38).

Fondamentale è la capacità dei due “Monarchi Cattolici” di riunire le differenze etniche e politiche dei popoli iberici in un *unicum* armonico che sia capace di rispettare le singole differenze, caratteristica delle Spagne tradizionali e che verrà meno solo con lo Stato accentratore di matrice francese (assolutista prima e giacobina poi): «Il 13 dicembre 1474, a Segovia, al momento della sua proclamazione come regina di Castiglia dopo la morte del fratello Alfonso e del fratellastro Enrico IV, Isabella giura di salvaguardare i “privilegi, le libertà e le esenzioni degli *hidalgos*, delle città e dei villaggi”. Ma come garantire ai Castigliani che l'unione con Ferdinando, principe aragonese, non avrebbe comportato la perdita dell'autonomia del Regno? Come garantire che Ferdinando non avrebbe dettato legge in casa loro? E, dall'altro lato, come garantire a Ferdinando che non sarebbe stato solo un principe consorte? Ai legittimi dubbi e perplessità di Castigliani e Aragonesi provvide un Concordato molto dettagliato, siglato nel 1475, che getta le basi per la costituzione di quella che sarà la Spa-

gna. La Spagna, nazione potente e unita, che non annulla le differenze ma le rispetta, frutto dell'unione dinastica, di governo, di stima e di amore fra Isabella e Ferdinando» (p. 40).

E ciò si rende possibile, perché fin dal tempo di Covadonga, la prima battaglia della Reconquista nel 722, è la Fede cattolica con le virtù che da questa derivano, che costituisce la vera spina dorsale dei Regni spagnoli.

Purtroppo, trattandosi di un testo divulgativo, manca uno specifico apparato bibliografico, elemento però compensato dalla presenza, in appendice, del testo integrale della Bolla *Inter caetera* del 1493 (p. 109-114) con cui Alessandro VI regolò la contesa tra il Regno di Castiglia e quello del Portogallo in merito ai territori del Nuovo Mondo, imponendo di curare in primo luogo la salute delle anime degli abitanti dei territori recentemente scoperti; *Istruzione per il Governatore e gli Ufficiali sul Governo delle Indie* (p. 115-121), sottoscritto da Fernando e Isabella nel 1503, con cui si comminavano pene severe a chi avesse cercato di approfittare delle posizioni di potere nelle Indie Occidentali (e va ricordato che addirittura lo stesso Cristoforo Colombo, accusato di ciò, dovette subire la prigione); e la toccante relazione sull'apparizione della Madonna di Guadalupe, *Nican Mopohua* (p. 123-142), scritto tra il 1540 e il 1548 da Antonio Valeriano (1520-1605), nipote di Montezuma, professore di latino, governatore per 35 anni di Città del Messico e anche amico di Juan Diego, il contadino a cui la Vergine apparve. E va ricordato che il nome di Guadalupe, con cui la Madonna chiese a Juan Diego di essere onorata, non diceva

nulla agli abitanti del Nuovo Mondo, ma era legato «al Real Monastero di Nostra Signora di Guadalupe, fondato da Alfonso XI di Castiglia in ringraziamento per la vittoria ottenuta nel 1340 contro i mori» (p. 41) e a cui Isabella era fortemente legata. I maligni diranno che si trattò di una forzatura imposta dalla stessa Regina, dimenticando che, al momento dell'apparizione, Isabella era morta da 27 anni. C'è invece chi riesce a vedere, in questo come in tanti altri eventi della storia ispanica, l'intervento divino, sempre pronto a soccorrere chi sa (e vuole) invocare la protezione di Dio.

Luigi Vinciguerra

MELCHOR FERRER, *Breve storia del Carlismo*, a cura di Gianandrea de Antonellis, Solfanelli, Chieti 2020, p. 160 €14

La Collana di Studi carlisti della casa editrice Solfanelli, che ha da poco pubblicato la traduzione di *¿Qué es el Carlismo?* ed ha riproposto gli articoli dedicati alla Terza guerra carlista (1872-1876) dalla rivista «Civiltà cattolica» ha voluto presentare un testo che ripercorresse non solo i principi dottrinari, ma anche la storia del movimento – nato in Spagna ma non esclusivamente spagnolo – che incarna i fondamenti della più pura politica tradizionale: monarchica e cristiana.

La scelta non poteva che cadere sulla *Breve storia del tradizionalismo spagnolo*, pubblicata da Melchor Ferrer nel 1958, eccezionale sintesi di un monumentale lavoro in trenta volumi, pubblicati dal 1941 al 1979, di cui lo stesso Ferrer, allora Segretario Particolare di Giacomo III, era stato incaricato da Manuel

Fal Conde, Segretario Politico dello stesso Monarca e successivamente Capo Delegato della Comunione Tradizionalista con Don Alfonso Carlo e Don Saverio. L'opera maggiore era stata redatta in un momento di grave difficoltà politica e di persecuzione del Carlismo da parte del governo spagnolo: nel 1937, il Decreto di Unificazione aveva cercato di porre fine all'organizzazione della Comunione Tradizionalista, integrandola nel nuovo partito unico. Per impedire tale snaturamento, la Comunione iniziò una battaglia culturale contro gli elementi estranei al pensiero tradizionale; non solo il liberalismo, il social-comunismo e la democrazia, ma anche lo stesso totalitarismo franchista-falangista, di matrice (allora) fascista e nazionalsozialista.

Melchor Ferrer morì nel 1965, dopo aver terminato il 29° volume che giunge fino all'anno 1931. L'ultimo volume fu redatto da Enrique Roldán González, che nobilmente preferì non apparire, in omaggio al maestro. A questo fondamentale lavoro di ricerca storica si affiancò quindi l'altrettanto corposa opera di Manuel de Santa Cruz (pseudonimo del recentemente scomparso Alberto Ruiz de Galarreta), *Apuntes y Documentos para la Historia del Tradicionalismo Español (1939-1966)* in 28 volumi, pubblicati tra il 1979 e il 1991.

Rafael Gamba, ricordando Ferrer, ha scritto: «La piacevolezza del linguaggio, la conoscenza personale e diretta di molti personaggi e situazioni, la profonda erudizione sul passato, da lui conosciuto – nonché amato come motivazione del proprio agire – fanno di quest'opera una lettura appassionante,

molto più chiara sull'argomento di una qualsiasi compilazione tecnica di dati» (p. 7).

Il ponderoso lavoro dei Ferrer, definito un "Erodoto carlista", è un punto di partenza indispensabile per ogni lavoro approfondito sul Carlismo. La sua opera di ricerca Ferrer (che non si limita a raccogliere documenti e dati storici, ma anche testi di diritto politico: ciò è presente soprattutto nel primo volume, dedicato al pensiero tradizionalista) è senza dubbio un lavoro di consultazione, non certo destinato alla lettura o alla divulgazione dell'ideario carlista. Ecco perché il suo autore ebbe l'intuizione di ridurre quelle migliaia di pagine a circa 150 fogli dattiloscritti – destinati inizialmente alla sola lettura di S. A. R. Don Sisto Enrico di Borbone e successivamente pubblicati da Francisco Elías de Tejada per inaugurare le edizioni Montejurra – coprendo un periodo che va dalle origini del Carlismo alla fine della *Cruzada*.

E lo fece con una mirabile capacità di sintesi, da quel giornalista di razza che era sempre stato: «giornalista per lavoro e carlista per convincimento» (*ibid.*). La Collana di Studi Carlisti ha ritenuto fondamentale non solo la traduzione, ma anche l'aggiornamento di questo saggio, e poiché il lavoro originale giunge alla fine della *Cruzada*, sono stati aggiunti due capitoli, redatti nello stile del resto del libro, per completare l'opera e giungere fino ai nostri giorni: il non facile lavoro è stato realizzato da "un Requeté" che ha saputo emulare la sintesi di Melchor Ferrer, compendiando i 28 volumi di *Apuntes y Documentos para la Historia del Tradicionalismo Español (1939-1966)* di Manuel de Santa Cruz e giungendo fino ai nostri

giorni. Inoltre, per presentare al pubblico di lingua e di cultura italica un lavoro per certi versi eccessivamente sintetico, sono state inserite varie note esplicative (l'originale non ne presentava alcuna) ed aggiunte le date di nascita e di morte di molti protagonisti della storia spagnola che sono, presumibilmente, ignoti al lettore medio.

È stato così reso disponibile al lettore di lingua italiana – che fino ad ora sull'argomento aveva a disposizione solo il saggio di Jordi Canal (*Il Carlismo. Storia di una tradizione controrivoluzionaria nella Spagna contemporanea*, Guerini, Milano 2011), incentrato soprattutto sull'aspetto militare della lotta carlista – un lavoro che permette di comprendere perfettamente il motivo della longevità del Carlismo.

Infatti, a differenza di altri movimenti tradizionalisti (come quelli della Penisola italica), ha un imprescindibile punto di riferimento nella concreta figura di un Re legittimo e ciò spiega perché esso abbia resistito a tutte le sconfitte militari.

In questa prospettiva, i capitoli di questo libro sono dedicati a ognuno degli otto Re legittimi che dal momento dell'usurpazione hanno rappresentato l'adesione ai valori irrinunciabili della Monarchia cattolica: Carlo V, Carlo VI, Giovanni III, Carlo VII, Giacomo III, Alfonso Carlo I, Saverio I, Enrico V (Don Sisto Enrico). L'attuale *Abanderado de la Tradición*, il Portastendardo della Tradizione, Don Sisto Enrico, ha ribadito i tradizionali valori carlisti, pubblicando nel 2001 un manifesto programmatico (riprodotto in questo volume) con i principi guida: ripristino della confessionalità dello Stato e difesa del cattolicesimo; ripristino degli

Ordini e dei Corpi della società tradizionale, nonché delle autonomie regionali (*fueros*) nell'ambito dell'unità della Patria; ritorno ai principi di diritto e delle leggi tradizionali e, naturalmente, alla monarchia tradizionale.

Una coerenza intransigente e una irremovibile fermezza confermate dalla decisione di Alfonso Carlo I di inserire in capo al proprio stemma il Sacro Cuore di Gesù (1932) e di Saverio I di aggiungere quello Immacolato di Maria (1942), che tutt'oggi illustrano lo scudo del legittimo Re delle Spagne e, tra gli altri titoli, del legittimo Re di Napoli.

Luigi Vinciguerra

JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *Poder, Estado y Constitución. Hacia un derecho político realista*, «Prudentia Iuris», Marcial Pons, Madrid 2019, p. 156, s.i.p.

Il filosofo del diritto José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992), ordinario di cattedra presso la Pontificia Università Cattolica di San Paolo (Brasile), è stato autore di manuali di teoria dello Stato e di diritto politico, esemplari nel loro campo; tra le sue monografie più importanti va ricordata *La rappresentanza politica* (1971, trad. it. a cura di Giovanni Turco, Esi, Napoli 2009, p. 324).

Il presente volume raccoglie sei brevi saggi imperniati sul potere, lo Stato e la Costituzione, contemplati dal punto di vista del diritto naturale classico. Si tratta di *Il pensiero politico di San Tommaso d'Aquino* (1981); *Trascendenza ed immanenza del potere* (1985); *Il cambio dello Stato* (1985); *Costituzione, società e Stato* (1989); *Organicità storica e razionalismo giuridico nel diritto politico dei popoli ispano-*

americani (1996, postumo); *La costituzione cristiana dello Stato e le costituzioni moderne* (1985). Salvo il quarto intervento, pubblicato nella rivista messicana «Vertebración», tutti gli altri testi hanno visto la luce sulla “rivista di formazione civica e di azione culturale secondo il diritto naturale e cristiano” «Verbo», fondata nel 1961 da Eugenio Vegas Latapié e Juan Vallet de Goytisoló.

Pur nati in momenti diversi, i saggi rispecchiano il coerente pensiero dell'autore e si possono leggere come i capitoli di un lavoro organico. Il filosofo brasiliano parte sottolineando la differenza tra la politica “reale” di Aristotele e di San Tommaso rispetto a quella astratta di Platone (che dipinse una città ideale avulsa dalla realtà), ma anche dalla *realpolitik* di stampo machiavellico, separata dalla morale, tipica del mondo moderno e che ha come oggetto di ricerca lo Stato, mentre Aristotele e l'Aquinate pensavano alla *polis*, alla città, essendo lontana dalla loro mentalità l'idea moderna di Stato. Un passaggio importante è quello dedicato al *bene comune*, che si deve distinguere dalla mera prosperità materiale, consistendo nel realizzare la natura umana (secondo la virtù) e, a livello collettivo, l'ordine giuridico e i servizi sussidiari della società politica (*sussidiari*: perché la società politica superiore non deve intervenire laddove una società inferiore sia sufficiente a risolvere i problemi presenti).

I pensatori moderni contribuiranno a spezzare l'armonia della visione aquinate tra unità e limitazione del potere, primato del bene comune e riconoscimento dei diritti naturali: Machiavelli, Bodin, Hobbes esalteranno il potere preparando l'assolutismo, mentre Loc-

ke, Montesquieu e Kant proporranno la divisione del potere preparando il liberalismo.

Passando a trattare della *costituzione* dello Stato moderno (ruolo che nello Stato tradizionale era assolto dalle *leggi fondamentali*, quindi nate da una lunga consuetudine e non imposte *ex novo* da una riunione di “rappresentanti” del popolo), Galvão de Sousa distingue tra costituzionalismo medioevale, basato sul diritto naturale e storico, e quello moderno, fondato sui principi rivoluzionari, di base ideologica, nato non tanto in contrapposizione all'assolutismo, quanto in virtù della nuova concezione dell'uomo di stampo illuminista. Infatti la rivoluzione non fece altro che «sostituire la tirannia di uno solo con l'oppressione di una parte della società, costituita dalla maggioranza, vedendosi in questa l'espressione della volontà del popolo» (p. 88).

La costituzione *giuridica* dovrebbe ricalcare la costituzione *sociale* già presente nei “dati di fatto” (citando Joseph de Maistre: popolazione, costumi, religione, situazione geografica, relazioni politiche, ricchezze, buone e cattive disposizioni di una certa nazione) e adattarsi ad essi, anziché imporre (con mentalità rivoluzionaria e giacobina) una mentalità avulsa da quella del popolo a cui si rivolge (o meglio si impone). In quest'ultimo caso – quello del cosiddetto “divorzio” tra il Paese reale ed il Paese legale – si può parlare di *paracostituzione* o *controcostituzione* (p. 97). La soluzione di un tale problema è dato dal ritorno al ruolo delle società intermedie attraverso una effettiva rappresentanza, problema che – come abbiamo visto – è al centro del pensiero del filosofo brasiliano.

Le ultime pagine sono dedicate alla questione della costituzione cristiana dello Stato moderno (problema sul quale bisogna segnalare il saggio di Miguel Ayuso, *La Costituzione cristiana degli Stati*, Esi, Napoli 2010, p. 120). Galvão de Sousa parte dall'enciclica *Inmortale Dei* (1885) di Leone XIII, che è divisa in due parti: «la prima si riferisce alla dottrina cattolica e la seconda al diritto moderno, nato dalla rivoluzione protestante e dal risascimento pagano, i cui principi teologici e filosofici generarono le conseguenze giuridiche e politiche che la Rivoluzione francese si incaricò di realizzare e di diffondere nel mondo» (p. 136). L'autore ribadisce l'incompatibilità della società individualista moderna rispetto alla società organica del diritto cristiano che prevede la valorizzazione dei corpi intermedi, «baluardo per la protezione delle libertà concrete degli uomini contro le interferenze abusive dello Stato» (p. 145) e ricorda che «la tradizione delle monarchie cristiane, sociali, limitate e rappresentative, si è perduto con le monarchie assolute. [In seguito,] dall'assolutismo monarchico si è passati all'assolutismo democratico» (p. 147), concludendo con l'amara constatazione che, al momento (Galvão de Sousa scriveva nel 1985, nel centenario dell'enciclica leonina), non esiste più alcuno Stato la cui costituzione possa essere considerata in pieno accordo con i principi del diritto naturale e cristiano.

Gianandrea de Antonellis

LUIGI PREVITI, *I diamanti della Principessa di Beira*, Solfanelli, Chieti 2020, p. 274, € 15

Nell'Ottocento i padri gesuiti sono stati tra i più fieri difensori del Papato, nella loro battaglia utilizzarono le armi del giornalismo e della polemica, ma non trascurarono la narrativa.

Il palermitano Luigi Previti (1821-1891) fu uno dei romanzieri gesuiti maggiormente attivi e nella sua vasta bibliografia figura anche un'avventura carlista: *I diamanti della Principessa di Beira o Il volontario di Zumalacárregui*, pubblicato per la prima volta nel 1875 e poi, nel 1886, nella raccolta *Racconti e Leggende*.

Oggi la prima edizione dell'opera, uscita in due volumi per i tipi della modenese Immacolata Concezione, è un libro di insigne rarità, che attualmente in Italia risulta conservato solo in poche biblioteche, come del resto i quattro volumi della raccolta del 1886. Nel 2020 la Collana di Studi Carlisti dell'editore Solfanelli ha compiuto un altro importante lavoro di recupero ristampando *I diamanti della Principessa di Beira* in una nuova versione revisionata e curata da Gianandrea de Antonellis. Sul frontespizio del volume figura anche il nome del Barone Albert Du Casse (1813-1893), poiché lo studioso ha scoperto che il testo italiano è praticamente una traduzione rielaborata del *feuilleton* *Le volontaire de Zumalacárregui*, un romanzo dello scrittore francese apparso a puntate su *Le Constitutionnel* nel 1867 e poi nel 1869 ne *L'Écho Saumurois*. Non è chiaro perché Previti non abbia mai notificato ai suoi lettori di aver tradotto l'opera di un autore straniero, ma considerando il clima

dell'epoca e la frequenza con cui la stampa cattolica italiana veniva perseguitata dallo stato liberale, si può ipotizzare che il Du Casse stesso abbia chiesto di nascondere il suo nome, per evitare il rischio (abbastanza concreto) di creare uno scandalo internazionale: egli era un militare e il suo appoggio al gesuiti – sinonimo di rifiuto del nuovo ordine politico sorto in Italia con il Risorgimento – avrebbe potuto anche danneggiarlo.

I diamanti della Principessa di Beira non è il primo romanzo carlista italiano, nella Penisola infatti era già circolato l'anonimo *Ernesto il disingannato* (1873-1874), stilisticamente inferiore, ma vicino al libro di Previti per la tematica trattata, quella del volontarismo e, conseguentemente, della dimensione internazionale del Carlismo. *Ernesto il disingannato* racconta la storia di un carlista napoletano, mentre nel «racconto storico» del religioso il protagonista è un soldato francese, Auguste Poriace, che, affascinato dalla figura di Don Carlos di Borbone (1788-1855), sceglie di unirsi ai legittimisti nella prima guerra carlista (1833-1840), servendo il leggendario generale Tomás de Zumalacárregui (1788-1835). L'altra vicenda attorno a cui ruota la trama è quella del forziere di gioielli che la Principessa di Beira, cognata di Carlo V, vuole donare alla causa tradizionalista.

In realtà il gesuita non si limitò a trasportare il testo francese in lingua italiana, ma lo attualizzò inserendovi commenti relativi alla terza guerra carlista (1872-1876), che allora era in corso, e delle riflessioni dottrinali. Attraverso le peripezie di Auguste si comprende come la battaglia che stava venendo combattuta nella Penisola Iberica non

riguardasse solo i popoli ispanici, bensì l'intera Cristianità, è «la guerra che si combatte tra la Croce e la Rivoluzione», tra i fautori della monarchia tradizionale e organica, accusati di “assolutismo”, e il vero assolutismo: quello dei liberali e dei settari, nemici del Cattolicesimo.

È interessante notare come il personaggio del giovane francese rappresenti idealmente la congiunzione di due carlismi: ossia il Carlismo ispanico, la lotta per i diritti di Don Carlos al trono di Spagna, ma anche il “carlismo francese”, cioè la difesa dei diritti dei discendenti di Carlo X (1757-1836), legittimo re di Francia, la cui corona fu usurpata da Luigi Filippo (1773-1850), il sovrano rivoluzionario. Non mancano nemmeno i riferimenti agli eroici combattenti vandeani che negli anni della rivoluzione insorsero sventolando il vessillo con il Sacro Cuore di Gesù.

Auguste non è un “bigotto”, ma semplicemente un onesto cristiano; non padroneggia nemmeno lo spagnolo, ma sceglie di dare un senso alla sua esistenza lottando per la Santa Tradizione. Egli capisce che è stata la Provvidenza a condurlo sui Pirenei: «Non è mai troppo il numero degli uomini di cuore quando si tratti della difesa di una buona causa» (p. 127).

Un'altra questione significativa sollevata dal Previti sono le critiche alla nuova società industriale, borghese, capitalista e atea: «La popolazione spagnola può dividersi in due categorie, l'agricola e l'industriale. Generalmente parlando, la prima ha tuttora, come parecchi secoli addietro, un'irremovibile fermezza di propositi e un coraggio indomito. La seconda è degenerata e si compone di uomini che hanno sostituito la ferocia

moresca [vale a dire paragonabile a quella delle orde islamiche che insanguinarono la Spagna, NdR] all'orgoglio e al coraggio delle antiche loro schiatte, la vanità dell'individuo al sentimento dell'onore patrio. [...] Gli uomini della classe industriale avrebbero desiderato aggiungere alle nuove acquistate ricchezze il potere che i nobili si erano fatti sfuggire dalle mani, dominando sugli agricoltori ed umiliando il clero» (p. 64). Don Carlos e i suoi discendenti, difensori della Fede, lottarono per fermare l'avvento della barbarie, ma l'Europa liberale marciò contro di loro e plausse sempre alle vittorie dell'irreligione.

Restando sul tema dell'economia, al lettore potrebbe interessare che il curatore del volume abbia scritto anche un saggio che approfondisce tale argomento: *Il progetto economico carlista. Un esempio di politica cattolica* (raccolto nella miscellanea *I beni temporali della Chiesa e altre riflessioni storico-artistiche, giuridiche ed etico-finanziarie. Aspetti del Magistero di Leone XIII*, 2019).

Nell'originale la lingua dello scrittore può apparire ostica a chi non vi è abituato, ma il contenuto non è invecchiato e gli adattamenti adottati nella nuova edizione ripropongono Previti ai posteri con maggior freschezza, senza per questo snaturare il suo lavoro.

Tutto considerato, *I diamanti della Principessa di Beira* è un testo edificante, un valido romanzo cattolico e può considerarsi un'ottima lettura, nonché un utile stimolo per comprendere il pensiero carlista.

Riccardo Pasqualin

GIOVANNI FORMICOLA, *Difeseo la fede, fermarono il comunismo. La Cristiada, Messico 1926-1929. La Cruzada, Spagna 1936-1939*, Cantagalli, Siena 2020, p. 164, € 13

La *Cristiada*, questa sconosciuta. La *Cruzada*, questa disconosciuta.

L'epopea dei cattolici che in Messico, alla fine degli anni Venti del secolo scorso, resistettero al governo ateo e massonico (prima in maniera passiva, boicottando i prodotti del monopolio statale; quindi attiva, imbracciando le armi) è pressoché sconosciuta al grande pubblico. Il quale, invece, sa bene collocare, geograficamente e cronologicamente, la guerra di Spagna del decennio successivo: ma ne ha una visione completamente distorta, dovuta alla massiccia propaganda della Sinistra che, se ha perduto la guerra, ha ampiamente vinto – almeno sul lungo periodo – il dopoguerra. La congiura del silenzio in un caso, la macchinazione della falsificazione nell'altro hanno fatto sì che il cattolico “medio” non conoscesse gli eventi messicani e fosse addirittura imbarazzato da quelli spagnoli, liquidando il regime franchista come “fascista” e dimenticando completamente i quasi settemila religiosi (13 vescovi, 4.171 sacerdoti, 2.365 frati e 283 suore) – per tacere dei numerosissimi laici – assassinati dai comunisti nel decennio “rosso” *in odium Fidei*. Eppure gli oltre duemila martiri spagnoli canonizzati o beatificati dovrebbero essere un buon promemoria! A ciò si aggiungano i costanti roghi delle chiese, i numerosissimi sacrilegi verso il Corpo di Cristo, le offensive riesumazioni dei corpi delle monache e, infine, la vergognosa “fucilazione” della statua di

Cristo al Cerro de los Ángeles (presso Madrid), segno della volontà del governo democratico di sradicare completamente la religiosità dal cuore dei fedeli.

Giovanni Formicola, che nella prefazione Eugenio Capozzi definisce «non uno storico, bensì un apologeta» interessato «alla sua battaglia ideologica, o meglio radicalmente anti-ideologica» (p. 10) non pretende di realizzare un saggio storico, bensì di dare le chiavi di interpretazione degli eventi descritti, tanto che Maurizio Brunetti, nell'*Invito alla lettura*, afferma che «al termine di ciascun capitolo il lettore percepisce un senso di completezza: è come se si fosse letto quello che di veramente importante bisogna conoscere su ciascuno dei tre argomenti per poterne carpire l'essenza» (p. 13).

E tale essenza è data dal rapporto tra cattolicesimo e politica nell'era delle ideologie e dei totalitarismi: nelle vicende connesse alla resistenza dei cattolici messicani contro il laicismo di radice massonica, e poi alla sanguinosa persecuzione dei cattolici spagnoli ad opera del fronte popolare, l'autore vede – in chiave di teologia della storia – due *exempla*, due reperti privilegiati presi dal recente passato in cui si può osservare quasi in purezza un epico confronto tra visioni del mondo, tra filosofie della storia: da un lato la tradizione politica cattolica, imperniata sulla stabilità sociale, sul principio di autorità, sullo sviluppo ordinato delle comunità. Dall'altra la destabilizzazione portata alla civiltà euro-occidentale dalle forze sovversive, che egli individua in una catena che dalla riforma protestante conduce all'illuminismo settecentesco, al socialismo e al comu-

nismo, fino al progressismo radicale sviluppatosi dal sessantotto al post-guerra fredda. Ecco perché il capitolo dedicato ai *Cristeros* (p. 37-116) e quello relativo alla *Cruzada* (p. 17-156) sono preceduti da una disanima del comunismo (p. 15-36), definita «ideologia globale della rivoluzione» (p. 15) e alla sua metamorfosi per adattarsi ai tempi attuali e far dimenticare i crimini – quantitativamente ben più gravi di quelli del nazismo – onde poter continuare a governare, direttamente o indirettamente, in quasi tutto il mondo.

In appendice ai capitoli sono pubblicati ampi estratti dai documenti del magistero di Pio XI sul «caso messicano» (le encicliche *Iniquis Afflictisque, Acerba Animi, Firmissimam Constantiam* e *Paterina Sane*) e dalla lettera collettiva dell'episcopato spagnolo dell'1 luglio 1937 in sostegno all'*Alzamiento nacional*.

Luigi Vinciguerra

GIULIO CESARE SORRENTINO, *Napoli pacificata*, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia 2020, p. 160, € 15

La casa editrice Club di Autori Indipendenti ha recentemente pubblicato il quarto volume della collana Napoli imperiale ispanica: *Partenope pacificata*. Questa serie di libri è il frutto di un'attività di ricerca che prosegue il percorso di recupero culturale inaugurato da Francisco Elías de Tejada (1917-1978) con i monumentali tomi di *Napoli Spagnola*.

Il volume del 2020 raccoglie due testi con il medesimo titolo, entrambi risalenti al 1648, che sono opera rispettivamente di Giulio Cesare Sorrentino e Alessio Pulci.

I due lavori toccano lo stesso tema: la rivoluzione di Masaniello. Tommaso Aniello (1620-1647) era un uomo di bassa condizione sociale che, nel 1647, a Napoli, capeggiò una rivolta antigovernativa, originariamente sorta come protesta per l'imposizione della gabella sulla frutta. L'insurrezione napoletana (almeno nella sua prima fase) non fu di carattere antispagnolo, la plebe infatti si rivolse al Monarca invocando giustizia con grida come: «mora il governo male [*sic*] e viva il Re» (p. 40).

Inadatto a reggere una metropoli, il capopopolo tentò di riordinare l'amministrazione cittadina, venne nominato generalissimo dal viceré, ma fu abbandonato e ucciso dai suoi stessi sostenitori il 16 luglio 1647, insospettiti dalle sue riforme.

Attorno alla sua figura è sorta una quantità tale di narrazioni – spesso contrapposte – che il suo nome si è affermato come sinonimo di *ribelle*.

Sorrentino compose un'opera per musica e, sebbene le note non siano giunte sino a noi, ci resta la musicalità dello scritto definita da rime e assonanze. Quella che viene presentata al pubblico è la prima trascrizione integrale del manoscritto originale, l'altra, utilizzata sino ad oggi, è quella parziale pubblicata nel 1846 da Francesco Palermo (1800-1874) per l'«Archivio storico italiano». La versione di Palermo, tuttavia, presenta vistose differenze che fanno supporre che egli, per i suoi estratti, si sia basato su un altro esemplare manoscritto, di cui oggi non siamo in possesso. Per tale ragione il curatore, Gianandrea de Antonellis, ha scelto di inserire in appendice il testo dell'edizione del 1846, lasciando al lettore ogni possibile conclusione.

Sorrentino testimonia che Masaniello fosse «un pesciaiuolo» e ci fornisce su di lui notizie che, come sottolineato del curatore, possono risultare utili anche per una riflessione storica sul rivoltoso e sul moto popolare di cui fu la guida: ad esempio il fatto che «Napoli (come Città e come Regno) è essenzialmente monarchica e mal può soffrire un diverso reggimento, una diversa costituzione, come ammesso anche da autori nostri contemporanei che evidenziano l'assoluta lontananza della mentalità repubblicana dalle secolari istituzioni politiche del Regno» (p. 15).

Lo scrittore seicentesco attribuisce la causa delle sommosse ai soprusi della nobiltà, ma non ripone fiducia nemmeno nella volontà popolare, sempre mutevole e mai univoca. Nel componimento sono citati i nomi di vari personaggi storici, nascosti come in una sciarada, ma evidenziati con l'uso di caratteri più grandi, tra questi figurano gli uccisori materiali di Tommaso Aniello: i fratelli Carlo e Salvatore Catania, che furono per altro ricompensati dalla Corona di Spagna. È descritta anche la follia di Masaniello e lo scempio del suo cadavere: «sfortonato [...] mezzo mpazzuto [...] Fu acciso nsanetate e lo puopolo (siente granne barbarietà) pe ogni chiazza strascinato l'ha» (p. 58).

Il testo di Pulci, invece, è un panegirico in chiave classicamente rimata ABA-BABCC, che fu stampato a Roma con una dedica al Serenissimo Principe Don Giovanni d'Austria (1629-1679) «Cattolico Genitore offeso dalla civil Discordia» (p. 120); riguardo i nomi dei personaggi, casualmente, si nota lo stesso espediente adottato da Sorrentino. Nel sonetto introduttivo *Al Sere-*

nissimo Prencipe, Don Giovanni è lodato come l'unico eroe che potrebbe avere la forza di sconfiggere i Turchi e riconquistare il Santo Sepolcro, come a Napoli egli «vinse il furor cieco» (p. 122), ponendo fine alla real repubblica (6 aprile 1648): è lui il pacificatore di Partenope.

Considerando anche l'omogeneità della visione ideologica, i due testi sembrano quasi complementari e, al di là degli aspetti filologici o dei pregi stilistici, mostrano come la letteratura possa rappresentare un valido ausilio allo studio della storia.

Riccardo Pasqualin

Antimodernidad y clasicidad, a cura di Miguel Ayuso, Itinerarios, Madrid 2019, p. 184, s.i.p.

Il volume raccoglie gli atti della LVI Riunione degli Amici della Città Cattolica, tenutasi a Madrid il 6 aprile 2019 a cura della Fondazione Speiro, con la collaborazione del Consiglio di Studi Ispanici Filippo II. Otto relazioni, di cui le prime quattro dedicate all'approccio teoretico e le altre incentrate sul panorama contemporaneo. Tutti gli scritti sono in lingua spagnola. La prima parte, quella teoretica, si apre con il saggio di DANILO CASTELLANO, *Le ragioni dell'antimodernità* (p. 11-20), in cui si critica l'uso del prefisso *anti-* per dare una definizione positiva di un pensiero: sia perché talvolta tale pensiero precede quello a cui si oppone, sia perché la cultura dell'*anti-* tende ad alimentare la cultura del "male minore" (e l'autore fa l'esempio dei movimenti antiabortisti italiani); inoltre critica le posizioni – sicuramente anti-

moderne ma erranee – di alcuni pensatori considerati tradizionalisti che però offrono soluzioni non tradizionali (il fascino orientale di Julius Evola) oppure escludono ogni possibile via d'uscita, gettando i loro lettori nello sconforto (Oswald Spengler). Castellano conclude elogiando la scuola tradizionalista spagnola contemporanea, che non si limita a contrapporsi alla modernità, ma che è erede della tradizione classica: «La classicità non è il classicismo ed ancor meno è sinonimo di antichità. La classicità è in senso proprio la civilizzazione che, sotto varie forme, riscopre e trasmette verità e valori, aiutando così l'uomo a vivere nel rispetto del suo ordine naturale ed a raggiungere il fine per il quale è stato creato» (p. 19).

Si prosegue con MIGUEL AYUSO, *Antimodernità, modernità e postmodernità: i sedicenti antimoderni di oggi* (p. 21-40), che riflette sulla categoria assiologica anziché cronologica del termine *modernità*, ripercorrendo la nascita della mentalità moderna attraverso le cinque fratture della *Christianitas* medioevale evidenziate da Francisco Elías de Tejada (religiosa con Lutero, etica con Machiavelli, politica con Bodin, giuridica con Grozio ed Hobbes, del corpo mistico cristiano con i trattati di Westfalia) e sulla scorta di Balmes sottolinea come, rispetto alla loro posizione nei confronti della rivoluzione, «conservatori e moderati siano per definizione moderni» (p. 35), poiché non avversano, ma accettano comunque alcuni presupposti rivoluzionari. Di conseguenza, furono moderni anche i movimenti totalitari (fascismo, nazismo, falangismo) o autoritari (franchismo, salazarismo) del Novecento europeo e i loro epigoni

postbellici, come il MSI italiano, qualunque tutti vengano tacciati, a torto, di essere “reazionari”.

Quindi il saggio di JOSÉ JOAQUIM JEREZ CALDERÓN, *Diverse forme di anti-modernità giuridica* (p. 41-72) parte dall'analisi critica del termine *postmodernità*, che ingloba la modernità per superarla ma non per negarla: «il suo proposito non è quello di abbattere la modernità, bensì di rafforzare le sue basi e di perpetuare la sua validità» (p. 72). Infine una riflessione particolare è dedicato al ruolo della modernità nella Chiesa nello studio di BERNARD DUMONT, *Modernità e antimodernità nella dottrina socio-politica della Chiesa* (p. 73-90).

La seconda parte, quella dedicata al panorama contemporaneo, raccoglie i contributi di JOHN RAO, *La antimodernità negli Stati Uniti: una storia di autoinganno e voci che gridano nel deserto* (p. 93-116); di JOËL HAUTEBERT, *La antimodernità in Europa* (p. 117-126); di LUIS MARÍA DE RUSCHI, *La antimodernità in Hispano-America* (p. 127-154) e di JAVIER BARRAYCOA, *La antimodernità in Spagna* (p. 155-183). La situazione negli Stati Uniti è negativa, poiché è rarissimo incontrare una vera opposizione alla modernità, mentre abbondano le false antimodernità dei *neocons*, *tecons*, Partito dell'Ordine, Alt-Right (*Destra alternativa*), etc. In Hispano-America la situazione non è migliore, mentre in Europa solo la Spagna, grazie al Carlismo, riesce ad esprimere una reale opposizione al pensiero moderno e postmoderno.

Gianandrea de Antonellis

La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos, a cura di Miguel Ayuso, Marcial Pons, Madrid 2020, p. 172, s.i.p.

La *libertà negativa* del liberalismo – scrive il curatore Miguel Ayuso nella prefazione al volume ricordando che il tema è stato proposto da Danilo Castellano – è una *libertà* gnostica di origine protestante, una *libertà* concepita come *liberazione*, cioè una *libertà* esercitata con l'unico criterio della *libertà*, ovvero senza alcun criterio, come ammoniva Rafael Gamba già mezzo secolo fa. Il passaggio dalla *libertà negativa* alla *autodeterminazione* è breve: e non si tratta solo della *autodeterminazione dei popoli*, che tanto affligge la Spagna (ma non solo) in questi ultimi anni, bensì anche la pretesa *autodeterminazione dell'individuo* (il cosiddetto *diritto al libero sviluppo della personalità*), anche a costo di aberrazioni come quelle che vorrebbe imporre il cosiddetto *gender-diktat*.

Si tratta di questioni cardine per il diritto pubblico e la filosofia della politica: per questo hanno costituito il tema centrale del X Congresso internazionale dell'Associazione Colombiana dei Giuristi Cattolici (2019), patrocinato dall'Università Cattolica di Colombia (Santafé de Bogotá), all'interno di un progetto di ricerca dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici (Roma), del Gruppo Settoriale di Scienze Politiche della Federazione Internazionale delle Università Cattoliche (Parigi) e del Consiglio di Studi Ispanici Filippo II (Madrid).

Il volume si apre con un intervento di carattere storico-teoretico a cura di JUAN FERNANDO SEGOVIA (Mendo-

za), *Genesi e sviluppo storico dell'autodeterminazione politica. Autonomia, autogoverno e autolegislazione nella modernità* (p. 17-54); seguito da un denso approfondimento filosofico di DANILO CASTELLANO (Udine), *L'autodeterminazione come autonomia assoluta* (p. 55-64). Si passa quindi dal piano teorico a quello più concreto nella prospettiva individuale, con MIGUEL DE LEZICA (Buenos Aires), *L'autodeterminazione come pretesa ed esercizio della sovranità soggettiva* (p. 65-88); ed in quella collettiva con il saggio di MIGUEL AYUSO (Madrid), *Il problema della autodeterminazione dei popoli: popolo, sovranità e democrazia* (p. 89-110). Concludono il volume tre testi dedicati alle sentenze emesse negli ultimi anni: JOSÉ JOAQUÍN JEREZ (Madrid), *L'autodeterminazione individuale nella evoluzione della codificazione e la giurisprudenza delle corti costituzionali* (p. 111-130); ALE-

JANDRO ORDÓNEZ MALDONADO (Santafé de Bogotá), *L'autodeterminazione nel diritto internazionale* (p. 131-144); MANUEL EDUARDO MARÍN SANTOYO (Santafé de Bogotá), *L'autodeterminazione nel diritto colombiano* (p. 145-168). Tutti i saggi sono in lingua spagnola. Nel corso del decennio 2010-2019 l'Università Cattolica di Colombia ha organizzato annualmente un congresso dei Giuristi Cattolici, i cui contributi sono stati tutti pubblicati o nella collana «Prudentia Juris» o nella rivista «Verbo» (e gli atti del III convegno hanno visto la luce anche in italiano: *Costituzione e costituzionalismo*, a cura di Danilo Castellano, Esi, Napoli 2013, p. 136, € 17).

Luigi Vinciguerra