

RISORGIMENTO, UNITÀ ITALIANA E NAZIONE EUROPEA

Por GIOVANNI TURCO (*)

E' noto che i protagonisti dell'unificazione italiana, attuata tra 1860 e 1870 (ma posta a tema deliberatamente almeno dal 1848) hanno esibito come titolo di legittimità –pur se con diverse espressioni concettuali– del progetto politico che cancellò l'esistenza plurisecolare degli Stati preunitari (e le forme politiche e religiose che essi incarnavano), menando vanto di essere interpreti dei destini della nazione. Ciò ha costituito la pretesa giustificatoria per quella che fu teorizzata come una svolta epocale, tale da dar luogo alla costruzione che Benedetto Croce ha definito la «nuova Italia» (1), presentata come capace di chiudere il periodo precedente (2) e di aprirne uno qualitativamente diverso (3).

Ora, proprio tale ordine di considerazioni –ove la riflessione filosofica costituisce la condizione per indagare la peculiarità teoretica irriducibile alla provvisorietà dei singoli accadimenti– suggerisce di focalizzare la questione del significato che il concetto di nazione assume nell'unificazione risorgimentale, le sue implicazioni giuridiche e politiche. La sua valutazione critica assume una importanza innegabile, peraltro sempre più urgente nell'attuale tornante culturale europeo. Donde l'esigenza di una indagine che sia capace di proiettarsi lungo i sentieri ove la storia delle istituzioni si intreccia con la filosofia della storia.

La nazione come ideologia.

Secondo l'analisi di Federico Chabod due sono gli orientamenti che caratterizzano –nell'alveo del paradigma della modernità, ovvero nella prospettiva

(*) Istituto Oriental de Nápoles.

(1) B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1973, p. 82.

(2) Cfr. *ibid.*, p. 1.

(3) Cfr. *ibid.*, pp. 82-85.

che assume come propria l'eredità postilluministica— il significato dell'idea di nazione: quello naturalistico e quello volontaristico. Rispetto ad essi il pensiero dei teorici dell'unitarismo italiano ottocentesco si colloca «su basi decisamente "volontaristiche"» (4) (pur se non mancano rimandi di ordine naturalistico, come quelli legati all'idea dei «confini naturali»). In tal senso il fondamento della nazionalità cui si intende dar forma di Stato, non è ravvisato in una comune identità di tradizione storicamente vivente, né in una appartenenza di sangue o di suolo, ma in una idea «da attuare nel prossimo avvenire» (5). Ove gli elementi culturali e territoriali invocati a sostegno del progetto politico sono in realtà solo esibiti a titolo di documenti giustificativi, di una palingenesi proclamata imminente ed inarrestabile.

Per Giuseppe Mazzini —esemplare tra i teorici dell'unificazione— il concetto di nazione si identifica col fine chiamato ad attuare da un determinato popolo ed additato, quasi profeticamente, dal Mazzini stesso, ovvero dalla minoranza illuminata che se ne fa banditrice. Di modo che l'identità della nazione non è qualcosa di realmente già dato, ma si identifica volontaristicamente con una «missione» universale, nel segno di un progresso ritenuto immancabile (6).

Quello che Mazzini definisce «il dogma politico delle nazionalità» (7), si traduce —secondo le sue stesse parole— nel «dichiarare solennemente, per opera universalmente e liberamente consentita dei migliori per senno e virtù che l'Italia, sentendo maturi i tempi, sorge spontanea e unanime, in nome del dovere e del *diritto* vivente in un popolo, a costituirsi nazione [...] poi l'accertare l'assieme dei *principii* religiosi, morali e politici nei quali il popolo italiano oggi crede, il *fine* comune a cui tende, la missione *speciale* che lo distingue dagli altri e alla quale esso intende di consecrarsi per vantaggio proprio e dell'umanità; - e finalmente il determinar con qual metodo e a quali uomini debba dal paese delegarsi l'ufficio di svolgere il concetto *nazionale* [...] Senza questo può esistere [...] un paese: non esiste NAZIONE. E questa prima triplice condizione non può coprirsi se non da un PATTO NAZIONALE, dettato in Roma [...] Il Patto nazionale è l'inaugurazione, il battesimo della nazione: è l'*iniziativa* che determina la vita normale [...] Senza quella iniziativa che avvia l'esercizio del voto e lo dirige [...] anche il suffragio popolare è dato all'arbitrio» (8).

(4) F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1961, p. 61.

(5) *Ibid.*, p. 54.

(6) «Al concetto della vita fondato sui due termini, *caduta* ed *espiiazione* sottentra un nuovo concetto fondato sulla legge divina di PROGRESSO» (G. Mazzini, *Agli Italiani*, in IDEM, *Scritti politici*, a cura di T. Grandi e A. Comba, UTET, Torino 1972, p. 1041, la trascrizione dei termini viene riportata secondo la forma usata dall'autore, come essa compare nell'edizione in parola).

(7) *Ibid.*, p. 1046.

(8) *Ibid.*, pp. 1048-1049.

Nell'avvenire preconizzato dal Mazzini «il governo sarà la mente della nazione, il popolo il braccio, l'individuo educato e libero [nell'accezione ovviamente che l'autore attribuisce a tali aggettivi] il profeta del progresso futuro» (9). A suo giudizio «la sovranità [nazionale] è nel fine» (10) il cui interprete è il popolo stesso (11). Ma il fine della nazione, che ne costituisce l'unità –per Mazzini insieme Dio come il Progresso– è immanente alla storia umana nel suo complesso, rispetto a cui la nazione stessa è subordinata o meglio identificata per assimilazione.

L'unità nazionale, teorizzata come ciò che si attua attraverso la definizione del fine comune, sarà assicurata dall'educazione di cui lo Stato avrà il monopolio; ovvero secondo le parole stesse del Mazzini, spetteranno «allo Stato le norme per rendere universale, obbligatoria, e uniforme nella direzione generale l'EDUCAZIONE NAZIONALE senza l'unità della quale non esiste Nazione» (12). Di conseguenza il principio della libertà di insegnamento, invocato contro le scuole informate ai principi tradizionali e cattolici, Mazzini dichiara che dovrà successivamente essere respinto in nome dell'unità nazionale da assicurare (13).

In questa prospettiva il compimento del destino di una nazione si identifica con la manifestazione di un principio vitale immanente (o in altri termini di una «missione») la cui «rivelazione» (14) darà luogo ad una «rivoluzione» (15). Questa sostituirà radicalmente l'ordine precedente. E, come teorizza il medesimo autore, «ogni rivoluzione è l'opera d'un *principio* accettato come argomento di fede. Invochi essa la nazionalità, la libertà, l'eguaglianza» (16). Anzi, la rivoluzione stessa viene presentata come una «religione» (17).

Sicché la nazione medesima è il risultato di una sorta di pensiero creatore (18), o in altri termini finisce per identificarsi con una ideologia che viene asserita fideisticamente al di là di ogni verifica, e presentata come l'annuncio di una nuova epoca, anzi dell'attuazione dell'Umanità stessa, da instaurare attraverso una rivoluzionaria idea di Europa (19).

(9) *Ibid.*, p. 1045.

(10) *Ibid.*, p. 1056.

(11) Cfr. *ibid.*, p. 1057.

(12) G. Mazzini, *Dell'unità italiana*, in Idem, *Scritti politici*, cit., p. 946.

(13) «Concedere a ogni cittadino il diritto di comunicare agli altri il proprio programma è contendere alla nazione il dovere di trasmettere il suo è contraddizione inintelligibile in chi vuole l'unità nazionale» (*ibid.*, p. 947).

(14) G. Mazzini, *Agli Italiani*, in Idem, *Scritti politici*, cit., p. 1040.

(15) *Ibidem.*

(16) G. Mazzini, *Interessi e principi*, in Idem, *Scritti politici*, cit., p. 484.

(17) G. Mazzini, *Del mancato sviluppo della libertà in Italia*, in Idem, *Scritti politici*, cit., p. 240.

(18) G. Mazzini, *Agli Italiani*, in Idem, *Scritti politici*, cit., p. 212.

(19) Cfr. F. Chabod, *op. cit.*, pp. 70-81.

Se Mazzini potrebbe essere considerato una voce isolata, e di limitata incidenza tra i teorici dell'unificazione risorgimentale italiana, va detto che con analoga prospettiva, pur se con diversi accenti e con divergenti progetti politici, si esprimono anche Vincenzo Gioberti, Carlo Cattaneo e Pasquale Stanislao Mancini.

Gioberti ritiene di poter identificare il destino storico dell'Italia da una formula teoretica secondo la quale ogni tipo di causalità nell'ordine dell'agire umano è esemplata sulla causalità creatrice nell'ordine dell'essere. Così, egli definisce «autonoma per eccellenza» quella nazione «che ha ragione di causa verso gli altri popoli, per ciò che riguarda i fondamenti e le parti più capitali della loro cultura. La qual prerogativa presuppone 1° ch'essa abbia creata la civiltà delle altre nazioni; 2° che ne conservi intatte le basi e i semi vitali; 3° che abbia virtù di purgarla, quando sia corrotta, di rinnovarla, quando scaduta o dismessa» (20). L'Italia avrebbe, a suo giudizio, tali proprietà, che egli pretende di attingere da una rassegna a tema degli eventi che hanno caratterizzato fin dall'antichità la vita della Penisola.

Talché avendo questa originato la civiltà europea, ed essendo essa destinata a propagarsi universalmente, Gioberti non teme addirittura di asserire che l'Italia «si può meritamente salutare col titolo di nazione madre del genere umano» (21). Tesi il cui principio non tarda a mostrarsi consentaneo al postulato secondo il quale la nazione cui spetta condurre i destini del genere umano è tale in quanto essa è storicisticamente pensata come «l'organo della ragion suprema e della parola regia e ideale, fonte, regola, guardia di ogni altra ragione e loquela» (22)

Alla rivendicazione di un primato nazionale che si proietta nel futuro — esibendo la pretesa di un dominio aprioristico delle dinamiche storiche — Gioberti associa, singolarmente, anche elementi di carattere naturalistico, come la posizione geografica, le caratteristiche del territorio e, finanche del clima.

La concezione giobertiana della nazione si colloca nel quadro di una sorta di profezia dell'avvenire che attinge a presupposti come «l'onnipotenza delle idee» (23) e «il progresso continuo, fatale irrepugnabile delle classi inferiori e delle libere istituzioni» (24), esibiti come attestazioni della storia. La nazionalità, in questa prospettiva, arriva ad essere dichiarata come «il bene supremo e la base di tutti gli altri» (25). Essa sola sarebbe ciò per cui un popolo può dirsi autenticamente tale.

(20) V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, edizione nazionale, Bocca, Milano 1938, p. 32.

(21) *Ibidem.*

(22) *Ibid.*, p. 47.

(23) V. Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia*, a cura di Fausto Nicolini, rist. anastatica dell'ed. 1912, Laterza, Bari 1968, vol. III, p. 252.

(24) *Ibidem.*

(25) *Ibidem.*

Storicamente, per Gioberti, la nazionalità può sorgere e stabilirsi solo grazie ad «un principio egemonico di qualche sorta» (26), che egli individua quanto all'Italia - da un punto di vista militare e politico, nel Piemonte, al quale toccherà - secondo la sua espressione- «creare l'Italia» (27). Sarà esso allora a «renderla» (28) nazione. Ma siccome la nazione, a giudizio del Gioberti, si identifica al presente con le forme politiche (29) ereditate dalle rivoluzioni moderne (30), la creazione dell'Italia come Stato si identificherà ideologicamente col suo farsi nazione secondo tale paradigma.

A sua volta, il Cattaneo, ancor più recisamente, assimila il concetto di nazione da instaurare al retaggio ideologico della rivoluzione francese, nella cui accezione vanno intesi i termini di uguaglianza e di libertà (31), in ordine ai quali la stessa indipendenza acquista il significato di una condizione piuttosto che di un fine autonomo (32). Alle origini della «nuova Italia» egli pone un «*futuro patto nazionale*, poiché [precisa] prima cosa in uno stato sono le leggi» (33).

Sotto tale orizzonte la nuova nazionalità italiana è preconizzata come premessa -nel contesto del mito di un progresso continuo ed inarrestabile- di quella di un'Europa completamente mutata nella prospettiva rivoluzionaria.

Gli studi che impronteranno tale nazionalità dovranno dissipare, per Cattaneo, quella che egli chiama «tradizione gesuitica» (34), ma che altrimenti potrebbe dirsi semplicemente spirito cattolico. Per servire tale progetto ideologico egli, pur sostenitore di un'ampia autonomia -per così dire- regionale (35), sostiene ripetutamente la necessità di una riforma radicale di ogni insegnamento, compreso quello ecclesiastico (36), e parimenti di una militarizzazione di ogni tipo e grado di scuola (37) -fino all'università- (38) nella prospettiva di una nazione intera permanentemente pronta alle armi (39).

(26) *Ibid.*, p. 257.

(27) *Ibid.*, p. 200 (corsivo mio).

(28) *Ibid.*, p. 199 (corsivo mio).

(29) «Nazione e popolo, libertà e democrazia sono oggi tutt'uno sostanzialmente» (*ibid.*, p. 253).

(30) «La rivoluzione moderna [...] è continua e, benché abbia certe tregue apparenti, ella non intermette e non è mai realmente sospesa» (*ibid.*, p. 237).

(31) Cfr. C. Cattaneo, *Dell'insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra. Memorie*, in *Opere scelte*, a cura di Delia Castelnuovo Frigessi, vol. III, *Scritti 1848-1851*, Einaudi, Torino 1972, pp. 282-283.

(32) Cfr. *ibid.*, pp. 275-277.

(33) C. Cattaneo, *Prefazione al volume XI del Politecnico*, in *Scritti politici*, Le Monnier, Firenze 1965, vol. IV, p. 148.

(34) *Idem*, *Prefazione al volume IX del Politecnico*, in *Scritti politici*, Le Monnier, Firenze 1965, vol. IV, p. 69.

(35) Cfr. *ibid.*, pp. 74-80.

(36) Cfr. *ibid.*, pp. 213-214.

(37) «Tutte le scuole devono avere aspetto militare» (C. Cattaneo, *La nuova legge del pubblico insegnamento*, in *Scritti politici*, Le Monnier, Firenze 1964, vol. I, p. 209).

(38) «Essa debb'essere soprattutto militare, perché la milizia debb'essere, e veramente è, il primo fra tutti i pensieri della nazione» (*ibid.*, p. 218). Ciò si traduce in una vera e propria integrazione dei programmi di studio con discipline militari: «Per la milizia, rinoviamo ai governanti il voto, fin qui da essi inascoltato, che a complemento dei singoli corsi di scienze vi s'inseriscano le rispettive partite militari, in modo che i licei, le academie, le facultà universitarie divengano, in effetto vero, tante scuole militari, poco importando il nome» (*Idem*, *Prefazione al volume X del Politecnico*, in *Scritti politici*, cit., vol. IV, pp. 109-110).

(39) Cfr. C. Cattaneo, *Prefazione al volume X del Politecnico*, in *Scritti politici*, cit., vol. IV, p. 110.

Anche secondo Pasquale Stanislao Mancini la nazione, lungi dall'essere una comunità realmente configurata, viene teorizzata essenzialmente come «la *Coscienza della Nazionalità*, il sentimento che ella acquista di se medesima e che la rende capace di costituirsi al di dentro e di manifestarsi al di fuori» (40). Fino al punto che, a suo giudizio, uomini pur legati da saldi vincoli «non formeranno mai una nazione senza la unità morale di un pensiero comune, di una idea predominante che fa una società quel ch'essa è, perché in essa viene realizzata» (41). Tale asserzione è tanto decisa che il Mancini non esita a inferire che l'idea che costituisce una nazione «è il *Penso dunque esisto* de' filosofi, applicato alle Nazionalità» (42).

In una visione d'insieme, le tesi espresse dai teorici risorgimentali dell'unificazione politica italiana evidenziano una concezione inequivocabilmente *ideologica* della nazionalità. La nazione per costoro non è una realtà già costituita, ma un'idea da attuare; non è in una comunità effettivamente vivente ma in una umanità investita di un compito messianico. La nazionalità finisce, così, per identificarsi radicalmente con un'ideologia. Quella, appunto che raccoglie l'eredità del giacobinismo, attua una sorta di mutazione antropologica, si afferma in forza di una idea di futuro e si dispone a realizzarlo.

Tale idea di nazione guarda al passato —al di là di ogni puntuale ricostruzione storiografica— solo per cercare in esso gli indizi che possano in qualche modo giustificare il mito di un avvenire, rispetto al quale si invoca una adesione fideistica. Una asseverata quanto indimostrata conoscenza della direzione della storia —presentata come un cammino obbligato— fa da sfondo alla pretesa del dominio del destino di un popolo. Il mito futurologico vi si salda col mito di una soteriologia universale, cui il popolo italiano sarebbe chiamato —come per diversa via si riscontra in Gioberti e in Mazzini— in ordine al destino dell'umanità intera.

L'ideologia della nazionalità, nella prospettiva analizzata, si presenta con i caratteri di una rescissione di legami con l'autentica storia italiana, particolarmente con quella che deriva dalla tradizione religiosa, culturale e civile del cattolicesimo, per dar luogo ad una pretesa rigenerazione totale (che trasformi radicalmente la mentalità e i costumi), in modo da trasmutare integralmente il passato (salvo eventualmente un suo frammento, più o meno lontano, mitizzato quasi ad essere paradigma ipostatizzato).

In questa prospettiva la teorizzazione dell'unità nazionale si colloca sullo sfondo dell'immanentismo politico che, individua il principio vitale della nazione da edificare, in un'idea-guida. Tale idea, presentandosi come l'inveramento del progresso immancabile della storia e di un patto originario insinda-

(40) P. S. Mancini, *Il principio di Nazionalità*, ed. de «La Voce», Roma 1920, p. 7.

(41) *Ibidem*.

(42) *Ibidem*.

cabile, non può che presentarsi come un assoluto, rispetto a cui i diritti individuali o comunitari non hanno più alcuna sussistenza, e a cui tutto può essere sacrificato. Ne consegue che la nazione stessa finisce, in tal senso, per divenire un assoluto, e che (siccome essa si identifica con la «coscienza» di se medesima) coloro i quali se ne presentano come interpreti —la «minoranza illuminata»— si arrogheranno un diritto che finisce per coincidere con la propria volontà.

Ben si intende che tale idea di nazionalità non presenta se non giustificazioni meramente autopostulatorie e funzionali ad una prassi rivoluzionaria: esige una sorta di adesione irrazionale e si autoesalta in un preteso riscatto finale. Insomma non dimostra ma si mostra; non offre ragioni ma si presenta come la ragione. Il suo pensiero si trasfonde in una prassi, e viceversa. Ma questa imponendosi si palesa foriera di conflitti sia nei confronti di tutto ciò che essa intende cancellare, sia nei confronti di progetti ideologici divergenti pur se omologhi.

Le unità storiche e l'unificazione ideologica.

L'analisi degli elementi portanti dell'idea di nazione che sottende e qualifica l'unificazione italiana, consente di pensarne il significato come l'attuazione di una vera e propria «rivoluzione italiana», la quale, proclamandosi come una tappa dell'autoliberazione umana (nella linea dello spirito del giacobinismo) conduce ad una sempre più radicale secolarizzazione della società. Tale considerazione trova nel filosofo contemporaneo Augusto del Noce uno dei suoi più consapevoli assertori. Egli, riprendendo le riflessioni di Giacomo Noventa, coglie nella opposizione teorizzata da uno dei protagonisti del Risorgimento, Francesco De Sanctis, quella cioè tra cattolicesimo e modernità, di cui appunto l'Italia unificata sarebbe l'inveramento (43), il senso più autentico del progetto politico-culturale che anima l'unificazione.

Gli hegeliani italiani, infatti (De Sanctis e Spaventa anzitutto) intesero il loro pensiero «come la consapevolezza filosofica di quella nuova realtà che era il Regno d'Italia» (44), costituitosi a seguito dell'unificazione ottocentesca. La pretesa rigenerazione, che essa inverava, doveva essere attuata attraverso la diffusione dell'immanentismo hegeliano e l'adesione ad esso, giacché in questa prospettiva, secondo le parole del Villari, «senza la filosofia non si può diventare nazione» (45).

(43) Cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 5-45.

(44) A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, p. 160.

(45) Cit. in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere Scritti Documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1923, p. 78.

Tale orientamento (ove teoria e prassi evidentemente convergono) è rimarcato dall'osservazione che l'antesignano del processo di fondazione della «nuova Italia» viene riconosciuto proprio il Machiavelli, che aveva teorizzato la separazione della politica dalla morale e dalla religione, e che per De Sanctis può considerarsi come il «Lutero italiano» (46).

D'altronde, il mito di una terza Roma —che soppianti quella che è stata il centro universale del cattolicesimo, dopo essere stata la capitale dell'antico impero— accomuna teorizzatori della rivoluzione risorgimentale pur certamente diversi tra loro come Mazzini e De Sanctis. Il primo che preconizza una futura Roma «del popolo» (47), il secondo che teorizza una Roma «capitale dello spirito moderno» (48). Entrambi, comunque, appaiono convinti della necessità di recidere nettamente i legami con la storia italiana, com'essa s'era venuta effettivamente sedimentando sotto l'influsso del cattolicesimo, e di distruggere il potere temporale dei papi, per trasformare radicalmente l'Italia, o meglio gli Italiani (e lo stesso Papato), in una compagine che si presentava al tempo stesso come annuncio ed avanguardia del mito del «mondo nuovo» (49).

L'unificazione politico-territoriale italiana appare, quindi, complessivamente, nella teoria e nella prassi dei suoi protagonisti più consapevoli, come la *condizione*, piuttosto che la meta, per rifondare una nuova identità —semanticamente rivoluzionaria— frutto dell'idea di nazionalità o della nazionalità come idea (intesa volontaristicamente e storicisticamente).

Tali considerazioni sono suffragate efficacemente —oltre che dalla considerazione del carattere ideologico dell'idea di nazione che sottende il processo di unificazione— dall'interpretazione che ha avuto le sue voci più consapevoli in alcuni autori coevi agli avvenimenti e particolarmente in Luigi Taparelli d'Azeglio e in Carlo Curci (50). Quest'ultimo, particolarmente, vede nell'unificazione della Penisola (condotta per iniziativa del governo liberale piemontese, attraverso l'annessione dei diversi territori della Penisola), l'azione di una parte, o meglio di alcune fazioni italiane che pretendono di avere il monopolio dell'italianità, oltre e contro l'Italia reale.

(46) F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo con introduzione di N. Sapegno, UTET, Torino 1962, vol. I, p. 486.

(47) G. Mazzini, *Agli Italiani*, in *Scritti politici*, cit., p. 1036.

(48) F. De Sanctis, *Il mezzogiorno e lo Stato unitario*, cit. in A. Aquarone, *Le forze politiche italiane e il problema di Roma*, in *Alla ricerca dell'Italia liberale*, Guida, Napoli 1972, p. 155.

(49) Su tale concetto come categoria filosofico-politica cfr. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1976.

(50) Carlo Maria Curci (Napoli 1810 - Careggi 1891), gesuita, fu tra i fondatori e primo direttore della prestigiosa Rivista «La Civiltà Cattolica», che iniziò le proprie pubblicazioni a Napoli nel 1850 (per una ricognizione complessiva, cfr. G. Mucci, *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma 1986).

Di fronte ad una pubblicistica che teorizzava un'Italia possibile, ovvero di una nazione da realizzare piuttosto che di una nazione realmente esistente, il Curci oppone l'evidenza di un Paese reale, che non è né una pura possibilità, né una mera eventualità, ma una comunità che, nell'ambito di ordinamenti e costumi diversificati, condivide un comune retaggio storico, religioso e civile.

Altra è, insomma, l'Italia come costruzione da realizzare *ex novo*, che i gruppi rivoluzionari identificano con i propri disegni, altra è la «vera Italia» (51), che vive pacificamente nell'alveo di tradizioni ed istituzioni plurisecolari. Con lucida consapevolezza egli chiarisce quale sia «il grande abbaglio di alquanti statisti e di non pochi scrittori: che essi cioè scambiano la parte col tutto» (52). Anzi, ricorda con l'immediatezza del testimone, «l'Italia non istà tutta e neppure per la maggior parte di sé in corpo ai partiti» (53), i quali «si arrogano il vanto di averla tutta e solo con loro, anzi di essere essi l'Italia» (54).

In tal senso è lo stesso Curci a proporre una chiave di lettura dell'unificazione che, nella consapevolezza delle stesse teoriche risorgimentali, appare quanto mai capace di penetrarne il significato: «l'Italia fittizia» (55), ovvero l'Italia delle fazioni liberali e unitarie, ha preteso di stare per «l'Italia vera» (56). E ad essa si è effettivamente sovrapposta, con la realizzazione dell'unità statuale. La prima è costituita da esigue minoranze organizzate, la seconda da un Paese reale complesso e multiforme. La prima è l'espressione delle astrazioni ideologiche, la seconda del tessuto di comunità organicamente stratificate.

L'Italia delle cosiddette «minoranze illuminate» pretende di rappresentare un destino tutto da edificare, mentre l'Italia dei popoli vive della continuità delle generazioni. La prima si è costituita in forza di un'adesione meramente volontaristica, alla seconda si appartiene in ragione di una storia di cui la nascita stessa fa partecipi. La prima pretende di avere ogni diritto, in quanto si auto-proclama inverificabilmente come l'avvenire che s'avanza, la seconda si alimenta di una tradizione omogenea quanto ai suoi fondamenti etico-religiosi e culturali, ma riccamente diversificata quanto alle varie regioni e alle diverse compagini statali.

Insomma, mentre per le sette e le correnti risorgimentali la nazione è un dato da istituire, che si identifica con i vari progetti ideologici da attuare attraverso la cancellazione dei precedenti ordinamenti, per l'Italia delle piccole patrie, l'appartenenza ad una comunità, e ad uno Stato, si dispone in un tessuto di relazioni reali, che tuttavia non esclude il riconoscimento di una più ampia identità storico-culturale.

(51) C. Curci, *Dov'è l'Italia?*, in «La Civiltà Cattolica», serie III, vol. 6, p. 19.

(52) *Ibid.*, p. 14.

(53) *Ibid.*, p. 12.

(54) *Ibid.*, p. 6.

(55) C. Curci, *L'Italia vera oppressa dalla fittizia*, in «La Civiltà Cattolica», serie V, vol. 5, p. 257.

(56) *Ibidem.*

Il Curci evidenzia consapevolmente un dato che la storiografia ormai ha complessivamente acquisito: «i veri popoli italiani [scrive nel 1863] [...] non ne sanno, non ne vogliono nulla; ed oggi aborriscono cordialmente appunto da quelle volontà e quelle aspirazioni che tanto sicuramente sono loro attribuite» (57). L'unificazione risorgimentale fu processo del tutto minoritario nella società italiana tra la prima e la seconda metà dell'Ottocento; come, d'altra parte, dimostrarono le vaste reazioni antiunitarie che divamparono per circa un decennio, dopo la proclamazione del nuovo regno.

Il piccolo popolo ideologico (58), al potere in nome della nazione, mira, in realtà, a modificarne il tessuto morale, civile e religioso per sostituirlo con uno stato di cose erede dei miti della rivoluzione. La questione dell'unificazione italiana trascendeva il puro ambito della definizione dei confini tra i diversi Stati o dell'estensione della sovranità di uno di essi sulla rimanente parte della Penisola: «il problema concreto –ha osservato Salvatore Lener– era *come, da chi e per chi* l'unità si sarebbe fatta. Su tal problema, per ciò che ci riguarda, l'opposizione reale ed assoluta era tra coloro che intendevano fare dell'unità una costruzione tutta ispirata alle *particolari* loro ideologie politiche, e quindi uno strumento per la lotta alla Chiesa ed alla religione cattolica, e coloro che deprecavano tale evento e volevano impedirlo» (59).

In tal senso l'antinomia tra minoranze rivoluzionarie e popolazioni reali, ancor più prese consistenza con il cosiddetto *brigantaggio* (cioè con l'opposizione armata contro il regime unitario che fece divampare particolarmente nel Meridione una vera e propria guerra civile tra 1861 e 1870). Non erano qui in conflitto la libertà contro la tirannia, né il progresso contro la conservazione. Ma semmai obiettivamente il contrario. Lo schema ideologico vi si mostra ancora una volta fallace. La pretesa legittimità dell'unificazione politica è del tutto interna alla precomprensione ideologica, e non offre effettivamente alcun riscontro, se non a patto di dare per acquisito quanto appunto si dovrebbe dimostrare.

Le parole del Curci, riguardo alla resistenza antiunitaria, sono inequivocabili ed hanno in sé anche la vivacità della testimonianza: «in Italia la lotta fu ingaggiata non tra il popolo e i governi; ma da una parte stavano i Poteri legittimi circondati da quanto vi ha di onesto, di cattolico, di sapientemente od anche *semplicianamente* conservativo; [...] dall'altra stava una mano più o meno numerosa di uomini cupidi, ambiziosi, fanatici [...] Laddove nel caso presente

(57) *Ibid.*, p. 260.

(58) In analogia con le vicende della rivoluzione francese si può osservare al riguardo che «un popolo ha preso il posto del popolo [...]. Come meravigliarsi, a questo punto se la legislazione, fatta su misura dell'uno, sia per l'altro una camicia di forza, che la felicità dell'uno sia il Terrore dell'altro, che le leggi necessarie per l'uno siano impossibili per l'altro?» (A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, trad. it., Bompiani, Milano 1981, p. 171).

(59) S. Lener, *La formazione dell'unità d'Italia e i cattolici*, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma s. d., p. 104.

[scrive nel 1860], appunto per essere un partito che ha acquistato piena balla di dominio sopra una intera nazione [...] è quasi necessitato ad opprimere la nazione» (60). Ma, incalza il medesimo autore, «questo, che in altri termini può chiamarsi il partito della rivoluzione, è stato il vero e naturale partito piemontese in tutti gli Stati italiani da conquistare [per] far man bassa sulle antiche istituzioni per fabbricarne delle nuove, a fare insomma la rivoluzione» (61).

Il compimento dell'unificazione italiana realizzatosi attraverso l'iniziativa del Piemonte guidato dal Cavour, si intende in sostanza solo facendo riferimento alla determinazione dei gruppi liberali che si erano insediati alla guida del governo piemontese e che costituivano quella che è stata denominata «la fazione unitaria subalpina» (62), ovvero «un Governo che è propriamente una fazione» (63). Tanto che, commentando gli avvenimenti che condussero alla realizzazione dell'unità politica, il Curci esclama: «l'Italia vera sia stata conquistata dalla faziosa [...] non liberata dai suoi oppressori, ma conquistata dai suoi nemici» (64).

Non altrimenti osserva Raffaele Ballerini (nel 1861) che «la fazione mascherata da Italia» (65) ha ottenuto che «la *causa nazionale* convertisse in *causa piemontese*» (66), giacché la causa piemontese era ormai quella della «fazione che domina da oltre a dieci anni in Piemonte, e sembra personificata nel Cavour» (67). In tal modo l'unificazione nazionale si palesa come il risultato di un gruppo che, servendosi delle risorse politiche e militari di uno degli Stati preunitari, ha realizzato un'unità statale che può rubricarsi tra le «*Unità faziose*» (68), tali «non perché sono *unità*, ma perché

(60) C. Curci, *L'Italia conquistata*, in «La Civiltà Cattolica», serie IV, vol.8 (26 ottobre 1860), pp. 258-259.

(61) *Ibid.*, p. 263.

(62) *Ibidem.*

(63) *Ibid.*, p. 262.

(64) *Ibid.*, p. 265.

(65) R. Ballerini, *La confederazione italiana e l'unità piemontese*, in «La Civiltà Cattolica», serie IV, vol. 10 (16 maggio 1861), p. 554. Quanto al progetto rivoluzionario della «fazione» liberale lo scrittore gesuita non ha dubbi: essa «agogna sotto mendaci pretesti ad insignorirsi di tutta la terra ove il sì suona, a cancellarne con la spada le ingenite differenze, a violarne le tradizioni più care, a scompigliarne i più delicati interessi [...] questa è l'ambizione di chi calpesta gl'italiani, per poter dire di sé: Io sono l'Italia» (*ibid.*, p. 555).

(66) *Ibid.*, p. 553. L'articolo distingue nettamente tra l'ipotesi di una confederazione italiana, inizialmente teorizzata dal Gioberti, e l'unificazione attuata attraverso le annessioni: «L'usurpazione fatta a prezzo o di fellonie o di stragi di quasi tutta la Penisola; quattro Principi detronati [...] cinque Stati liberi e indipendenti catenati dietro il cocchio trionfale della Rivoluzione scetrata in Torino, sono le imprese dell'odio feroce con che il Piemonte ha recata al nulla ogni pratica di Lega» (*ibidem*).

(67) C. Curci, *Una nuova fase dello scompiglio italiano*, in «La Civiltà Cattolica», serie IV, vol. 7 (30 agosto 1860), p. 647.

(68) *Ibid.*, p. 647.

acchiudono la violazione del diritto e l'offesa della Religione» (69), ovvero proprio in quanto costituiscono il mezzo attraverso il quale introdurre un «ordine nuovo» (70).

La stessa idea di libertà in nome della quale le teoriche liberali della nazione pretendono di fondare una nuova identità italiana, si dimostra null'altro che un'espressione ideologica, all'ombra del quale si attua lo sradicamento di istituzioni e legislazioni plurisecolari, si sopprimono gli ordini religiosi e si vanificano le precedenti autonomie locali (in un rigido centralismo politico-amministrativo). Di modo che il significato della libertà si intende solo facendo riferimento ad una semantica ideologica, molto diversa dalla comune accezione del termine. La libertà in tal caso è null'altro che lo stesso regime dell'ideologia, il quale si identifica col progetto di «umanità nuova» (di fronte a cui ogni dissenso in termini di principi diviene un crimine).

Il Taparelli d'Azeglio, —ponendo sullo sfondo alcune considerazioni di Donoso Cortés (71) sull'inedita potenza oppressiva dello Stato moderno— parla a riguardo di una libertà tirannia, ovvero di una libertà astratta, che si realizza attraverso una tirannia effettiva. La libertà astratta cancella così le libertà concrete. La libertà dell'ideologia sopprime le autonomie della storia.

D'altra parte, la stessa separatezza dalla realtà, implicita in ogni progetto che abbia la forma di un messianismo temporale, conferisce ad un governo che ne incarni il progetto un carattere oppressivo del tutto inedito, giacché esso è un «Governo-partito [o altrimenti] un governo settario» (72).

Se l'italianità si identifica con una identità nazionale inesistente al presente, ed antiveduta solo dalla minoranza unica custode, interprete ed artefice, attinge allora perspicuità l'espressione secondo cui gli italiani —all'indomani della proclamazione dell'unità— sono ancora «da fare». Essi non erano, infatti, secondo l'idea volontaristica di nazione una realtà (ovvero una comunità umana realmente esistente). Gli «italiani» costituivano piuttosto per costoro un

(69) *Ibidem.*

(70) E', al riguardo, emblematica l'osservazione del Curci: «A titolo dell'unità o col pretesto di quella, si è cominciato dal mettere sottosopra ogni cosa, e soprattutto dallo sconoscere, vilipendere, dal perseguire a viso aperto la Chiesa, i suoi Prelati, i suoi ministri più specchiati di vita e più zelanti» (*L'Italia una nel 1861*, in «La Civiltà Cattolica», serie IV, vol. 9 (28 dicembre 1860), p. 30). E' infatti noto che da quel momento, spiccatamente, «lo Stato [in Italia] inizia, in conformità più o meno rigorosa ai dettami liberali, la laicizzazione delle sue strutture; [...] accompagnandosi spesso tale opera con una marcata pregiudiziale di anticlericalismo» (A. Prandi, *Chiesa e politica. La gerarchia e l'impegno politico dei cattolici italiani*, il Mulino, Bologna 1968, p. 9).

(71) Si tratta del noto «Discorso sulla dittatura» (cfr. J. Donoso Cortes, *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, Morcelliana, Brescia 1964).

(72) L. Taparelli D'Azeglio, *La libertà tirannia*, in «Civiltà Cattolica», serie IV, vol. 8 (16 novembre 1860), pp. 553-558. Tale scrittore gesuita, tra i più autorevoli della originaria redazione della Rivista —secondo A. C. Jemolo— può essere considerato «l'oppositore principale in nome del cattolicesimo [...] all'idea liberale» (*Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1965, p. 12).

paradigma ideologico da instaurare, azzerando la tradizione, anzitutto quella religiosa.

Insomma, se la nazione consiste in un'idea, è chiaro che coloro i quali ne vantano la coscienza, si arrogheranno il diritto di plasmarne il tessuto reale come materia informe.

L'unificazione nazionale italiana assume così un essenziale significato metapolitico. Essa si presenta cioè come evento che trascende la pura estensione di un dominio politico di una forma statale o di una dinastia, in quanto viene pensato ed attuato con fisionomia irriducibile a tutti gli altri eventi storico-politici di natura territoriale o dinastica da cui la storia italiana era stata caratterizzata fino ad allora. Lo testimoniano con nettezza sia il dottrinarismo nazionalitario (73) che indirizza ed accompagna il processo unitario, sia la legislazione, marcatamente anticattolica (con la quale vengono di fatto soppressi tutti gli ordini religiosi) introdotta in Piemonte durante il decennio che precede gli anni dell'unificazione territoriale, e poi estese a tutto il resto della Penisola (74). Lo conferma, infine, il progetto di introdurre, particolarmente attraverso la scuola pubblica obbligatoria, una sorta di religione civile, di carattere complessivamente deistico-razionalistico (75) ed i pesanti ostacoli imposti all'esercizio dell'attività ecclesiastica (76).

La nazione reale oltre la nazione fittizia.

La considerazione dei teorici della nazionalità risorgimentale e la opposta ma congruente interpretazione degli oppositori consapevoli di tale progetto consente di formulare la tesi secondo la quale nel suo significato peculiare l'unificazione risorgimentale italiana è stata pensata ed attuata al di là dell'unità effettiva del popolo italiano. Anzi, più precisamente l'unificazione ideologica (frutto di una opzione volontaristica e di una mitopoiesi futurologica) si è opposta all'unità reale (come unità nella diversità).

Il problema appare, quindi, da esaminare anzitutto sotto il profilo della filosofia della storia, prima ancora che nell'orizzonte della filosofia giuridica e politica. In questo senso è l'esercizio stesso della ragione nel suo rapporto con la realtà ad essere posto fondativamente in questione.

(73) Il neologismo è qui deliberatamente introdotto come indicatore semantico dell'idea di nazione di carattere contrattualistico-volontaristico. Sul tema cfr., tra l'altro, J. Ploncard D'Assac, *Le dottrine del nazionalismo*, trad. it. Volpe, Roma 1966, pp. 5-9.

(74) Sul tema è ormai fondamentale la ricerca condotta da A. Pellicari, *Risorgimento da riscrivere*, ARES, Milano 1998.

(75) Sulla profonda azione laicizzatrice seguita all'unità italiana, cfr. F. M. Agnoli, *Scristianizzare l'Italia. Potere, Chiesa e popolo 1881-85*, Il Cerchio, Rimini 1998.

(76) Al riguardo A. C. Jemolo ricorda, tra l'altro, che «il Liberalismo non attacca soltanto sul terreno della soppressione delle immunità, del disconoscimento delle congregazioni religiose, dell'incameramento dei beni; ferisce anche in lati più sensibili [come] la penetrazione protestante [...] [e] il movimento per la emancipazione del clero, che mina la disciplina» (*I cattolici e il risorgimento*, in AA. VV., *I cattolici e il Risorgimento*, Studium, Roma 1963, p. 30).

L'affermazione di una nuova identità (quella derivata dall'eredità della rivoluzione francese) ha preteso di rimodellare dalle fondamenta l'identità storica italiana (nata dalla sedimentazione di una cultura e di istituzioni plurisecolari). L'apriorismo dell'immanentismo politico teso a identificare Stato e nazione –secondo le teoriche liberal-nazionali ottocentesche– si è opposto ai diversi Stati che componevano l'unica nazione italiana (tale sostanzialmente da un punto di vista religioso, storico e linguistico-culturale). L'ideologia nazionalitaria, insomma, intendendo dar vita ad un popolo futuro, non poteva non disprezzare i diversi popoli reali.

L'ideologia, infatti, si palesa come un pensiero senza verità, che si assimila ad una prassi. E' un pensiero strumentale (77) che si attua come prassi trasformatrice (78), anzi propriamente rivoluzionaria, e da essa non si distingue in sostanza se non sotto la forma dell'espressione. La sua essenza si presenta come inverificabile concettualmente ed estraneo ad ogni istanza fondatrice che non sia ad essa interna ed autogiustificatrice. Mentre esibisce l'idea di una identità col senso stesso della storia, donde la pretesa della sua immancabile attuazione.

Si intende, pertanto, che l'unificazione politica di tal segno, nella misura in cui ha tradotto in attualità politico-sociale il suo fondo ideologico, ha determinato una frattura nella storia italiana, le cui conseguenze hanno lasciato il segno di una vera e propria discontinuità nella memoria storica delle diverse regioni della Penisola.

D'altra parte, se da un punto di vista storico-culturale è innegabile che il Cristianesimo sia stato elemento propulsore, fecondatore e vivificatore del tessuto civile europeo, e di quello italiano in ispecie, ben s'intende come una unificazione politica realizzata in una prospettiva secolarizzatrice (79), abbia essa stessa introdotto un elemento di lacerazione nella stessa coscienza nazionale. Lo ha ricordato insospettabilmente Ernesto Galli Della Loggia, affermando che «l'Italia è l'unico Paese d'Europa (e non solo dell'area cattolica) la cui unità nazionale e la cui liberazione dal dominio straniero siano avvenuti in aperto, feroce contrasto con la propria Chiesa nazionale» (80). Analoga tesi lo storico liberale Luigi Salvatorelli aveva già sostanzialmente enunciato in precedenza (81).

(77) Cfr. L. Pareyson, *Ideologia e filosofia*, in *Atti del XXI Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate*, Brescia 1967, p. 21.

(78) Cfr. N. Petruzzellis, *Sistema e problema*, Astrea, Napoli 1976, vol. II, pp. 309-312.

(79) Va ricordato che la lotta contro gli ordini religiosi iniziata nel Piemonte liberale fin dal 1848, con la soppressione dei Gesuiti (ma anche delle Dame del Sacro Cuore, degli Oblati di San Carlo e dei Liguoristi) culmina nel 1866 con l'abolizione da parte del nuovo Regno d'Italia di tutti gli ordini religiosi e la confisca dei rispettivi beni (provvedimento poi esteso anche a Roma, tre anni dopo la sua occupazione, nel 1873). (cfr. A. Pellicciari, *op. cit.*, p. 197).

(80) E. Galli della Loggia, *Liberale, che non hanno saputo dirsi cristiani*, in «Il Mulino», n. 349, Bologna 1993, p. 855. Lo stesso autore prosegue sottolineando che «l'incompatibilità fra patria e religione, fra Stato e Cristianesimo, è in un certo senso un elemento fondativo della nostra identità collettiva come Stato nazionale» (*ibid.*, p. 856).

(81) «Il Risorgimento si è fatto contro il papato e non poteva farsi diversamente» (L. Salvatorelli, *Pio IX e il Risorgimento*, in *Spiriti e figure del Risorgimento*, Le Monnier, Firenze 1961, p. 257).

In tal senso Mario Albertini ha chiaramente riconosciuto che «nel Risorgimento c'è davvero qualcosa di 'incompiuto' nel senso letterale di 'non portato a termine'. Il Risorgimento è incompiuto perché a tutt'oggi non è ancora pienamente acquisita l'unità nazionale, il che significa che non è ancora abbastanza saldo, né abbastanza profondo, il legame del popolo con lo Stato. Tutti i momenti difficili della storia italiana lo provano» (82). Ma proprio ciò che Albertini giudica «incompiuto» nell'unificazione risorgimentale può in realtà essere considerato l'esito del suo compimento, ovvero della estraneità ideologica di uno Stato rispetto ad un popolo, o altrimenti di una nazione come idea rispetto ad una nazione come complesso di comunità.

E' appunto tale distinzione che veniva proposta (nel 1851) dal Taparelli d'Azeglio, allorquando chiarisce che il termine «patria» —analogamente a quello di nazione— può avere essenzialmente due diverse accezioni: la *patria reale* e la *patria nominale* (83).

La «patria nominale» null'altro è che la nazione come ideologia, ovvero l'attuazione dell'ideologia della nazione. Essa è, quindi, appannaggio di una parte (fazione o setta) che pretende di stare per il tutto (della comunità storica), identificandosi con un progetto politico in forza del quale sovrapporsi alla realtà effettuale. La patria tende ad identificarsi con lo Stato (inteso in forma impersonale ma conseguentemente totalizzante in quanto unico interprete del destino della nazione) e questo col dominio di un partito, il quale pretende di avere appunto il monopolio dello «spirito nazionale». Il destino della patria viene in tal modo assimilato a quello dell'affermazione di un nuovo «senso comune», ovvero di uno avvenire rivoluzionario cui la stessa patria reale non è che uno strumento.

Chiunque si opporrà a tale progetto dovrà perciò essere considerato nemico della patria, mentre l'adesione volontaristica ad esso sarà ritenuta condizione sufficiente per aderire alla nuova patria. Il lealismo nei suoi confronti sarà misurato col metro della condivisione della stessa mentalità rivoluzionaria, anzi in effetti della sua prassi contingente (giacché in questa prospettiva teoria e prassi tendono a coincidere) (84). Perciò tale appartenenza non avrà carattere obiettivo, ma potrà essere sempre revocata dalla «minoranza illuminata», e sarà

(82) M. Albertini, *Il Risorgimento e l'unità europea*, Guida, Napoli 1979, p. 7.

(83) L. Taparelli D'Azeglio, *Lo Stato e la patria*, in «La Civiltà Cattolica», serie I, vol. 7, pp. 37-45 e 149-164.

(84) «Il culto dunque del lor partito divien per costoro una vera idolatria di patria; *la patria pericola* quando pericola il partito; *la patria chiama all'armi* quando il partito vuol difendere il suo despotismo: e come gl'interessi del partito sono divenuti *il ben comune* a cui mira il governo, così gli avversarii del partito son divenuti i nemici della patria»; e tutti gl'indifferenti ne son divenuti gli schiavi costretti a pagare, ad armarsi, a cooperare, e perfino talvolta a denunziare ogni *complotto contro la patria* sotto pena d'esserne giudicati e puniti per complici. Queste idee di patria corrono senza posa per tutte le storie delle rivoluzioni specialmente moderne» (L. Taparelli D'Azeglio, *Lo Stato e la patria*, cit., p. 151).

comunque condizionata nel suo riconoscimento alla volontà di coloro i quali si autodefiniscono gli autentici depositari dello spirito pubblico (o altrimenti della volontà generale). Talché —commenta il Taparelli— secondo la prospettiva propriamente rivoluzionaria «patria di ciascuno divenne propriamente quel centro fazioso o settario, al cui trionfo egli erasi consacrato in corpo e in anima» (85). Intesa in tal modo la patria o la nazione, il suo tessuto connettivo precipiterà in rapporti meccanici e inevitabilmente conflittuali tra parti che assumeranno diversi progetti ideologici, il prevalere dell'uno o dell'altro sarà suggellato e sanzionato dal diritto della forza piuttosto che dalla forza del diritto (86).

La «patria reale» consta di un tessuto di legami naturali e storici, di affetti e di solidarietà, di giustizia e di interessi, di fiducia e di doveri che —osserva il Taparelli— «nasce dal focolare domestico e sale mano mano per via di naturali incrementi fino al governante supremo. Tutto in questa patria è naturale: la famiglia d'onde germoglia, il municipio in cui si sviluppa, gli interessi ed affetti che molti municipi collegano, la persona visibile che tutti li governa» (87). Tali vincoli personali e sociali, che radicano in una cultura ed in una tradizione costituiscono un concreto e visibile, «naturale organismo della umana associazione» (88) determinata e particolare. Essa è in definitiva come l'atmosfera in cui la persona umana può autenticamente svilupparsi ed essere partecipe e fomite di una civiltà e di una cultura.

La nazione è appunto definita realisticamente, dal medesimo autore, come un «ordinamento organico di società gerarchiche» (89), la cui unità deriva in radice «non da una linea colorata sulla carta geografica o corografica, ma dalla coscienza di quei doveri che le pongono in iscambiabili relazioni indissolubili» (90), in quanto dettate da legami che trascendono l'arbitrio soggettivo e che si radicano in una comune appartenenza storica, la cui realtà è cointessuta nell'essere stesso di ciascuno. La sua è un'unità organica, ove le associazioni minori, dalla famiglia al municipio alla regione, dotate ciascuna di una propria finalità e un proprio dinamismo, si sviluppano con autonomia nel contesto di legami di dipendenza in ordine al bene comune (91).

(85) *Ibid.*, p. 150.

(86) Cfr. Idem, *Ordini rappresentativi nel loro soggetto la nazione. Parte seconda. Ricostruzione*, in «La Civiltà Cattolica», serie I, vol. 5, p. 502.

(87) Idem, *Lo Stato e la patria*, cit., p. 162.

(88) *Ibid.*, p. 154.

(89) Idem, *Ordini rappresentativi nel loro soggetto la nazione. Parte seconda. Ricostruzione*, cit., p. 514.

(90) *Ibid.*, p. 518.

(91) «La natura avea provveduto all'individuo queste minori associazioni prima di ogni sua deliberazione, anzi prima che fosse capace di deliberare: talché il bambino dal sen della madre che lo allatta già incomincia ad esercitare un influsso nel totale della società; e lo esercita appunto per quella dipendenza con cui egli è vincolato alla famiglia che ne prevede e caldeggia i futuri interessi; di quella con cui la famiglia s'innesta al Comune, il Comune alla Provincia, la Provincia allo Stato» (L. Taparelli D'Azeglio, *Ordini rappresentativi nel loro soggetto la nazione. Parte prima. Dissolvimento della società*, in «La Civiltà Cattolica», serie I, vol. 5, pp. 400-401).

La nazione, difatti, «società essenzialmente organica» (92), è realtà storica e come tale contingente. Essa —come osserva il Curci— è «frutto del lento lavoro dei secoli, che ne vengano a poco a poco assimilando gli svariati elementi, fino a condurli a quella maniera di omogeneità, che alle parti è indispensabile per formare un tutto naturale e quasi spontaneo» (93). Ove —precisa il Taparelli nel suo *Saggio teoretico di diritto naturale*— «la comunità di origine, di lingua, d'istituzioni pubbliche e di territorio» (94) ha la sua radice naturale nella continuità delle generazioni attraverso l'integrità della vita familiare ed il comune riferimento ad una tradizione religiosa, civile e culturale (95).

L'unità di una nazione è una unità vitale, resa possibile dalla sedimentazione di comuni acquisizioni materiali e spirituali (96) e dalla trasmissione di un comune retaggio (97). Questa ha la sua condizione e il suo limite nei principi del diritto naturale e in quanto da essi legittimamente scaturisce (quanto a norme positive) (98) e trova il suo significato nella considerazione finalistica del bene comune. La solidarietà che rende coesa la nazione, e che ha la più intima sostanza nella comune appartenenza religiosa, non esclude altre forme di solidarietà, anzi, rileva il Taparelli, proprio nell'universalismo cattolico trova motivi di ulteriori e superiori forme di integrazione. Di modo che la pluralità non escluda l'unità e la unità non assorba la pluralità (99).

Nazione, pertanto, non si identifica per se stessa con Stato, né con una idea astratta o da attuare in un avvenire più o meno lontano. Né la sua unità va confusa con l'unità di sistema politico (100). Tanto meno, quindi, la nazione reale assume per se stessa al ruolo di levatrice della storia universale.

Si intende, pertanto, come proprio a partire dalle patrie (o nazioni) reali si possano pensare forme di federalismo, che nascono sul terreno delle peculiarità sedimentate dalla storia, ma che proprio perché tali —ovvero non volontaristico-ideologiche— possono dar luogo effettivamente a stabili espressioni di federalismo, il quale trova la sua autenticità se si alimenta al senso delle autonomie che attingono la loro ragion d'essere dalle tradizioni civili e religiose.

(92) *Ibid.*, p. 412.

(93) C. Curci, *L'Italia una nel 1861*, in «La Civiltà Cattolica», serie IV, vol. 9, p. 20.

(94) L. Taparelli D'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, VIII ed., Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma 1949, vol. II, p. 460.

(95) Cfr. *ibidem*.

(96) Per stimolanti considerazioni sul tema si rinvia a J. Vallet de Goytisolo - H. Guilleßen - F. Caruzo - J. Ousset - H. de Lovinfosse - M. de Corte - J. Beaucoudray, *Patrias - Naciones - Estados* (Actas del Congreso de Lausanne 1970), Speiro, Madrid 1970.

(97) Al riguardo F. Elías de Tejada ha scritto efficacemente che «la raíz de un pueblo, su auténtica intimidad, lo que le discierne de los demás del globo, búsquese en el tiempo y tendrá el nombre de tradición» (*Premisas generales para una historia de la literatura política española*, in «Verbo», (Madrid), 261-262, 1988, p. 61).

(98) Cfr. *ibid.* pp. 473-474.

(99) Sul tema è di sicuro interesse G. Thibon - L. Daujarques - Y. Four - M. de Penfentenyo, *Unidad unitarismo, pluralidad pluralismo*, Speiro, Madrid 1975.

(100) Cfr. *ibid.*, pp. 467-471.

Era quanto protestava (nel 1861), d'altra parte, uno scrittore legittimista napoletano, Giacinto De Sivo. Questi, polemizzano contro l'unificazione risorgimentale, mentre ricorda che «l'Italia se non sarà *una* per istato, una sempre sarà nella religione e nel dritto» (101), osserva che le diverse regioni (allora Stati) d'Italia «han sì somiglianza, ma non omogeneità» (102). Contro una unificazione di impronta ideologica (103), che all'autore duosiciliano si presentava sotto la forma dell'invasione militare piemontese (104) e della distruzione di un regno erede di sette secoli di storia, egli afferma che «l'opera della rivoluzione in nome di una nazione fittizia è presto dal fremito delle vere nazioni rovesciata» (105), obiettando che «non si può per una nazionalità ideale distruggere le nazionalità reali» (106).

Con analoga prospettiva, Pietro Calà Ulloa, uomo politico e scrittore napoletano, osservava (nel 1867) che l'unificazione guidata dal Piemonte liberale si era rivelata dannosa per la reale unità nella diversità dei popoli italiani (107). Anche per Calà Ulloa la molteplicità di istituzioni politiche non esclude il senso di una comune identità culturale, mentre la diversità delle tradizioni civili regionali costituisce il dato storico a partire dal quale può essere pensata una autentica integrazione federale (108). Egli infatti pone in evidenza che «l'Italia è composta da popoli differenti per origine, costumi, lingua, abitudini. Fra di loro vi è solo l'unità della religione, della letteratura e della gloria [...] Questa è l'opera dei secoli» (109).

L'unitarismo ed il nazionalismo ideologico, insomma, pretendendo di modificare *ab imis* l'eredità della storia, pone le premesse di una disgregazione conflittuale e di una tirannia effettiva frutto delle pretese totalizzanti dell'utopia. Solo il riconoscimento obiettivo, invece, delle fisionomie nazionali forgiate dalla tradizione, nel comune riferimento alle esigenze etiche

(101) G. de Sivo, *I napoletani al cospetto delle nazioni civili*, rist. a cura di M. Battaglini, Borzi, Roma 1967, p. 43.

(102) *Ibid.*, p. 47.

(103) Dando voce ad una posizione culturale e politica diffusa, De Sivo chiarisce che «Napoli non avversa l'Italia, ma combatte la setta, ch'è anti-italica, com'è anti-cristiana, ed anti-sociale [...] Napoli può esser collegata. Con la lega restan sacri tutti i dritti preesistenti, le autonomie, le leggi, le tradizioni, le consuetudini e i desideri di ciascun popolo» (*ibid.*, p. 64).

(104) «L'unità per noi è ruina. In nome della libertà ne vien tolta la libertà» (*ibid.*, p. 50).

(105) *Ibid.*, p. 47.

(106) *Ibidem.*

(107) «E' l'unità italiana che minaccia l'unità cattolica [...] questa unità per la quale l'Italia è stata sconvolta e l'indipendenza dei suoi stati distrutta» (P. Calà Ulloa, *Unione non unità d'Italia*, rist. con prefazione di C. Augias, Argo, Lecce 1998, p. 23).

(108) «La confederazione è la sola cosa possibile in Italia, perché poggia sul genio della nazione» (*ibid.* p. 25).

(109) *Ibid.*, p. 26.

della natura umana, è fattore di autentica coesione e può dar luogo a più vaste aggregazioni. Appare questo in definitiva la questione filosofico-storiologica che attraversa l'identità nazionale italiana, e parimenti *mutatis mutandis* la stessa idea d'Europa (110).

(110) Per un inquadramento delle radici dell'europeismo moderno resta significativo F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari 1961. Per una prospettiva critica nella considerazione categoriale del concetto di Europa è essenziale F. Elías de Tejada, *Premisas generales para una historia de la literatura política española*, cit.. Sul tema cfr. C. Martínez Sicluna y Sepúlveda, *La antinomia Europa-España según Elías de Tejada*, in *Francisco Elías de Tejada. Figura y pensamiento*, Facultad de derecho servicio de publicaciones, Madrid 1995, pp. 75-93; e R. de Mattei, *La Cristianità come eredità e come prospettiva secondo Elías de Tejada*, in *Napoli e le Spagne. Atti del Convegno Francisco Elías de Tejada. Realismo giuridico e istituzioni ispano-napoletane*, Fundación Francisco Elías de Tejada - editoriale il Giglio, Napoli 1999, pp. 41-55.

