

Anno XII ♦ Nuova serie ♦ n. 30 ♦ Roma ♦ 31 dicembre 2020

«Ammetto che in certi Paesi la fede si stia inaridendo: ma se ne resta un solo seme, se esso cade su un po' di terra, anche soltanto nei cocci di un vaso, quel seme germoglierà, e una seconda incarnazione dello spirito cattolico ridarà vita alla società» (François René de Chateaubriand)

## Ictu oculi

### Verso un dispotismo “sostenibile”?

Nel 1979 si esauriva in Italia la politica di “compromesso storico”<sup>1</sup> che aveva segnato il culmine dell'avvicinamento all'area del governo da parte dei comunisti. Davanti al nuovo e incerto scenario che si apriva, Giovanni Cantoni si chiedeva: «[...] resteremo cattolici ancora per molto – esposti, quindi, all'aggressione socialcomunista violenta, che però è rischiosissima anche per la Rivoluzione [...] oppure siamo sulla via di una sempre più rapida e definitiva cristianizzazione, sotto la pressione della corruzione radicale, cioè per opera del solvente liberal-socialista?»<sup>2</sup>.

Dieci anni dopo l'epocale tracollo dell'Unione Sovietica dava la risposta al quesito binario.

Caduta l'URSS – il “laboratorio” più “avanzato” in cui costruiva l’“uomo nuovo” –, la Rivoluzione era costretta a fare un passo indietro e a riprendere quel filone ideologico “giacobino” che Marx considerava utile sì, ma “borghese” e da “superare” dialetticamente. Un filone, in realtà, che era vissuto, almeno nel Novecento, sottotraccia rispetto al filone prioritario: se il primo metteva l'accento sulla libertà, per l'altro il valore supremo era l'uguaglianza.

Dopo il 1991 ha dovuto così pensare a costruire nuove strutture istituzionali che sostituissero l'URSS quali alvei e moltiplicatori del processo rivoluzionario nel suo “piano B”.

Se la “ristrutturazione” dell'ex impero social-comunista avviene rinverdendo il nazionalismo e l'imperialismo mai abbandonati, ancorché all'interno di strutture formalmente democratiche, in Europa ha puntato a “irrobustire” la struttura sovranazionale già in via di edificazione. La “casa comune” europea non a caso ha indossato con sempre maggior rigore le “tavole di valori” del democratismo universale, aggiornate al Terzo Millennio, ossia ispirate al più intransigente e cieco relativismo religioso e morale, cioè al cosiddetto “politicamente corretto”. E questo credo relativistico l’“Europa dei diritti” – o, forse, meglio, dei “dritti”... – e la BCE, insieme ad agenzie mondialiste come l'ONU, stanno tentando di imporre d'autorità – anche con mezzi ricattatori: chi non si piega, non mangia, come si è visto nel contenzioso con la Polonia e con l'Ungheria sul MES di novembre-dicembre scorsi –, agli Stati-membri.

In altri termini, a quella dinamica di «sovrersione antropologica» – l'espressione è dell'ex ministro Maurizio Sacconi<sup>3</sup> –, che è la Rivoluzione gnostica del Terzo Millennio, l’“ombrello” istituzionale offerto dalla “democrazia totalitaria” nazionale<sup>4</sup>, pare non bastare più. Il rischio che l'insorgenza – in senso tecnico – dei popoli che si è verificata con il forte consenso goduto dalle politiche identitarie e populistiche – passibili di sfociare in altrettante *Brexit* –, specialmente nei Paesi già comunisti possa compromettere la sua avanzata è giudicato troppo alto. Per questo ha puntato sulla struttura sovranazionale europea per farne uno strumento, che garantisca sistemazione, sostegno e impulso duraturi allo smottamento provocato nei popoli del Vecchio Continente.

Oggi la dipendenza di principio, di struttura – la BCE – e di politiche che lega l'Italia alle istanze dell'Unione Europea è massima. Sono specialmente gli “orfani” della politica di “compromesso storico” sopra evocata, i post-comunisti e

## IN QUESTO NUMERO

■ *Chiamato in molti modi nelle varie epoche, il “disagio della modernità” ricalca vecchi mali spirituali*

Ermanno Pavesi

**Accidia, male spirituale “del secolo”** ▶ p. 3

■ *Il richiamo dell'importanza del pensiero del santo teologo e filosofo domenicano da parte di uno dei maggiori medioevisti del Novecento*

Marco Tangheroni

**Attualità di san Tommaso d'Aquino** ▶ p. 10

■ *Un profilo storico e una lettura della vicenda del cattolicesimo italiano fra Risorgimento e Repubblica*

Oscar Sanguinetti

**Cattolici e Italia moderna: una rilettura** ▶ p. 20

■ **BLOC-NOTES** — *Qualche annotazione a margine di una biografia di Alfredo Reichlin*

Oscar Sanguinetti

**In morte di un “padrino” dell'Italia rossa** ▶ p. 33

i post-democristiani di sinistra, a indossare con maggiore zelo le istanze disciplinatrici, anche coattive, di Bruxelles e di Strasburgo, in tutte le loro articolazioni ideologiche e istituzionali. E dietro a queste istanze non è raro intravedere dietro le quinte istanze di poteri internazionali ben più “forti” degli Stati nazionali e dell’Unione stessa, come traspare nitidamente dall’*Agenda ONU 2030 per lo Sviluppo Sostenibile* e dal piano di “Grande Reset” che se ne evince...

L’Italia, sfuggita nel 1979 a un destino di “repubblica popolare” e dopo dieci anni di *impasse* comunista, è oggetto di una offensiva discreta, osmotica, di lungo periodo, ma altrettanto velenosa e devastante, del «*solvente liberal-socialista*», cui accennava Cantoni. Sfruttando la “terra bruciata” fatta dalle “battaglie per i diritti civili” degli anni 1970-1980 – proprio in questo dicembre del 2020 si è commemorato, nel tragico silenzio dei *mass media* cattolici, il cinquantenario della introduzione del divorzio nella nostra legislazione –, la Rivoluzione italiana ha gettato alle ortiche il vecchio armamentario ideologico e simbolico – incluso il partito nato nel 1921, quasi cento anni fa – e “indossa” con metodi democratici tutto ciò che demolisce, dissolve, scristianizza, sradica gli italiani dal loro retaggio tradizionale e dalla loro identità di popolo dalle radici antiche e dalle multiformi culture.

E in questa instancabile azione ora può godere del sostegno di potenti e anonime istanze sovranazionali che hanno sostituito il cristianesimo con un vero e proprio “culto” dei diritti dell’uomo – ne tratta assai bene il filosofo Jean-Louis Harouel, sul cui ultimo libro diciamo qualcosa più oltre – e dispongono di bilanci cospicui. Se nella difesa degli interessi dei popoli europei nello scenario mondiale, l’UE conta come il classico “due di picche”, essa, nell’imporre i “diritti”, l’“agenda Lgbt+” e l’uguaglianza, rivela invece una determinazione e uno zelo che spesso sconfinano nel fanatismo.

Altre volte ho rievocato i totalitarismi descritti da Orwell e Huxley, oggi questo scenario, questa saldatura fra un contenitore imbevuto di ideologia relativistica e un regime locale sempre più “irrigidito” nelle sue forme istituzionali mi fa tornare alla mente quel «*dispotismo di proporzioni inaudite e gigantesche*», che nel 1852 pronosticava come esito fatale del liberalismo e del socialismo Juan Donoso Cortés (1809-1853) nella lettera scritta al card. Raffaele Fornari (1787-1853), da cui nascerà più tardi il *Sillabo*<sup>6</sup> del beato Pio IX (1846-1878).

Di questo dispotismo *in fieri* si può oggi intravedere solo una immagine sfocata, ma le linee di tendenza che spingono verso di esso sono già abbastanza nitide. Senza cedere all’ennesima “teoria del complotto”, cadono sotto questa voce l’accresciuto peso dell’esecutivo a danno del parlamento sovrano; la maggiore invasività dello Stato nella sfera privata, evidenziata in maniera solare dalla recente e inaudita ingerenza in tema di libertà religiosa e di culto; il peso sempre più determinante nella politica e nella mutazione del costume sociale dei “poteri forti” economici e finanziari internazionali, inclusi i “poteri forti” “impalpabili” tradizionali: le logge, i grandi *think tank* mondialistico-affaristici alla Bilderberg Club; così come la crescente disintermediazione a livello politico ed economico, in cui pochi grandi soggetti serviranno – ma in realtà “si” serviranno di – una società di massa

sempre più “coriandolare” e spappolata; infine – *last but not least* –, l’emarginazione sempre più tangibile della religione dallo spazio pubblico, sia per le potenti spinte laicistiche del potere, sia per auto-consumazione.

Queste linee di tendenza hanno subito una oggettiva e ulteriore accelerazione grazie alla pandemia del *virus* cinese, diffusosi in tutto il mondo nel 2020. Gli analisti della politica meno ottusi – o meno asserviti ai *media* intossicati dai “poteri forti” – descrivono già con sufficiente approssimazione gli effetti negativi della sospensione delle relazioni interumane – dalle più vicine e “di sangue” a quelle più lontane e intangibili, passando per quelle necessitate per mantenersi in vita – conseguenti ai vari e ripetuti confinamenti obbligati, noti come “*lockdown*” – alla lettera “cella d’isolamento”. Interessante per capire come questi mutamenti colpiscono la psicologia dei singoli e i suoi riflessi sociali è il *Rapporto* del CENSIS per il 2020.

È vero che il crescente svelamento del disegno mondialistico e le restrizioni degli spazi di libertà che ogni giorno di più colpiscono le persone e le famiglie producono reazioni: proteste di piazza dei settori più colpiti, scioperi, violazioni di massa dei confinamenti o degli orari imposti, e così via. Lo stesso aumento dei consensi – almeno nei sondaggi – dei partiti populistici e identitari ne è un segno evidente. Ma è altrettanto evidente che si tratta di fenomeni reattivi deboli e rapsodici, un po’ per la frantumazione del corpo sociale, un po’ perché l’opposizione politica lascia a desiderare, un po’ per l’irrigidirsi del sistema. E sono decenni, se non secoli, che il popolo viene sottoposto a “trattamenti” che tendono a ridurlo a quella “massa” i cui caratteri – disorganicità e eterodirezione – sono stati magistralmente delineati da Papa Pio XII (1939-1958) già negli anni 1940.

Come fermare questa “prodigiosa ascesa” verso un mondo orwelliano? Come nuocere al “Grande Fratello” che si profila all’orizzonte? Forse cercando lo “spillino” giusto – rubo una metafora a Giovanni Cantoni –, che, conficcato nel posto più sensibile del corpo dell’elefante, può farlo scappare... E questo “spillino” va cercato anzitutto nella sfera spirituale, senza trascurare una saggia e “prudente” – in senso scolastico – tecnica politica.

<sup>1</sup> Così è nota la politica di alleanza fra la cultura politica comunista e quella dei cattolici, portata avanti dal segretario comunista Enrico Berlinguer dopo il fallimento dell’esperimento socialista in Cile nel 1973; cfr. GIOVANNI CANTONI, *Ascesa e infortunio della politica di “compromesso storico”*, in IDEM, *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell’Italia rossa*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1980, pp. 55-146; nonché IDEM, *Riflessi sociali della politica di “compromesso storico”*, *ibid.*, pp. 147-164.

<sup>2</sup> IDEM, *Introduzione*, *ibid.*, pp. 5-17 (p. 15).

<sup>3</sup> Cfr. FRANCESCO OGNIBENE, *Il libro di Sacconi [Volevo solo una girandola. Racconti brevi di vita pubblica]*, Marsilio, Padova 2020, 152 pp., “*Soversione antropologica, qui ci vuole l’umanesimo*”, in *Avenire*, 4-12-2020.

<sup>4</sup> Cfr. JACOB LEIB TALMON (1916-1980), *Le origini della democrazia totalitaria*, 1952, n. ed. it., il Mulino, Bologna 2000.

<sup>5</sup> Cfr. MAURIZIO MILANO, 3, 2, *1 Reset. E socialismo finanziario sarà. Lo schema della “nuova normalità” del mondo “after Coronavirus”*, in *ifamNews*, alla pagina <<https://www.ifamnews.com/it/3-2-1-reset-e-socialismo-finanziario-sar/>> (16-12-2020).

<sup>6</sup> Cfr. *Sillabo ovvero sommario dei principali errori dell’età nostra*, a cura di Gianni Vannoni (1949-2017), Cantagalli, Siena 1977, *Appendice n. 1*, p. 111-135 (p. 123 e p. 126).

*Una breve analisi dell'accidia o melanconia, uno dei sintomi più eclatanti del "disagio della modernità" dalle radici profonde nella storia della psicologia e della spiritualità*



JACOB DE BACKER (1555 ca.-1585 ca.), *Accidia*, olio su tela, Serie *I peccati capitali*, 1575, Napoli, Museo di Capodimonte

## Accidia, malattia spirituale “del secolo”

Ermanno Pavesi

*La nozione di accidia (nozione metafisico-teologica) è questa: ripudio del proprio essere da parte dell'uomo*

JOSEF PIEPER<sup>1</sup>

### 1. L'accidia

Il termine “*akedia*” significa in greco antico noncuranza, negligenza, indifferenza, indolenza, torpore, ma a partire dal III-V secolo della nostra era viene utilizzato dai Padri del Deserto — cioè da quei religiosi che hanno scelto di vivere come anacoreti nel deserto dell'Egitto — in un'accezione particolare e diventa un termine tecnico della vita spirituale.

<sup>1</sup> JOSEF PIEPER, “*Otium*” e culto, 1948, trad. it., Morcelliana, Brescia 1956, p. 34.

La scelta di andare a vivere nel deserto è infatti solo l'inizio di un percorso lungo e tutt'altro che facile. Le difficoltà che si incontrano per perseverare sulla via scelta vengono descritte in un'ampia letteratura, spesso si tratta di aforismi, gli *Apophthegmata Patrum*, i “Detti dei Padri”<sup>2</sup>, in cui vengono raccolti i consigli dei monaci più anziani ed esperti, ma vi sono alcuni Padri, come Evagrio Pontico (345 ca.-399) o Giovanni Cassiano (360 ca.-430/435 ca.) che, grazie alla loro formazione teologica e filosofica, hanno descritto la lotta interiore del monaco in modo più sistematico.

Nel Medioevo il concetto di accidia è stato influenzato dall'interpretazione che ne ha dato san Tommaso d'Aquino (1225/1226-1274). Nei secoli

<sup>2</sup> Cfr., fra le molteplici edizioni e selezioni, CRISTINA CAMPO (pseudonimo di VITTORIA GUERRINI; 1923-1977) e PIERO DRAGHI (a cura di), *Detti e fatti dei Padri del Deserto*, trad. it., Rusconi, Milano 1994.

successivi i cambiamenti radicali nella concezione dell'uomo trasformano anche il concetto di virtù e di vizi, rendendo anche più ostico quello di accidia, riducendolo talvolta a qualche suo aspetto particolare, come la pigrizia o l'oziosità.

Anche se le descrizioni dell'accidia da parte di Evagrio si basano sulle sue esperienze con i monaci, le sue conoscenze possono essere utili anche per l'uomo moderno, come sostiene il cardinale Marc Ouellet: «*Ben presto la tradizione monastica si è interessata a un fenomeno strano e complesso: l'acedia. [...] La finezza psicologica e spirituale di quelli che, per primi, hanno studiato questo fenomeno — i Padri del deserto ed Evagrio Pontico in particolare — non può mancare di porre delle domande ai nostri contemporanei che, anche se non conoscono più il termine accidia, senza alcun dubbio, ne soffrono comunque i sintomi terribili. Perché l'accidia, peccato monastico per eccellenza, non può certamente essere considerato come di un'altra epoca. Non si tratterà, al contrario, del male oscuro del nostro tempo? Stanchezza, malinconia, superlavoro, scoraggiamento, instabilità, attivismo, noia o depressione: basteranno queste poche manifestazioni del "demone del mezzogiorno"*<sup>3</sup> per convincerci dell'attualità di un male che fa perdere all'uomo il gusto della vita e paralizza il suo dinamismo interiore. Lasciato alle proprie forze, l'uomo dispera di poter trovare un senso alla propria esistenza e rischia di sprofondare nella mediocrità che è solo il sintomo del rifiuto della propria grandezza di figlio adottivo di Dio»<sup>4</sup>.

In questo contesto il termine "akedia" indica uno stato d'animo particolare che può rappresentare un ostacolo importante sulla via della realizzazione spirituale e viene annoverato negli elenchi dei vizi capitali<sup>5</sup>.

## 2. Evagrio Pontico

La condizione di *akedia* era già stata descritta da autori cristiani precedenti, ma è stata approfondita sistematicamente da Evagrio Pontico, un erudito

greco che è stato ordinato lettore da san Basilio il Grande (330-379), vescovo di Cesarea — in Capadocia, l'attuale Kayseri in Turchia —, e diacono da san Gregorio Nazianzeno (329 ca.- 389/390 ca.), vescovo di Costantinopoli. Nel 383 prende l'abito monastico e trascorre il resto della vita nel deserto, dove ha come maestro il monaco e abate egiziano san Macario il Grande (300-390) e dove diventa un importante padre spirituale, che, in questa funzione, ascolta i problemi e i conflitti dei monaci.

Per Evagrio la natura umana, come è stata creata da Dio, è buona, le funzioni dell'anima, tanto l'intelletto quanto la volontà, quanto quelle irrazionali — l'irascibile e la concupiscibile — sono di per sé buone: il male dipende solo dal loro cattivo uso. Una delle principali cause del loro cattivo uso è l'eccessivo amore di sé, che porta a una falsa percezione sia della propria natura, sia di quella degli altri e delle cose. A causa dell'eccessivo amore di sé, l'uomo non riesce a riconoscere e a perseguire il suo fine autentico e allo stesso tempo non riconosce neppure la natura del suo prossimo e delle cose.

Evagrio riprende e sviluppa tesi della filosofia antica greca, infatti già Platone (428/427-348/347 a.C.) era convinto che la *philautia*, cioè l'eccessivo amore di sé, un concetto che sotto certi aspetti può essere paragonato a quello moderno di narcisismo, fosse una delle cause principali di ogni vizio umano: «*Di fatto, però, causa di tutti i vizi per ognuno di noi è il più delle volte una forma eccessiva di questo amore di sé*»<sup>6</sup>.

L'uomo deve utilizzare le sue facoltà servendosi delle virtù: «*[...] la virtù quando è nella parte razionale [dell'anima], è chiamata prudenza, intelligenza e sapienza, quando invece si trova nella parte concupiscibile continenza; quando è nella parte irascibile, coraggio e perseveranza; quando è in tutta l'anima, giustizia*»<sup>7</sup>.

L'eccessivo amore di sé perverte l'uso delle facoltà umane e genera vizi e "pensieri" corrispondenti, cioè le rappresentazioni mentali collegate a ogni singolo vizio. Esistono diverse classificazioni dei vizi, la più frequente ne annovera sette, ma a volte ne vengono descritti otto e talvolta Evagrio li riduce a tre: da «*[...] voracità, fornicazione, avarizia, tristezza, ira, accidia, vanagloria e superbia. [... a]*

<sup>3</sup> In certi casi, soprattutto nelle ore più calde della giornata, nel deserto i sintomi dell'accidia erano più accentuati e venivano anche chiamati "demone del mezzogiorno".

<sup>4</sup> CARD. MARC OUELLET, *Préface*, in DOM JEAN-CHARLES NAULT O.S.B., *Le démon de midi. L'acédie, mal obscure de notre temps*, L'Échelle de Jacob, Digione 2013, p. 5 (trad. red.). Dom Nault è abate benedettino (congregazione di Solesmes) di Saint-Wandrille de Fontenelle in Normandia.

<sup>5</sup> Cfr. ANTOINE GUILLAUMONT (1915-2000) e CLAIRE GUILLAUMONT (1916-2005), *Introduction* a ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, 2 voll., Les Éditions du Cerf, Parigi 1971, vol. I, pp. 84-90.

<sup>6</sup> PLATONE, *Leggi*, trad. it., in IDEM, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale (1931-2014), 6ª ed., Rusconi, Milano 1997, pp. 1.547-1.766 (p. 1.547).

<sup>7</sup> EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, trad. it., introduzione, commento e note di Gabriel Bunge, Edizioni Qiqiaon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 2008, pp. 260-261.

voracità, avarizia e vanagloria. [...] *Che siano tre o otto, questi pensieri generici hanno tutti la loro radice comune nell'amore di sé (philautía)*»<sup>8</sup>.

Sulla via della perfezione il monaco si distacca dai beni materiali e contingenti, così come da aspirazioni e ambizioni mondane. Ma né la rinuncia a questi oggetti, né il distanziamento dalle tentazioni concrete eliminano automaticamente gli attaccamenti corrispondenti, che suscitano desideri, pensieri e fantasie — definiti “*logismoî*” da Evagrio, in contrapposizione ai “*logoî*”, cioè alle rappresentazioni corrette di questi oggetti —, che distraggono il monaco, eccitando entrambe le funzioni irrazionali, l'irascibile e la concupiscibile: «*mentre la prima si scatena contro tutto ciò che le sta a portata di mano, la seconda si consuma per quello che non lo è*»<sup>9</sup>.

Alla base di questi attaccamenti vi sarebbe l'eccessivo amore di sé, la *philautía*, che distorce in senso egoistico il rapporto con persone e oggetti, condizionando in questo modo tutti gli aspetti del comportamento umano e impedendo una relazione corretta con cose e attività. «*L'acedia, le cui radici segrete affondano nell'amore di sé, è anche l'espressione di una insana sopravvalutazione della vita terrena, materiale, con le sue inevitabili vicissitudini e disavventure*»<sup>10</sup>.

Il monaco deve combattere i “pensieri”, ma questo non è facile neppure per chi è cosciente e convinto della validità della propria scelta e della rinuncia a beni contingenti per un bene superiore. Il bene superiore, infatti, è spesso anche un bene arduo, difficile da raggiungere, il cui perseguimento è accompagnato da momenti di sconforto, dalla sensazione di non essere in grado di raggiungerlo e che le rinunce alle soddisfazioni e alle consolazioni che si sarebbero potute ottenere con i beni parziali siano state vane. Proprio questa sensazione di insoddisfazione, di delusione e di sconforto è strettamente legata all'acedia. Si tratta di una condizione esistenziale che non riguarda però solamente il monaco, ma ogni uomo: «*L'acedia è per così dire la dimensione metafisico-religiosa di una “sofferenza” che è comune a tutti gli uomini e che nella sua forma profana, secolarizzata, viene esperita come ennui, malinconia, depressione, eccetera*»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, n. ed. interamente rifatta sulla quarta edizione tedesca ampliata, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 1999, pp. 39-40.

<sup>9</sup> EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, cit., p. 94.

<sup>10</sup> G. BUNGE, *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 48.

Evagrio descrive numerosi sintomi dell'acedia, come l'insoddisfazione per quello che si ha e il desiderio di ciò che non si ha: questo porta a una irrequietudine interiore che si manifesta tanto a livello più propriamente psichico, con il desiderio di cambiare la propria condizione — «*Una sola donna non basta a chi cerca il piacere, e una sola cella non è abbastanza per l'accidioso*»<sup>12</sup> —, quanto con forme di attivismo — «*Allora, o si abbandona, scoraggiati, e si lascia perdere tutto ciò che finora ha dato senso alla vita, o si ricorre a nuove e più forti dosi di distrazione*»<sup>13</sup>. In altri termini, invece di proseguire perseveranti sulla propria strada, si iniziano attività che di per sé possono anche essere legittime o anche meritorie, ma che costituiscono solamente una distrazione riguardo al raggiungimento del proprio fine e alla propria vocazione.

A volte l'acedia è caratterizzata da depressione e da mancanza di energia: «*L'acedia è una mancanza di tono dell'anima, ma una mancanza di tono che non è secondo natura, e che non sa resistere validamente contro le tentazioni*»<sup>14</sup>.

In certi casi l'accidioso, insoddisfatto della propria condizione, non può o non vuole riconoscere che si tratta di un problema suo, che l'insoddisfazione è originata principalmente dalla propria condizione interiore, ma tende piuttosto ad attribuirne la responsabilità ad altri, prendendosi, per esempio, con i propri superiori<sup>15</sup>.

Altri sintomi sono: dubbi riguardo alla propria vocazione<sup>16</sup>, la preoccupazione per la propria salute<sup>17</sup> e ansia<sup>18</sup>.

Un sintomo particolare è l'incapacità di piangere<sup>19</sup>: la capacità di piangere può esprimere contrizione e presuppone una certa consapevolezza, il riconoscimento delle proprie responsabilità e delle proprie colpe.

Se l'acedia e la tristezza, che dell'acedia è un sintomo-cardine, sono la conseguenza della mancata soddisfazione di una passione egoistica — «*La tristezza nasce dalla frustrazione di un desiderio carnale; un desiderio però è legato a ogni passione*»<sup>20</sup> — il rimedio contro l'acedia consiste nel supera-

<sup>12</sup> E. PONTICO, *Gli otto spiriti di malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, p. 53.

<sup>13</sup> G. BUNGE, *op. cit.*, p. 78.

<sup>14</sup> E. PONTICO, *Gli otto spiriti di malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, cit., p. 53.

<sup>15</sup> Cfr. G. BUNGE, *op. cit.*, p. 74.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 88.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, p. 72.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 73.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 115.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 54.

mento del proprio egoismo, nell'orientare la propria attività secondo un ordine oggettivo e, quindi, dopo aver riconosciuto la gerarchia dei valori, di procedere costantemente, senza lasciarsi distogliere da attaccamenti egoistici. «*L'accidia è curata dalla perseveranza, e dal compiere ogni cosa con attenzione e con timor di Dio. In ogni lavoro, fissati una misura, e non abbandonarlo prima di averlo portato a termine*»<sup>21</sup>.

### 3. Giovanni Cassiano

Anche Cassiano elenca otto vizi capitali: «*Otto sono i vizi che fanno al genere umano la guerra più spietata*»<sup>22</sup>. Al sesto posto ricorda l'accidia, dandone una definizione molto concisa: «[...] *significa inquietudine e disgusto del cuore*»<sup>23</sup> — il testo latino parla di «*anxietas seu taedium cordis*»<sup>24</sup> — e ne indica anche due forme particolari: «*Due sono ancora i generi di accidia. Uno fa cercare vogliosamente il sonno, l'altro spinge a fuggire dalla cella e a starne lontani*»<sup>25</sup>. Successivamente Cassiano ne descrive differenti manifestazioni: «[...] *dall'accidia nascono l'ozio, la sonnolenza, l'importunità, l'inquietudine, il vagabondaggio, l'instabilità della mente e del corpo, la ciarla e la curiosità*»<sup>26</sup>.

### 4. San Bonaventura

San Bonaventura da Bagnoregio O.F.M. (Viterbo; 1217/1221-1274) cita due classificazioni, rispettivamente una di sette, l'altra di otto vizi: la prima riprende la classificazione di Papa Gregorio Magno (590-604) e di Pietro Lombardo (1100 ca.-1160)<sup>27</sup> e considera accidia e tristezza come un solo vizio e parla di «*accidia vel tristitia*»<sup>28</sup>; l'altra classificazione, invece, annovera separatamente *tristitia* e *accidia*, considerandoli due vizi differenti<sup>29</sup>.

Bonaventura sottolinea nell'accidia la presenza di un senso di disgusto, *fastidium*<sup>30</sup>, di noia per

la vita, «*taedium vitae*»<sup>31</sup> di un'agitazione interiore che, «[...] *non potendo trovare la pace interiore la cerca all'esterno*»<sup>32</sup>. Un'altra caratteristica sarebbe poi l'indolenza, la pretesa di ottenere risultati senza impegnarsi e senza fatica<sup>33</sup>.

Un atteggiamento egoistico nei confronti dei beni terreni porta spesso ad aspettative inadeguate che non possono che restare deluse. In certi casi questa delusione non rimane limitata a un determinato bene, ma viene estesa a ogni bene: «[...] *la delusione (deceptio) riguardo ai beni terreni è più profonda di quanto possa apparire agli inizi. La delusione non riguarda infatti solamente un bene particolare, e non vi sono altri beni che possono costituire un'alternativa per la volontà delusa. La delusione dell'accidia non è limitata a questo o a quel bene terreno, ma comprende piuttosto la totalità di tali beni*»<sup>34</sup>.

In alcuni casi l'accidioso è come bloccato, paralizzato<sup>35</sup>, in altri, invece, mostra una curiosità eccessiva<sup>36</sup>.

Bonaventura si serve anche di altre metafore per descrivere l'accidia: essa è caratterizzata da «freddezza» — «*frigidity accidia et tristitia*» — e da tepidezza — «*aridity spiritualis*»<sup>37</sup>. Quando l'accidia si presenta come aridità e secchezza impedisce all'uomo di produrre frutti, gli istilla tanto la paura di compiere grandi cose quanto il fastidio per le buone cose che ha iniziato<sup>38</sup>. «*Con l'indolenza dell'accidia viene indicato quel disordine colpevole della volontà e delle sue forze che impedisce all'omo acediosus di perseguire con tutta la sua energia quel fine, che in base alla propria natura è tenuto a raggiungere*»<sup>39</sup>.

Bonaventura accetta la teoria umorale della medicina greca antica, secondo cui lo stato di salute dipende dall'equilibrio dei quattro umori presenti nel corpo umano — sangue, flemma, bile e bile nera —, mentre un loro squilibrio sarebbe responsabile di disturbi e di malattie. Pur riconoscendo una relazione fra l'eccesso di bile nera e la malinconia, Bonaventura si oppone a forme di naturalismo deterministico, che farebbero dipendere tanto il temperamento quanto l'attività psichica dalla costituzione somatica e sottolinea in modo particolare il ruolo della volontà e, quindi, anche della responsabilità individuale

<sup>21</sup> E. PONTICO, *Gli otto spiriti di malvagità*, cit., p. 55.

<sup>22</sup> GIOVANNI CASSIANO, *Conférenze spirituali*, trad. it., 3 voll., Edizioni Paoline, Alba (Cuneo) 1966, vol. I, p. 207.

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

<sup>24</sup> Cfr. anche MICHAEL SCHNEIDER, *Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens*, Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens, Colonia 2000, p. 25.

<sup>25</sup> G. CASSIANO, *op. cit.*, vol. I, cit, p. 223.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>27</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I, *Pars II, Liber I et II*, Editiones Collegii Sancti Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971, p. 570.

<sup>28</sup> RAINER JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Schöningh, Paderborn 1984, p. 199.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, p. 237.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, p. 235.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 227 (trad. red.).

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, p. 221.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 234 (trad. red.).

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, p. 238.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, p. 226 e p. 237.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, p. 240.

<sup>38</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 239 (trad. red.).

nell'insorgenza di stati depressivi. Il rapporto fra malinconia e accidia è complesso. Una sostituzione malinconica può facilitare l'insorgenza dell'accidia, ma l'accidia come disturbo della volontà appartiene alla dimensione razionale<sup>40</sup>. L'accentuazione del ruolo della volontà è comprensibile anche come reazione a teorie dominanti all'epoca, come quella che spiegava la malinconia unicamente come prodotto dello squilibrio umorale<sup>41</sup>, oppure a teorie astrologiche che mettevano in relazione la malinconia con influenze astrali, in particolare del pianeta Saturno<sup>42</sup>.

Se l'accidia si presenta come difetto della volontà, un rimedio adeguato è costituito dalla forza, *fortitudo*, con le sue virtù collegate: pazienza, perseveranza, fiducia, longanimità<sup>43</sup>.

### 5. San Tommaso d'Aquino

San Tommaso d'Aquino O.P. dedica all'accidia una intera *quaestio* della sua *Summa theologiae* (q. II-II, XXXV) e la inquadra come opposto della *caritas*. Questo ci riporta al ruolo dell'eccessivo amore di sé come causa dell'accidia, con una netta contrapposizione fra *philautia* e *caritas*.

Nella *quaestio* viene discusso ripetutamente il rapporto fra *acedia* e *tristitia*, soprattutto in quanto quest'ultima non è sempre riconducibile all'*acedia*. Di per sé la *tristitia* non è sempre negativa, ad esempio quando si prova tristezza nei confronti di qualcosa di cattivo. San Tommaso sottolinea anche che ogni turba somatica predispone alla *tristitia*<sup>44</sup> e che quindi può avere origine a livello somatico e predisporre all'accidia, ma una responsabilità individuale sussiste solo quando vi è un assenso deliberato a questa tendenza.

### 6. San Giovanni della Croce

Analizzando la vita spirituale di chi si avvia sulla strada della perfezione, Giovanni della Croce O.C. (Juan de Yepes Álvarez; 1542-1591), descrive una condizione di aridità interiore che può avere un'o-

rigine spirituale ed essere in relazione con la via intrapresa, ma che può avere anche una causa fisica: talvolta la «[...] mancanza di gusto per le cose del cielo e di quelle della terra potrebbe essere causata da qualche indisposizione o da qualche umore melanconico, il quale spesso non permette che si trovi gusto in nessuna cosa»<sup>45</sup>.

La perdita del gusto per tutte le cose che ha un'origine spirituale viene paragonata a una notte oscura: «Chiamo "notte" quello stato in cui gli appetiti vengono privati del gusto di tutte le cose. Come quella naturale si ha quando viene a mancare la luce e con questa la visibilità di tutti gli oggetti, mancanza per cui la potenza visiva resta al buio e priva di immagini, così la mortificazione degli appetiti si può dire notte dell'anima, poiché questa, rinunciando al gusto sensibile di tutte le cose, resta vuota e avvolta dalle tenebre»<sup>46</sup>.

### 7. Guglielmo d'Occam

Secondo l'abate dom Jean-Charles Nault O.S.B. sarebbe stata l'opera del beato Giovanni Duns Scoto O.F.M. (1265-1308) e soprattutto di Guglielmo d'Occam O.F.M. (1300-1350) a provocare la svolta radicale nella concezione dell'accidia come era stata formulata ancora da san Tommaso: «Si può dire che l'iniziatore del profondo sconvolgimento che ha toccata la teologia morale è stato Giovanni Duns Scoto. Peraltro è con il francescano Guglielmo d'Occam che si può parlare veramente di "rivoluzione". In contrapposizione a san Tommaso d'Aquino, Occam elabora una nuova concezione di libertà che lui definisce "libertà indifferente" (*libertas indifferentiae*). Come mai questo nome? Perché, secondo lui, l'uomo è in una indeterminazione totale, in una indifferenza totale, davanti al bene e al male»<sup>47</sup>.

Per Occam l'uomo non ha più in sé le "inclinazioni naturali": «"Le inclinazioni naturali sono delle disposizioni naturali, cioè dipendenti dalla natura spirituale dell'uomo, delle potenzialità di tutta la persona che la muovono alla propria azione. Esse stanno alla base della legge naturale"<sup>[48]</sup>. Grazie alla sua creazione a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è per natura orientato al vero, al bene, a Dio, al sesso opposto e alla conservazione

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 297-309.

<sup>41</sup> Cfr. PETER THEISS-ABENDROTH, *Zur Kontinuität biologischer Modelle in der Psychiatrie. Die Melancholie als Hirnkrankheit in der scholastischer Psychologie*, in *Psychiatrische Praxis*, n. 27, 2000, pp. 107-111.

<sup>42</sup> La relazione fra la melancolia e il pianeta Saturno è l'argomento del volume di RAYMOND KLIBANSKY (1905-2005); ERWIN PANOFSKY (1892-1968) e FRITZ SAXL (1890-1948), *Saturno e la melancolia. Studi di storia di filosofia naturale, medicina, religione e arte*, 1964, trad. it., Einaudi, Torino 1983.

<sup>43</sup> Cfr. R. JEHL, *op. cit.*, p. 260.

<sup>44</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, trad. it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 1.253.

<sup>45</sup> SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, 1577, trad. it., in *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985, pp. 343-485 (p. 373).

<sup>46</sup> IDEM, *Salita del Monte Carmelo*, 1578-1583, trad. it., *ibid.*, pp. 3-340, (p. 19).

<sup>47</sup> DOM J.-C. NAULT, *op. cit.*, pp. 69-70 (trad. red.).

<sup>48</sup> Il testo rimanda a *Summa theologiae*, I, II, q. 94.

della vita. Fondata su queste inclinazioni, la libertà è qualificata dall'attrazione che essa prova spontaneamente verso ciò che è vero e buono, o per lo meno per quello che gli sembra tale. In tal modo l'uomo non è libero nonostante le inclinazioni naturali, ma al contrario a causa loro. [...] Occam fa delle inclinazioni naturali tendenze cieche nelle quali la ragione non interviene assolutamente, al contrario di quanto accade secondo san Tommaso. San Tommaso parlava di un "istinto della ragione" (instinctus rationis o rationalis): le inclinazioni naturali ci permettono di acquisire un istinto ispirato dalla ragione. Occam, dal canto suo, rifiuta le inclinazioni naturali perché gli sembrano un attentato alla libertà: se l'uomo è orientato per natura verso il bene, così pensa Occam, allora non è più libero. [...] Questa nuova concezione della libertà comporta un'ultima conseguenza: l'agire perde la sua unità: si può parlare di una "atomizzazione" dell'agire. La finalità globale è perduta. Non c'è più che una finalità prossima, a breve termine. Ogni atto è separato tanto da quelli che lo precedono, quanto da quelli che lo seguono. Ciascun atto, come un atomo, diventa un caso isolato, indipendente dal resto dell'agire»<sup>49</sup>.

In questo modo per dom Nault l'accidia non ha più molto posto nella teologia morale e viene piuttosto presa in considerazione nelle opere di spiritualità come melanconia o pigrizia<sup>50</sup>.

## 8. La visione dell'uomo nell'epoca moderna

Nei testi citati viene sottolineata la distinzione fra l'appagamento di un bisogno egoistico e di quelli strettamente legati alla natura umana autentica. Questo presuppone che l'uomo possieda una natura determinata, con un fine ben preciso, ciò che la filosofia greca antica definisce *telos*. Se al proposito per secoli nella civiltà occidentale vi è stato un certo consenso, all'inizio dell'epoca moderna si è verificata una rottura che nei secoli successivi ha assunto dimensioni sempre maggiori, influenzando tutta la cultura: «[...] è necessario rilevare che l'io specificamente moderno, nell'acquistare la sovranità nel suo proprio reame, ha perduto i confini tradizionali che gli erano stati forniti da un'identità sociale e da una visione della vita umana come processo orientato verso un fine prestabilito»<sup>51</sup>.

Natura e fine dell'uomo sono strettamente collegati: il raggiungimento del vero fine dell'uomo non è altro che la realizzazione della sua vera natura. Nel momento in cui si mette in dubbio che l'uomo abbia una natura determinata, risulta anche impossibile ammettere l'esistenza di un fine oggettivo. Si tratta di uno schema teleologico già formulato nella filosofia della Grecia antica. «La sua struttura essenziale è quella analizzata da Aristotele [384/ 383-322 a.C.] nell'Etica nicomachea. Alla base di quello schema teleologico c'è un contrasto fondamentale fra l'uomo come è di fatto per motivi contingenti e l'uomo come potrebbe essere se realizzasse la sua natura essenziale. L'etica è quella scienza che deve metter gli uomini in condizione di capire come effettuare il passaggio dal primo stato al secondo. Perciò l'etica, considerata in questo modo, presuppone una qualche dottrina della potenza e dell'atto, una qualche dottrina dell'essenza dell'uomo come animale razionale, e in primo luogo una qualche dottrina del *telos* umano. I precetti che impongono le varie virtù e proibiscono i vizi che ne rappresentano le controparti ci insegnano come passare dalla potenza all'atto, come realizzare la nostra vera natura e raggiungere il nostro vero fine. Violarli significherebbe essere frustrati e incompleti, non riuscire a conseguire quel bene della felicità razionale che è il fine particolare che dobbiamo perseguire come specie. I nostri desideri e le nostre emozioni vanno ordinati ed educati mediante l'uso di tali precetti e coltivando quelle abitudini di comportamento che l'etica prescrive; la ragione ci insegna sia qual'è il nostro vero fine, sia come fare per raggiungerlo»<sup>52</sup>.

Un momento importante della storia della cultura è rappresentata dalla fine di una lunga epoca in cui vi era stato un consenso generale sulla possibilità di pervenire a una certa conoscenza del fine dell'uomo per mezzo della ragione, «questa vasta area di consenso si sgretolò quando entrarono in scena il protestantesimo, il cattolicesimo giansenista e i loro immediati predecessori del tardo medioevo. Essi rappresentavano in fatti una nuova concezione della ragione. [...] Le nuove teologie affermano che la ragione non può fornire nessuna comprensione autentica del vero fine dell'uomo: questa facoltà della ragione è stata distrutta dal peccato originale. [...] La ragione non comprende essenze o passaggi dalla potenza all'atto»<sup>53</sup>.

Alasdair MacIntyre esamina questi problemi dal punto di vista della storia della morale, constatata pure

<sup>49</sup> DOM J.-C. NAULT, *op. cit.*, pp. 71-72 (trad. red.).

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p. 76.

<sup>51</sup> ALASDAIR MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 1981, trad. it., Feltrinelli, Milano 1988, p. 50.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 72.



che gli sforzi di molti filosofi moderni di costruire una nuova etica erano destinati al fallimento: «*Tutti rifiutano qualsiasi visione teleologica della natura umana, qualsiasi visione che attribuisca all'uomo un'essenza che definisca il suo vero fine. Ma capire questo significa capire perché il loro progetto di trovare un fondamento per la morale dovette fallire*»<sup>54</sup>.

Questo sviluppo non riguarda solamente l'etica e la possibilità di fondare una morale, ma anche la possibilità di dare una risposta a quesiti esistenziali fondamentali, cioè di sapere qual è il fine più autentico della vita, al di là dei problemi della quotidianità. La rinuncia a punti di riferimento non apre solamente nuove possibilità, ma crea pure una condizione di disorientamento e di ansia. Anche in epoche passate l'uomo non era esente da ansia: «*Nell'uomo medioevale essa si connetteva certamente a quella finitezza del mondo cui si contrapponeva la sete di espansione dell'anima, sete di espansione che si placava in quel mondo trascendente a cui l'uomo era incessantemente ricondotto. L'angoscia dell'uomo moderno al contrario è dovuta in gran parte al sentimento di non avere più un simbolico punto di appoggio, un rifugio immediatamente sicuro, all'esperienza continuamente rinnovata di non trovare al mondo luogo alcuno di esistenza che appaghi lo spirito che esige un significato*»<sup>55</sup>.

«*Il mondo cessa di essere creazione e diviene "natura"*»<sup>56</sup>: al proposito don Romano Guardini (1885-1968) ricorda la tesi di Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), secondo cui la natura «*[...] dal nulla fa scaturire le sue creature e non dice loro donde vengono e dove vanno. Esse devono solo andare, essa conosce la strada*»<sup>57</sup>. Goethe prende le distanze da concezioni precedenti, ma è ancora legato a una visione finalistica: la natura ha un piano per l'uomo, anche se questi non lo conosce. Generazioni successive si allontanano ulteriormente da tale visione, lo sviluppo della natura non risponde a un piano e non corrisponde a un ordine. Per il filosofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) non esistono leggi di natura e per questo non possono esistere neanche inclinazioni naturali nell'uomo: «*Guardiamoci dal dire che esistono leggi della natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non*

*esiste il caso: perché soltanto accanto ad un mondo di scopi la parola "caso" ha un senso*»<sup>58</sup>.

L'esistenza umana non avrebbe uno scopo, non avrebbe niente a cui orientarsi, ma si muoverebbe o, meglio, verrebbe mossa o sballottata in ogni direzione: «*Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?*»<sup>59</sup>.

Molti autori considerano come forme di accidia tutta una serie di fenomeni dell'epoca moderna, dalla particolare condizione spirituale del romanticismo, ben espressa dalla figura e dal suicidio del protagonista de *I dolori del giovane Werther*<sup>60</sup> Goethe, ad analoghe condizioni come l'*ennui* o lo *spleen* di Charles Baudelaire (1821-1867). Questi sostiene che «*Il dandy testimonia la noia del secolo, una noia talmente profonda da poter essere messa in relazione all'accidia descritta dai Padri della Chiesa*»<sup>61</sup>.

## 9. Conclusione

Il confronto fra accidia, da una parte, e fenomeni come l'*ennui*, la "nausea" esistenziale, lo *spleen*, dall'altra, presenta analogie ma anche sostanziali differenze. Comune è l'insoddisfazione per la propria condizione momentanea, ma mentre nel caso dell'accidia si può recuperare la convinzione dell'esistenza di un fine superiore, nel mondo moderno spesso questa convinzione è andata perduta e l'uomo ritiene che la vita non abbia senso.

L'approfondimento della teoria dell'accidia può non solo contribuire a una migliore comprensione del disagio e dell'ansia dell'uomo moderno, ma può anche fornire utili indicazioni per la terapia come ha mostrato Jean-Claude Larchet in una monografia sull'approccio dei Padri della Chiesa al problema delle malattie spirituali<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 1882, trad. it., in IDEM, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it., 18<sup>a</sup> ed., Adelphi, Milano 2011, pp. 19-364 (pp. 149).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>60</sup> Cfr. J. W. [sic] GOETHE, *I dolori del giovane Werther*, 1774, trad. it., a cura di Paola Capriolo, 25<sup>a</sup> ed., Feltrinelli, Milano 2019.

<sup>61</sup> Cit. in BERNARD FORTHOMME O.F.M., *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Sanofi-Synthélabo, Parigi 2000, p. 156 (trad. red.).

<sup>62</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, 1991, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, pp. 601-609.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>55</sup> ROMANO GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, 1950, trad. it., in IDEM, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 7-109 (p. 39).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 41.

Un testo di uno dei maggiori medioevisti italiani del Novecento sulla figura del grande teologo e filosofo cristiano del secolo XIII, santo e Dottore della Chiesa, fra Tommaso di Aquino, domenicano



SANTI DI TITO (1536–1603), *Visione di San Tommaso d'Aquino*, 1593, olio su tavola, Venezia, Basilica di San Marco

## Attualità di san Tommaso d'Aquino\*

Marco Tangheroni (†)

È forse opportuna una precisazione iniziale intorno al titolo della conferenza. In occasione dei centenari, o di altre simili ricorrenze, parlare di attualità è, ormai, quasi un obbligo sociale; si potrebbe, perciò pensare che anche il tema odierno fosse stato scelto per pigrizia o per meccanico rispetto di una convenzione, per dir così, istituzionalizzata.

\* Conferenza tenuta il 10 dicembre 1974 dallo storico Marco Tangheroni (1946-2004) al circolo Mario Fani di Pisa; testo in *Nel VII Centenario della morte di San Tommaso d'Aquino. 1274-1974*, Chiesa ex Domenicana di Santa Caterina, Pisa 1975, pp. 19-31. Note e inserti redazionali fra parentesi quadre.

Non è così. Ritengo che l'attualità di san Tommaso [di Aquino (Frosinone); 1225 ca.-1274] sia autentica, vivissima. Non solo: ritengo anche che di essa si sia parlato troppo poco e troppo poco apertamente in questo anno in cui ricorreva il settimo centenario della sua santissima morte. Ciò perché la sua attualità è di carattere tale da costituire motivo di imbarazzo e segno di possibile contraddizione per quasi tutta la cultura dominante o alla moda, non esclusi i settori più rumorosi e agitati della cultura cattolica.

Naturalmente l'attualità della figura e del pensiero di san Tommaso della quale io intendo parlare, sia pur sommariamente, stasera, non hanno nulla a che

vedere con l'attualità di cui, in proposito, tanti altri hanno detto e scritto. Come Umberto Eco [1932-2016], per esempio, il noto scrittore di sinistra, che su *l'Espresso* ha scritto un articolo, di ben otto pagine, rivendicando, a suo modo, l'attualità dell'Aquinate, in una direzione che il titolo stesso indica a sufficienza: san Tommaso era di sinistra. Ne emerge la figura di un intellettuale tutto intento a realizzare una sorta di compromesso storico culturale *ante litteram* e come allora fu un'operazione progressista la cristianizzazione dell'aristotelismo, così oggi si imporrebbe alla Chiesa un'analoga operazione di cristianizzazione del marxismo. A partire da questo nucleo originario l'articolo passa ad altre più dettagliate identificazioni: così Guglielmo di Saint-Amour [?-1273 ca.], il chierico secolare ostile alla presenza dei frati francescani e domenicani nelle Università, diventa l'analogo di Gabrio Lombardi [1913-1994]<sup>[1]</sup> o gli eretici il corrispondente delle Brigate Rosse.

Si dirà che si tratta dell'articolo di una rivista e che, perciò, sia inutile stare a perdere del tempo con esso. Ma se questo può essere vero per certi aspetti del suo linguaggio, non è vero per la sostanza, la quale riecheggia quella che è l'impostazione di quasi tutti i manuali di storia della filosofia, siano essi di impostazione idealistica o positivista, neo-illuministica o marxista; essa riprende il senso, se non il tono, dell'insegnamento universitario e di quello liceale — per i casi sempre più rari in cui dell'Aquinate si parli nelle scuole; ormai possiamo dire che, salvo qualche lodevole eccezione, essa non contrasta neppure con quello che si insegna e si studia nei seminari e nelle università pontificie.

Prendiamo, per esempio, il recente volume del professore universitario inglese Walter Ullmann [1910-1983] intitolato *Principi di governo e politica nel Medioevo* e tradotto in Italia in una collana della casa editrice il Mulino [1972 e 1982], nel quale il nostro santo recita un ruolo notevole tra i teorici delle forme di governo basate sulla volontà popolare. Secondo Ullmann san Tommaso avrebbe realizzato «[...] una sintesi di elementi disparati e irconciliabili — cristiani, stoici, neoplatonici, aristotelici — una sintesi delicata e alquanto fragile». Sintesi dall'equilibrio instabile, perché incontro di vecchie esigenze e vecchi condizionamenti con esigenze rivoluzionarie, che sono quelle il cui accoglimento darebbe il vero significato del tomismo, al di là, spesso, delle vere intenzioni dell'Aquinate. Una cosa quindi

le sue personali intenzioni ed un'altra il ruolo oggettivamente esercitato; per questo ruolo rivoluzionario egli sarebbe paragonabile a [Galileo] Galilei [1564-1642] o a [sir Isaac] Newton [1642-1726].

L'aspetto più notevole del suo sistema sarebbe l'insistenza sul concetto di natura e la sua filosofia politica è qualificata da Ullmann senz'altro come naturalismo, *sic et simpliciter*. Una mentalità realistica avrebbe portato san Tommaso a elaborare una dottrina politica basata su principi autenticamente rivoluzionari, destinati ad essere sviluppati in teorie sempre più volte a sostenere la concezione ascendente del potere. Magari contro le miopi autentiche intenzioni di san Tommaso, ma legittimamente, perché quello era il loro vero significato storico. È evidente che così facendo si operano orrende mutilazioni nel sistema tomistico arbitrariamente decidendo quel che veramente contava nel pensiero di san Tommaso e cosa era semplice sovrastruttura o travestimento — consapevoli o inconsapevoli — dovuti al tempo in cui esso fu concepito e formulato.

Così ancora nell'*Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*<sup>[2]</sup> del domenicano padre [Marie-Dominique] Chenu [1895-1990] ritroviamo serpeggiante la distinzione fra ciò che è vecchio e ciò che è nuovo, fra ciò che era inevitabilmente destinato a morire e ciò che invece era destinato a vivere, secondo una hegeliana identificazione di razionale e di reale, di accaduto e di necessario. E mi sia permesso ricordare gli sviluppi successivi e le successive posizioni ecclesiali del domenicano francese per mostrare come non si tratti di rischi puramente culturali.

Così ancora occorre ricordare l'arbitrario coprirsi le spalle con san Tommaso da parte del padre [gesuita Karl] Rahner [1904-1984], uno dei grandi numi tutelari di tutte le teologie di avanguardia che infestano il mondo cattolico; né è necessario ormai prolungarsi su questo punto dopo i due mirabili volumetti<sup>[3]</sup> che [il] padre [stigmatino Cornelio] Fabro [1911-1995] ha dedicato all'argomento. Così, ancora, al di là di ogni possibile valutazione del suo pensiero e dei suoi diversi atteggiamenti, occorre dire che il neotomismo di [Jacques] Maritain [1882-1973] è assai più "neo" che "tomismo": basti in sede di filosofia sociale ricordare le conseguenze della sua distinzione, non tomistica, fra individuo e persona.

In realtà il tomismo non si presta a travisamenti o a recuperi parziali. Ha scritto molto bene il più

[1] Presidente del comitato promotore del referendum popolare per l'abrogazione della legge sul divorzio, tenutosi nel 1974.]

[2] Trad. it., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953.]

[3] *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974; e *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.]

grande tomista di questo secolo, incomparabilmente superiore, vuoi nell'interpretazione storica, vuoi nell'affrontare i problemi nel nostro tempo, Étienne Gilson [1884-1978]: «Una dottrina non può incontrare così a lungo delle adesioni così appassionate né urtarsi a dei rifiuti che vanno fino all'odio senza che il suo insegnamento metta in causa l'essenza stessa della fede e della religione. In effetti, la religione cristiana ha vissuto e prosperato più di dodici secoli senza il tomismo, ma dopo san Tommaso d'Aquino non la si può più immaginare senza di lui».

Per capire bene questa affermazione, occorre tenere presente che, d'altra parte, il tomismo, pur con le sue importanti innovazioni, è e vuole essere il coronamento e la sistemazione di tutta la filosofia cristiana del Medioevo e si nutre, per così dire, oltre che di Aristotele [384/383-322 a.C.], della Sacra Scrittura, dei Padri — soprattutto di [sant'Aurelio] Agostino [d'Ipbona; 354-430] — e dei grandi maestri della Scolastica.

Estremamente pericoloso appare perciò il distaccarsi di certe gerarchie ecclesiastiche da san Tommaso. Si prenda, per esempio, la dichiarazione collettiva dell'episcopato francese in risposta ai rilievi mossi dalla Congregazione [per la Dottrina] della Fede nel 1966<sup>[4]</sup>. Ne cito una frase quanto mai significativa: «All'indomani del Concilio la cristologia esige una speciale attenzione. Nell'ordine teologico si tratta ad esempio della necessità di mantenere i concetti fondamentali di natura e di persona. A tale riguardo la filosofia moderna pone nuovi problemi: l'accezione dei termini natura e persona per uno spirito filosofico è diversa da quella che era nel quinto secolo e nel tomismo».

Consideriamo bene soprattutto l'ultima affermazione.

Insistiamo in primo luogo su quell'era nel tomismo; dunque oggi il tomismo non esiste più. Osserviamo anche la strana sopravvalutazione dello "spirito filosofico" quasi che il cristianesimo debba essere concepito soprattutto in funzione degli spiriti filosofici. Ma rileviamo soprattutto l'errore che già abbiamo indicato ed esemplificato a proposito degli studiosi e che ora, con molto maggiore amarezza, dobbiamo riscontrare nell'episcopato della nazione che fu un tempo la figlia primogenita e prediletta della cattolicità.

Per il solo fatto che la filosofia moderna viene dopo, essa dovrebbe essere considerata più valida e più vera, tanto che non sarebbe concepibile oggi un cristianesimo che non venisse a patti con essa e che non si impegnasse in un continuo cedimento nei confronti della filosofia alla moda. Ma, come ha mostrato Gilson, è falso che dopo [Immanuel] Kant [1724-1804] non si possa fare filosofia se non nel quadro della filosofia kantiana. Non si supera Platone [428/427-348/347 a.C.] — ha detto [Charles] Péguy [1873-1914] — come il pneumatico ha superato la gomma piena di caucciù. Pure è questo atteggiamento mentale di questi sedicenti teologi cattolici che si sforzano di fare una teologia hegeliana o una teologia esistenzialistica — sulle orme di [Rudolf] Bultmann [1884-1976] e della demitizzazione — o una teologia aperta alle istanze marxiste, dimentichi dell'irricongiungibilità fra il cristianesimo e un certo mondo, il mondo per il quale Nostro Signore si rifiutò di pregare.

La definizione di san Tommaso, da san Tommaso ripresa da [Anicio Manlio Torquato Severino] Boezio [475/477-524/526] — di qui il riferimento dei vescovi francesi al quinto secolo — e da quasi tutta la tradizione filosofica medioevale, della persona è la seguente: "*Persona est rationalis naturae individua substantia*", la sostanza individuale di una natura ragionevole. Ora, la nozione di sostanza è indubbiamente criticata da larga parte della filosofia moderna da [Renato] Cartesio [René Descartes; 1596-1650] in poi; ma l'accettazione passiva di questa critica non è priva di conseguenze per la nostra religione. La riprova ce la dà la forma più recente della liturgia francese, che non osa più dire che il Figlio è della stessa sostanza del Padre: preferisce dire che sono della stessa natura, ciò che — è stato osservato — è vero, ma è differente perché la connaturalità non comporta più l'identità di essere che invece implica la consustanzialità.

Una volta infilata questa strada in discesa, come stupirsi — per rimanere all'esempio francese — delle traduzioni della Bibbia impiegate nel nuovo *Messale* [romano; 1969] in cui si nasconde la divinità di Gesù — *Lettera di san Paolo agli Efesini*, letta la domenica delle Palme — o la soppressione nel *Nuovo catechismo* [olandese; 1966] di tutti i passi evangelici relativi alla verginità della Madonna o l'affermazione che la Messa è soltanto il ricordo dell'unico vero sacrificio che fu celebrato una volta per tutte, affermazione che, fatta presentando il nuovo *Messale*, è dichiarata formalmente eretica da un decreto del Concilio tridentino [1545-1563]?

<sup>[4]</sup> Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE [CARD. ALFREDO OTTAVIANI; 1890-1979], *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa alcune sentenze ed errori insorgenti sull'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II*, del 24 luglio 1966.]

\* \* \*

Oggi più che mai c'è dunque bisogno della solare chiarezza di san Tommaso. Ma è bene precisare che questa non è un'opinione privata, ancorché autorevole. È quanto invece insegna il Magistero della Chiesa e tanto più la Chiesa lo insegna quanto più al suo interno cercano di affermarsi le tendenze modernistiche e *neo* modernistiche.

Già al Concilio di Trento [1545-1563] la *Summa theologiae* ebbe il grande onore di essere collocata dai padri conciliari accanto alle Sacre Scritture sull'altare; dalla filosofia tomistica essi attinsero l'ordine, la chiarezza logica, l'interna coerenza delle idee che fanno del Concilio di Trento la luminosa — e perciò oggi odiata — risposta alle nebbie della confusione che la pseudo-Riforma protestante aveva cominciato a gettare nella cristianità.

Così Benedetto XIV [1740-1758], nella costituzione *Sollicita ac provida* del 9 luglio 1753, condannati quanti amano i propri pareri non perché veri ma perché propri, prescrive di non partirsi dalle affermazioni del Dottore Angelico. Ma soprattutto a partire dalla fine del XIX secolo i Papi si sono sempre più apertamente, solennemente e vincolantemente rifatti al tomismo. Nel 1879 l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII [1878-1903] sanzionò il modello tomistico di accordo tra fede e ragione, di esempio fondamentale della possibilità di una filosofia cristiana. L'Aquinate vi è definito principe e maestro fra tutti i dottori. «*Avendo venerato in sommo grado i sacri dottori in certo qual modo si è appropriato dell'intelletto di tutti. Tommaso ha accolto in un corpo organico e ha cementato le loro dottrine; ha dato ad esse un ordine mirabile e le ha in tal modo fatte progredire da poter essere considerato a buon diritto difesa e decoro della Chiesa Cattolica*».

Di san Pio X [1903-1914] — un altro santo e un altro papa di cui certi cattolici progressisti si vergognano — dobbiamo ricordare, accanto al *motu proprio Doctoris angelici*, del 1914, in cui fu prescritto alle scuole filosofiche italiane di seguire i principi e gli enunciati fondamentali di san Tommaso d'Aquino, il richiamo, come rimedio alla “peste” modernistica, accozzaglia di tutte le eresie, alla sana filosofia tomistica: si vedano il decreto [del Sant'Uffizio] *Lamentabili [sane exitu]*, 1907] e l'enciclica *Pascendi [dominici gregis]*, 1907].

Ancora bisogna citare l'enciclica *Studiorum ducem* del 1923 di Papa Pio XI [1922-1939], diversi importanti discorsi di Pio XII [1939-1958], un *motu proprio* di [san] Giovanni XXIII [1958-1963], diver-

si discorsi di [san] Paolo VI [1963-1978]. Lo stesso Concilio Vaticano II [1962-1965] raccomanda al n. 10 della [dichiarazione] *Gravissimum educationis momentum* [1965] di apprendere da san Tommaso come si concilino fede e ragione e dispone altrove per i seminaristi un lavoro speculativo fatto sotto la guida del Dottore Comune ([cfr. il decreto] *Optatam totius [Ecclesiae renovationem]*, n. 16).

\* \* \*

In questi documenti ci si rifà a san Tommaso in primo luogo per l'accordo tra fede e ragione: mi sembra dunque opportuno — dovendo in questa sede limitarmi a pochissimi punti della filosofia tomistica, che cercherò di illustrare rapidamente, cosa che credo possibile perché, contrariamente a quel che si dice, non è una filosofia difficile, nonostante la decadenza della nostra cultura e delle nostre capacità logiche — partire proprio dai rapporti tra fede e ragione e tra filosofia e teologia.

È un punto fondamentale, del resto, nel sistema filosofico tomistico quello del rapporto fra la ragione e la Rivelazione. Da una parte, essendo Dio il fine ultimo dell'uomo ed eccedendo Dio la ragione umana, non basta la sola ricerca filosofica basata sulla sola ragione. D'altra parte anche le verità che la ragione può — in filosofia e in teologia naturale — raggiungere da sola, non a tutti è dato raggiungerle e la via per raggiungerle non è poi delle più facili e delle meno ricche di possibilità di errori. Di qui la necessità della Rivelazione. Ma la Rivelazione non annulla né rende inutile la ragione, secondo il principio “la grazia non elimina la natura, ma la perfeziona”: “*gratia non tollit naturam sed perficit*”.

Teologia e filosofia vengono così nettamente distinte; ma, proprio in virtù di questa distinzione, la teologia, scienza che presuppone la rivelazione divina, può servire di completamento e coronamento alla filosofia, che si serve di puri dati razionali e, viceversa, la filosofia può servire di preparazione e aiuto alla teologia. Ma come?

In primo luogo dimostrando che Dio esiste, che è uno, che ha quei caratteri e quegli attributi che possono essere ricavati dalla considerazione delle cose da lui create. In secondo luogo si può adoperare la filosofia per chiarire mediante similitudini le verità della fede. In terzo luogo essa può controbattere le obiezioni che si fanno alle verità della fede dimostrando che sono false o che almeno non hanno forza dimostrativa.

La ragione è stata creata da Dio, l'autore stesso della Rivelazione: dunque è impossibile pensare che

la ragione, rettamente usata, possa venire in contrasto con la Rivelazione. Il contrasto fra la verità di ragione e la verità rivelata, afferma san Tommaso contro la tesi averroistica della “doppia verità”, è impossibile per definizione: se un contrasto appare, le conclusioni della ragione o sono false o sono, almeno, non necessarie.

Questo punto della filosofia tomistica, costantemente tenuto presente nelle opere dell'Aquinate, appare della più grande attualità. Tornare a questo equilibrio è urgente contro tre diversi tipi di posizioni: cioè contro quei teologi che vorrebbero una teologia “pura”, senza contaminazioni filosofiche — [il teologo protestante Karl] Barth [1886-1968], per esempio —, contro quei filosofi che, al seguito di Cartesio, respingono ogni contatto con la teologia — la maggior parte dei moderni —, contro quei teologi infine che ricorrono alla filosofia, ma rifiutano la filosofia tomistica.

È necessario insistere che dal punto di vista cristiano sembra difficile considerare la filosofia tomistica una fra le tante filosofie possibili. In verità essa è piuttosto la filosofia del buon senso, secondo la definizione di [Gilbert Keith] Chesterton [1874-1936], è una filosofia che, al confronto di quelle moderne, meglio aderisce alla realtà. Essa dunque sola può permettere il ritorno al reale salvando la nostra intelligenza dal pericolo di morte in cui si trova, per riprendere i titoli di due volumi[, l'uno,] di Gustave Thibon [1903-2001]<sup>[5]</sup> e[, l'altro,] di Marcel De Corte [1905-1994]<sup>[6]</sup>, in varia misura di ispirazione tomistica.

\* \* \*

Altro principio fondamentale della filosofia di san Tommaso è quello di analogia. Altro è l'essere di Dio, altro è l'essere delle creature. I due significati della parola essere non sono identici, ma neppure totalmente diversi: si corrispondono proporzionalmente in modo tale che l'essere divino implica tutto ciò che la causa implica rispetto all'effetto. L'essere non è univoco, né equivoco: è analogo, cioè implicante proporzioni diverse. L'essere divino è causa dell'essere finito. L'essere per san Tommaso non è uno; il creatore è separato dalla creatura; le determinazioni finite della creatura non hanno nulla a che fare con

le determinazioni infinite di Dio, ma solo le riproducono imperfettamente e ne dimostrano l'azione creatrice.

È facile vedere che le correzioni apportate da san Tommaso all'aristotelismo non sono correzioni esterne e occasionali, ma colgono centralmente la stessa nozione di essere, che per Aristotele è veramente unico; l'aristotelismo tendeva quindi — e l'aristotelismo arabo in un certo senso lo conferma — a concludere in favore dell'eternità e della necessità dell'essere, di tutto l'essere, anche dell'essere del mondo.

L'analogia vale dunque contro il panteismo. E se noi sappiamo che correnti panteistiche esistettero anche nel Medioevo, sappiamo bene pure che filosofi panteistici cercano di infiltrarsi all'interno della Chiesa cattolica anche ai tempi nostri. Nel modernismo, si pensi ad [Alfred Firmin] Loisy [1857-1940], è centrale la negazione di un Dio personale, quale sviluppo, in fondo, del protestantesimo liberale, il quale aveva trasportato il centro della vita religiosa dall'oggetto al soggetto: per il quale insomma non importa ciò che si crede ma il credere, non chi si ama ma l'amare, non ciò che si spera ma lo sperare. Simili considerazioni potrebbero valere per [Pierre] Teilhard de Chardin [S.J.; 1881-1955]: il suo “mito” è ormai crollato, ma un certo teilhardismo continua a far danni nella Chiesa.

Il Dio di san Tommaso, come di tutta la filosofia medioevale e come per ogni uomo medioevale, non è il Primo Motore aristotelico, coeterno al mondo, non è un'entità astratta: ha parlato di sé, ha creato il mondo, è un Dio personale, è il Dio dell'antico Testamento, il Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe, è colui che ha detto «*Ego sum qui sum*», il cui nome è: “Io sono”. Si vede qui il carattere profondamente cristiano della filosofia tomistica che, distinguendo fra essenza ed esistenza, fonda chiaramente la dottrina della contingenza radicale dell'esistenza. Approfondimento metafisico della rivelazione divina: «*Ipse fecit nos!*», «Ci ha fatto Lui!», come dice il Salmista.

D'altra parte il principio di analogia non ha soltanto un valore per così dire negativo, una funzione limitatrice. Del resto, sull'analogia si basa la tendenza medioevale a vedere nell'ordine delle cose l'orma divina. Quel simbolismo, quel carattere sacramentale del mondo, per dirla con un'espressione del cardinale [John Henry] Newman [1801-1890], trova dunque un fondamento teoreticamente rigoroso nella filosofia tomistica e nella *Summa theologiae* è ribadito appunto questo concetto, che nell'ordine delle cose si ritrova il segno di Dio che ne è l'autore.

<sup>[5]</sup> Cfr. GUSTAVE THIBON, *Ritorno al reale. Nuove diagnosi*, 1943, trad. it., Volpe, Roma 1972 (n. ed., *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, prefazione di Gabriel Marcel (1889-1973), a cura e con considerazioni introduttive di Marco Respinti, Effedieffe, Milano 1998).

<sup>[6]</sup> Cfr. MARCEL DE CORTE, *L'intelligenza in pericolo di morte*, 1969, trad. it., Volpe, Roma 1973.]

\* \* \*

Ma forse in nessun campo come in quello della filosofia politica e sociale il tomismo appare il sicuro antidoto contro i pregiudizi, i luoghi comuni, gli slogan che ci allontanano sempre di più da una forma di convivenza civile fondata sull'ordine naturale. Ma avvertendo che questo ramo della filosofia tomistica non può in alcun modo essere separato dalla impostazione generale di san Tommaso.

Fra gli aspetti apparentemente più tecnici della metafisica e i problemi più vivi della politica esiste infatti uno stretto legame. Solo la cecità volontaria del laicismo, che nelle sue forme meno estreme è ormai moneta corrente anche fra i cattolici, può tentare di farci credere che l'esistenza o meno di Dio è indifferente ai fini della politica: l'esistenza di Dio con tutte le conseguenze che immediatamente ne derivano.

A illustrare in concreto il nesso esistente fra metafisica e filosofia politica può, mi pare, valere assai bene la cosiddetta "questione degli universali", dibattutissima com'è noto in tutta la Scolastica. La disputa verte intorno all'esistenza o meno degli universali, cioè del genere e della specie. Dice san Tommaso che l'universale è *in re* come sostanza delle cose, *post rem* come concetto nell'intelletto e *ante rem* come idea delle cose create nella mente divina: in sostanza, comunque, questi tre universali ne formano uno solo, cioè l'essenza o forma della cosa, esistente *ab aeterno* nell'intelletto divino, che l'intelletto umano, nel processo conoscitivo, astrae dalla cosa stessa.

La posizione filosofica di questo tipo si chiama realistica, se pure moderata. La posizione opposta, definita nominalistica — dice [Gottfried Wilhelm von] Leibniz [1646-1716] — crede che oltre le sostanze singolari non ci sono che i puri nomi e quindi elimina la realtà delle cose astratte e universali. È interessante notare che storicamente i periodi caratterizzati dal punto di vista politico della sovversione degli ordinamenti tradizionali della società sono dal punto di vista filosofico marcati dal prevalere del nominalismo. Così non è un caso che i sofisti greci del V sec. a.C. — altro momento "laico" della storia dell'umanità — fossero nominalisti. Né è un caso che nominalisti fossero tanto il teorico dell'assolutismo, [Thomas] Hobbes [1588-1679], quanto il teorico del liberalismo, [John] Locke [1632-1704]. Sul piano religioso la negazione della realtà dell'universale comporta chiarissimamente il rifiuto di ogni dogma a favore di un soggettivismo sentimentaleggiante

pronto a ogni avventura e a ogni compromesso intellettuali. Sul piano morale il nominalismo deve per forza rifiutare l'idea di uomo: per esso possono esistere soltanto degli individui, delle realtà molteplici e cangianti.

Analogo rifiuto della natura è inevitabile per quanto riguarda i fondamenti della filosofia politica. [Karl Heinrich] Marx [1818-1883] lo ha detto chiaramente quando affermava, in polemica con [Pierre-Joseph] Proudhon [1809-1865], che «*la storia intera non è altra cosa che la modificazione costante della natura umana*». Liberalismo e marxismo sono strettamente legati a una posizione nominalistica, con la loro negazione di un ordine al quale l'organizzazione delle nostre istituzioni dovrebbe rifarsi.

Di qui l'importanza di precisare che cos'è l'uomo, che cosa è la natura umana, prima di fare della politica; di qui i legami fra l'antropologia — un'antropologia vera, che studi gli uomini e non gli antropoidi — e la filosofia sociale.

Ora, l'uomo è caratterizzato dal suo essere naturalmente portato alla società: né angelo, dice san Tommaso — e ogni angelo è una specie a sé —, né bestia. L'uomo è animale sociale, ma non nel senso per esempio dell'ape, che non ha libero arbitrio, che si associa per istinto e tutto l'essere della quale si esaurisce nella società. Non è così l'uomo, che non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le cose sue.

Da una parte ciò porta ad insistere sulla socialità rettamente intesa dell'uomo, a ricordare il principio di totalità — la parte e il tutto — e quello di sussidiarietà, donde tutta la ricca dottrina tomistica, ancora fondamentale nella dottrina sociale della Chiesa quale nei dettagli è stata chiarita dai Papi, soprattutto da un secolo a questa parte, sui corpi intermedi o corpi sociali di base, come possono anche definirsi. Ciò evidentemente contro il liberalismo atomizzante e individualista. Ma ciò anche contro il totalitarismo che è il mostro, il Leviatano che, magari sotto la veste tecnocratica, incombe sul nostro futuro. In questo senso, come prosecuzione degli attacchi che alla società organica, basata sui corpi intermedi e su una verità comune coesiva del corpo sociale, furono portati prima dall'assolutismo monarchico, poi dal liberalismo rivoluzionario di marca illuministica, razionalistica e laicistica, poi dalle varie forme di statalismo, delle quali le espressioni tragicamente più spinte sono state nel nostro secolo il nazional-socialismo e il comunismo, ma che è facile ritrovare in tutti i tipi di Stato moderno.

La filosofia di san Tommaso ci porta invece a opporci al totalitarismo. L'uomo è come ogni cosa caratterizzato dal suo fine: “*res specificantur a fine*”. Governare un essere vuol dire dunque condurre un uomo al fine che gli conviene, al fine che caratterizza la sua natura specifica. Ciò è importante perché ci fa vedere che l'espressione “bene comune”, a seconda del sistema di pensiero in cui è inserita e da cui è utilizzata può indicare realtà radicalmente diverse. Nel Medioevo e in san Tommaso ha un carattere inconfondibilmente cristiano.

La finalità della natura umana determina dunque il fine dello Stato. E la storia ci conferma che l'idea cristiana di fine dello Stato ha costituito a lungo un efficace correttivo e un valido freno nei confronti dell'illimitata assoluta sovranità dello stato.

Interessante, e strettamente legata a quanto siamo venuti dicendo, la teoria tomistica della legittimità, di origine e di esercizio, “*tituli et regiminis*”, del potere. Ogni legislazione politica sociale legittima ha il suo fondamento legittimante nella sua fedeltà alla legge divina sia sotto la forma di diritto naturale — stampato per creazione nelle coscienze in ogni uomo in quanto tale —, sia sotto forma di Rivelazione, necessaria perché gli uomini rifiutano di leggere nella propria coscienza. Unico potere legittimo è dunque quello che viene da Dio, rispetta la sua legge eterna e cerca di esserne una espressione. E qui sta anche il fondamento della nozione di regime ingiusto, tirannico e quindi della legittimità della resistenza al potere. «*Il regime tirannico non è giusto, perché non è ordinato al bene comune [...] e perciò il rovesciamento di questo stato politico non ha il carattere della sovversione*», «*non habet rationem seditionis*».

\* \* \*

Ma bellissime e di grande attualità, perché di perenne incancellabile valore, anche le pagine di pura teologia di san Tommaso. Certo i dogmi fondamentali del cristianesimo, la Trinità, l'Incarnazione, la Creazione, non sono suscettibili di trattamento dimostrativo: di fronte a essi il compito della ragione si limita prima a chiarire, poi a resistere alle obiezioni. Un filosofo ateo, Nicola Abbagnano [1901-1990], ha riconosciuto che «*[...] i chiarimenti di san Tommaso hanno una tale lucidità ed eleganza dialettica da farne una delle parti più cospicue del suo intero sistema*».

Si veda quel che dice intorno alla Trinità, e che, come osservava il cardinale [Giuseppe] Siri [1906-1989], se non spiega — né naturalmente vuole spiegare — il mistero, ci dà però la pace dell'intelletto.

La difficoltà è quella d'intendere in che modo l'unità della sostanza divina si concili con la trinità delle persone. Il concetto di cui si serve il Dottore Comune per mostrare la possibilità della conciliazione è quello di relazione. La relazione si identifica con la stessa unica essenza divina. Le persone divine infatti sono costituite dalle loro relazioni di origine: il Padre dalla paternità, cioè dalla relazione con il Figlio, il Figlio dalla filiazione o generazione, cioè dal rapporto con il Padre, lo Spirito dall'amore, cioè dal rapporto reciproco del Padre e del Figlio. Queste relazioni in Dio non sono accidentali, perché nulla di accidentale può essere in Dio, ma reali: sussistono realmente nell'essenza divina. Proprio l'essenza divina dunque nella sua unità implicando le relazioni implica la diversità delle persone. Così si chiarisce che ciò che la fede rivela non è impossibile. Tentare di andare oltre, di dimostrare il mistero sarebbe più nocivo che meritorio, giacché si indurrebbe gli increduli a pensare che i cristiani si basano per credere su ragioni prive di valore necessario.

Altrettanto attuale, proprio per il suo valore di verità perenne, l'etica di san Tommaso e tanto più urgente tornare a essa nel momento in cui la morale cristiana è distrutta dal soggettivismo, dal relativismo, dall'etica della situazione, che scuotono ogni aggancio morale oggettivo e che, con la scusa dell'ormai acquisita maturità, ci lasciano privi di ogni appoggio e di ogni orientamento proprio quando le sollecitazioni esterne sono più numerose e più forti e maggiore si sente, per la degradazione dei costumi, l'esigenza di una norma morale chiara e certa.

Non saprei accennare meglio a questa parte della filosofia tomistica che consigliando una serie di aurei libretti sulle virtù scritti, sulla base integrale del Dottore Comune, da Josef Pieper [1904-1997] ed editi dalla Morcelliana [di Brescia]<sup>[7]</sup>. Virtù naturali proprie di ogni uomo in quanto tale, *naturaliter*, e virtù teologali proprie invece del cristiano e strettamente legate alla grazia. Chi farà il piccolo sforzo di leggere questi volumetti ricupererà agevolmente i tratti di un tipo di uomo oggi quasi scomparso, non solo di fatto, ma anche come modello teorico: così come certi termini sono scomparsi dal linguaggio comune o sussistono in esso soltanto del tutto stravolti nel loro significato. Lo stesso fine della vita umana non

<sup>[7]</sup> Cfr., per esempio, JOSEF PIEPER, *Sull'amore*, (1972) trad. it., n. ed. ampliata, 2012; *La fortezza*, (1936) coed. Massimo, Milano 2001; *La temperanza*, (1934) coed. Massimo, 2001; *La giustizia*, (1953) coed. Massimo, 2000; *La prudenza*, (1937) coed. Massimo, 1999; *Speranza e storia*, (1967) 1969; *Sulla speranza*, (1935) 1960; *Sulla fine del tempo. Meditazione filosofica sulla storia*, (1950) 1959.]



è più sentito come autentico problema. E, infatti, il termine stesso “felicità” tende sempre più a diventare un termine dotto e ciò che si ricerca è piuttosto il benessere e il piacere.

\* \* \*

Questi dunque, e molti, moltissimi altri, gli spunti di attualissima riflessione che la filosofia di san Tommaso ispira; ma queste mie parole altro non vogliono essere che una esortazione alla lettura diretta del santo o almeno a quella dei suoi interpreti — purché fedeli — di oggi; come Gilson, appunto, o De Corte o Pieper o [monsignor Francesco] Olgiati [1886-1962].

Qui vorrei piuttosto concludere ricordando che l'attualità di san Tommaso non consiste soltanto nell'attualità del pensiero ma anche nell'attualità della sua figura di grandissimo santo.

Quest'uomo, che di nobilissima famiglia volle farsi, contro la volontà dei familiari, frate mendicante, mostrò sempre una grandissima umiltà, tanto nella vita intellettuale quanto nella vita di tutti i giorni. Tommaso era grande, bruno, grasso, un po' calvo, aveva l'aria pacifica e mite dello studioso sedentario. I suoi compagni di studi lo avevano soprannominato il “bue muto”, ma il suo maestro, che era anch'egli, oltre che grande filosofo, santo, sant'Alberto Magno [O.P.; 1206-1280], lo aveva ben capito, e disse che quel bue quando avesse muggito avrebbe emesso un muggito che avrebbe fatto tremare il mondo. Tutta la sua vita fu spesa nell'attività intellettuale e tutta la sua attività intellettuale indirizzata alla gloria di Dio.

Raccontano i biografi che invitato alla corte del Re di Francia<sup>[8]</sup> non poté, in una occasione, esimersi dall'accettare l'invito regale per ordine dei superiori: e Tommaso era anche obbedientissimo. Improvvisamente, nel bel mezzo del banchetto, il grande tavolo fu scosso: il frate vi aveva battuto sopra l'enorme pugno e gridato, come proseguendo una meditazione sua: “E così i Manichei sono sistemati!”. Stupore dei cortigiani per tanta distrazione e tanta insolenza, ma il re, che era anch'egli un santo — che bella quell'epoca in cui i governanti e i professori erano santi, come lontana dalla nostra! — si preoccupò soltanto di far prendere nota ai suoi segretari dell'argomento che si era allora presentato alla mente del domenicano.

Ma san Tommaso non ragionava soltanto: pregava anche molto. E pregava soprattutto quando

doveva superare una difficoltà intellettuale. E con la preghiera e con l'ascesi poté ottenere validissimi aiuti soprannaturali. Una notte il suo segretario scoprì che gli apostoli Pietro e Paolo erano venuti a illuminarlo per il suo commentario su Isaia. E a Napoli il Crocifisso davanti al quale pregava gli disse: «*bene scripsisti de me Thoma*», «bene hai scritto di me, Tommaso». Ecco perché nelle tempeste e nelle angosce del dubbio possiamo chiedere alle sue parole l'illuminazione del nostro debole intelletto e l'irrobustimento della nostra piccola fede: ecco perché dobbiamo affaticarci sui suoi testi anche se la loro solare chiarezza ci è velata dalla pochezza dei nostri mezzi intellettuali e dalla mancanza di maestri, ecco perché è normale ammirare, quasi invidiando, in questa epoca di turbamento e di confusione, la sua quieta purezza, il suo sereno equilibrio, il suo rigore intellettuale e il suo ardore spirituale.

Così la Chiesa lo pregava nella mirabile orazione liturgica che si recitava in occasione della sua festa: domandando a Dio di afferrare con l'intelligenza l'insegnamento del Dottore Comune e di imitare la sua vita: «[...] *quae docuit intellectu conspiciere et quae egit imitatione complere*».

© RIPRODUZIONE RISERVATA

## Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

[www.culturaeidentita.org](http://www.culturaeidentita.org)

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 19-4-2010  
ISSN 2036-5675

Anno XII, nuova serie

Direttore ed editore: *Oscar Sanguinetti*

Direttore responsabile: *Emanuele Gagliardi*

Webmaster: *Massimo Martinucci*

Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma

E-mail: [info@culturaeidentita.org](mailto:info@culturaeidentita.org)

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un *bonifico* sul c/c n. **2746** presso **UBI Banca**, cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario **Oscar Sanguinetti**, specificando nella causale “contributo a favore di *Cultura&Identità*”.

**I dati personali sono trattati a tenore della vigente disciplina sulla *privacy*.**

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori; la loro pubblicazione avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati possono essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* redazionali della rivista.

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero 30, chiuso in redazione il 31 dicembre 2020  
festa di san Silvestro Papa**

[<sup>8</sup> San Luigi IX (1214-1270) oppure Filippo III l'Ardito (1245-1285).]



LOUIS DE BONALD

## Le leggi naturali dell'ordine sociale

### Sovranità, governanti e governati

Invito alla lettura di Mauro Ronco  
Traduzione, integrazione e postfazione di  
Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2019, 216 pp., € 17,90

Il saggio di Louis de Bonald è l'esposizione in forma sintetica e abbreviata delle tesi di filosofia politica (necessità dell'autorità temporale; sua origine divina, parte importante di una rivelazione primitiva che include il linguaggio; critica del pensiero illuministico radicale e della Rivoluzione francese "giacobina") che l'autore ha formulato nel più ampio trattato *Théorie du pouvoir social*, composto pochi anni prima nell'esilio, per rispondere succintamente alle obiezioni suscitate dall'opera prima. È la prima traduzione italiana di un saggio completo di de Bonald e, anche per le dimensioni proibitive delle altre sue opere, ha lo scopo di agevolare il lettore italiano che voglia accostare "in diretta" (molti in Italia hanno studiato de Bonald, ma mai traducendone l'articolata prosa) il complesso pensiero di un grande "padre" della scuola contro-rivoluzionaria.

LOUIS DE BONALD (1754-1840), francese, con il quasi coetaneo Joseph de Maistre (1769-1821), savoiano, è stato uno dei massimi teorici del tradizionalismo cattolico dell'età della Restaurazione. Il volume è preceduto da un invito alla lettura di Mauro Ronco, giurista, docente emerito di Diritto Penale in diverse università italiane e straniere, e attuale presidente del Centro Studi Rosario Livatino.

## Il mondo: scala e ostacolo verso Dio

Mondo può significare il creato, il cosmo: è questo l'immenso universo della creazione, che non avremo mai finito di conoscere e di scoprire, e che può magnificamente servire come scala alla scoperta di Dio [...] Il mondo è una grande, stupenda, misteriosa parola di Dio. [...] Mondo può significare l'umanità. È il senso considerato dal Concilio [...], teatro del dramma umano, devastato dal peccato, ma amato e virtualmente salvato da Dio e da Cristo. [...] È il campo umano in cui si svolge la storia della salvezza. [...] Vi è un terzo significato del termine "mondo"; ed è il significato cattivo e ostile. Il mondo, in questo senso, è ancora l'umanità, ma quella resa schiava dal mistero del male, è la negazione e la ribellione al regno di Dio, è la coalizione delle false virtù, rese tristemente potenti dal loro affrancamento dal fine supremo; è in pratica una concezione della vita deliberatamente cieca sul suo vero destino, e sorda alla vocazione dell'incontro con Dio; uno spirito egocentrismo, drogato di piacere, di fatuità, d'incapacità di vero amore. Ed è, tutto sommato, la "fascinatio nugacitatis" (Sap. 4, 12), la seduzione dei valori effimeri e inadeguati alle aspirazioni profonde ed essenziali dell'uomo; una seduzione, che incontriamo ad ogni passo della nostra esperienza temporale, e che ci può essere fatale.

San Paolo VI (1967)

NOVITÀ



OSCAR SANGUINETTI

## Per una reazione spirituale italiana

### La militanza letteraria di Giulioti "il salvatico"

D'Ettoris Editori, Crotone  
2021, 192 pp., € 16,90

Il volume è una introduzione storico-critica alla figura di Domenico Giulioti, uno dei massimi poeti religiosi e polemisti cattolici intransigenti del Novecento, di cui riporta anche alcuni testi scelti. Il libro inaugura la collana Letteratura e impegno civile affidata a Oscar Sanguinetti, il cui scopo è presentare figure e testi di letterati poco noti e più o meno emarginati dal *mainstream* perché considerati "conservatori" o "controcorrente" o perché poco affascinati dai paradigmi progressisti o poco ligi all'estetica demolitrice di ogni bellezza e di ogni morale che connota gli ultimi due secoli.

Anti-pascalista, anti-dannunziano, anti-marinetiano, profondamente religioso e "anti-moderno" nelle idee civiche e politiche, poco amato dal mondo cattolico, poco amante della luce dei riflettori, quasi anacoreta, Giulioti è un personaggio unico nel quadro della letteratura cattolica italiana del Novecento.

DOMENICO GIULIOTTI (Greve in Chianti, Firenze, 1877-Ivi, 1956) è stato un poeta e un narratore toscano, conosciuto come "cattolico-belva" oppure "omo salvatico di Greve in Chianti", dal titolo di una delle sue opere più note, il *Dizionario dell'omo salvatico*, redatto con Giovanni Papini, di cui fu grande e perenne amico.

## INTERMEZZO

*Disperge illos in virtute tua*

Vano è Signor che l'anima s'accismi<sup>1</sup> / qui d'una veste che sarà poi straccio, / se mi faccian difetto i tuoi carismi.

Onde i tuoi piè confitti riabbraccio, / e se, in te contemplar, non si disquagli / una labil vita come in fiamma ghiaccio,

io ti prego, Signore, che mi scagli / a combattere i tuoi persecutori / che l' Evangelio vaglino in rei vagli.

Guardati, o Cristo, come dentro e fuori / della tua Chiesa che non li sdirognà / d'ogni mal si far si fanno operatori.

Rumato han vento, or vomitan menzogna: / E questa a mo' d'un'acqua che s'imbaca, / rigogliando giù di fogna in fogna,

a chi la bee l'interno occhio inopaca: / Ecco perchè l'odierna sapienza / non luce più che striscia di lumaca.

Deh che non sbarbi, Dio, la lor semenza: / Essa ha imprunato i gradi della scala / la qual menava al fonte d'ogni scienza.

Essa ha impaniato ad ogni sogno l'ala, / essa s'è ingramignata alla tua Legge, / sì che degna ricolta ora si spala!

Ora, dall'alto, più nessun corregge, / ora chi regnar dee lo scettro asconde / e va carpone a pascolar col gregge.

Ora, da che nessun pastor le tonde, / né qua e là le para col vincastro, / fatte le zebe<sup>2</sup> son più stolte e immonde.

Perciò non valga alla lor tigna empiastro / ma sì là dove mattezza le spigne / cardale<sup>3</sup>, Dio, co' denti del tuo rastro.

Torto hanno il muso, Dio, dalle tue vigne! / Perseguitale dunque dì e notte / con lapidosa grandine e con igne!

Di' all'uragano che le abbatta a frotte, / fa' che tagliole scattino sott'esse, / fa' che vi lascin le gambette rotte;

e mentre, invano galoppando ad esse / per iscarsar la spada che le taglia, / rotolin tutte mutilate e fesse,

dammi, Signore Iddio, possa che vaglia / a dissonnar la tua floscia milizia / che troppo è grassa e perciò mal battaglia.

Questa, nel tempo della sua primizia, / pur co' suoi santi mitriati in soglio, / fu doviziosa di spirital dovizia;

ma si buon grano si converse in loglio: / d'oro e di cibi i tuoi servi fur lerci / e fece acqua la Barca a tale scoglio.

Non più divario era tra porci e cheri, / e se a te, Cristo, alzavano la faccia, / tu deformato eri a' lor occhi guerci.

Dell' Evangelio avean rotta la traccia: / ciechi di foia, sulle meretrici / gittavansi, putendo di vernaccia;

piante d'Inferno aprian rami e radici / sopra e sotto alla Cattedra Universa / cui regnar Pietro e gli altri almi mendici.

Finché, fischiando in aer quella sferza / la qual, rotata da Martin Lutero, / fu santa in prima e di poi fu perversa,

d'uno in due si distinse il mal sentiero / e quivi e quindi fu storpiato Cristo / per doppia sete di mondano impero.

Non Roma s'ebbe di purezza acquisto, / fumo e non luce partori lo scisma, / fu novo male al primo mal com-misto.

Quella si tenne in su la stessa risma, / questo, levate incontro a Dio le corna, / d'ogni futura iniquità fu crisma.

Oh umano orgoglio onde ogni mal si sforna! / Tu se' talora simigliante al folle / che sputa in alto e in volto gli ritorna.

Tu se' colui per qual troppe cocolle<sup>4</sup> / fur sacca aperte sotto la tramoggia / di chi die' fuoco alle papali bolle.

Di là rinacque ogni eretica foggia, / di là fece arco il maledetto ponte / del qual su noi l'estrema pigna pog-gia.

Sopra or vi lascia sue bestiali impronte / la plebe cieca, a cui scritta col fango / sta la bestemmia sull'angusta fronte.

Guazza ella e gode più e più nel fango: / questo raccoglie a sè ed altri brutta; / ond' io, Signore, a te mi stringo e piango.

Piango, e vedendo vedovo di frutta / l'Arbore Eterno, la cui linfa ha dentro / le nude rame un vento arido asciutta;

io, che non più, per tua grazia, m'inventro / nell'eretica tenebra ed ho fatto / Te di una vita unico cerchio e centro;

io ti prego, Almo Sole, che d'un tratto / torni a rifolgorar sopra a San Pietro, / dove il Vicario tuo finge esser catto.

E se, con occhio cupido, ancor dietro / si volga alla speranza di que' beni / cui tra le mani gli spezzasti il metro,

dove ora adocchia voltagli le reni; / quindi, di là dal muro che lo serra, / guidalo tu per nebbie e per sereni.

Deh il vedess' io, prima di tornar terra, / andar, la Croce in pugno, di pie' franco, / là dove più a Cristo si fa guerra;

e, a chi, tra 'l volgo, muta il nero in bianco / e su pe' trivii pesa falso e merca, / capivoltar con le bilance il banco!

Deh il vedess' io (mentre che il secol cerca / fuor della Santa Madre Chiesa pace, / quella stimando a sè stesso noverca<sup>5</sup>)

risollevar l'evangelica face, / alta, in un turbin di contrarii venti, / perchè vi sfavillasse più vivace!

Deh, Pastor Santo, alzala sugli armenti! / Deh falla splendor più che mille soli! / Deh fa' che il mondo entro vi s'arroventi!

E tu, Signor, pe' terrestri orioli / scoccando l'ora del tuo gran segnale, / dacci ali eterne, ali da tesser voli

per ineffabil'Orto Angelicale.

**Domenico Giuliotti**  
(1877-1956)

<sup>1</sup> Adorni. <sup>2</sup> Capre. <sup>3</sup> Come la lana. <sup>4</sup> Abito monastico. <sup>5</sup> Matrigna.

*Come documenta il breve profilo storico che segue, i cattolici sono stati in gran parte e a lungo emarginati dai pilastri fondativi della cultura nazionale. Pur apparentemente integrati nel 1945 nella vita politica del Paese e per decenni egemoni nel governo dello Stato, la loro cittadinanza è tuttora marginalizzata e la presenza dei loro valori viene sempre più negata ed erosa nella società e nella cultura*



La chiesa e il campanile della cattedrale di Santa Maria Assunta a Pisa (1063-1118), uno dei più bei simboli dell'Italia cristiana del Medioevo

## Cattolici e Italia moderna: una rilettura\*

Oscar Sanguinetti

*Questa Italia già esiste ed ha dalla sua religione principalmente, e poi dalla sua lingua, dai suoi interessi e da mille altre relazioni che cotesti tre elementi producono, quella unità, senza la quale non sarebbe nominabile, né intelligibile (e come potreste dire Italia se Italia non fosse?). Ma poiché essa non è fatta a seconda delle utopie multiformi de' suoi rigeneratori, essi vogliono ad ogni costo acconciarla a modo loro; e vi assicuriamo che l'acconceranno per le feste*

LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO S.J. (1793-1862)

*Quelli che accettano il lessico dei nemici si arrendono senza saperlo. Prima di rendersi espliciti nelle proposizioni, i giudizi sono impliciti nei vocaboli*

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA (1913-1994)

Il rapporto fra Italia e modernità<sup>1</sup> ha origini lontane e si è snodato fra momenti di feconda contaminazione, di frangenti di alta tensione e talora di rabbiosi conflitti. L'Italia è stata nel XV secolo la culla della modernità europea: da noi sono nate le prime forme culturali distinte rispetto al cosmo religioso, intellettuale e civile dell'Età Medioevale: da allora, per cinque secoli, la sua storia è la storia di questo rapporto.

Sarebbe troppo lungo descrivere i passaggi, le transizioni, le forme in cui si è articolata la convivenza fra le due realtà: se ne possono solo descrivere le sue grandi linee, a partire dalle origini.

<sup>1</sup> La nozione di "modernità" è assai ampia e di essa finora manca una definizione precisa. Qui la intendo — in estrema brevità e approssimazione — non in senso cronologico, bensì nel senso di forma culturale dominata dal primato del recente, caratterizzata da un antropocentrismo immanentistico, secolaristico e moralmente auto-referenziale. Una buona descrizione del cosmo moderno — in rapporto a quello medioevale — in don ROMANO GUARDINI (1885-1968), *La fine dell'epoca moderna*, 1950, trad. it., in *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, 11ª ed., Morcelliana, Brescia 2007, pp. 7-109.

\* Testo, rivisto e arricchito, della relazione *Cattolicesimo e Risorgimento*, tenuta il 14 giugno 2011 in occasione del convegno *Italia 1861-2011. Per una memoria condivisa*, tenutosi a Roma presso la Sala Conferenze dell'ex Albergo Bologna del Senato della Repubblica, organizzato dal gruppo parlamentare del Popolo della Libertà.

## Premessa

Il punto di partenza del moderno è il tentativo di superare le aporie in cui si era incagliato il mondo medioevale conservando tuttavia la sostanza di quelle fulgide forme di civiltà che né l'Occidente, né l'immensa Asia mai avevano conosciuto prima. Si trattava di rivalutare l'uomo all'interno di un quadro che mantenesse fermi i cardini fissati dalla ragione e dalla tradizione religiosa. Tuttavia il nuovo antropocentrismo tuttavia armonizzato con la fede in breve tempo degenera in un atteggiamento autoreferenziale umano che si distacca sempre più nettamente dalla visione sacrale dei secoli della cristianità. La bellezza della cultura classica illude alcuni di poter conferire, attingendo a essa, un nuovo sostrato filosofico all'annuncio cristiano che lo rendesse più autentico ed efficace. Anche se l'innesto in parte riesce, in seno al movimento umanistico l'ammirazione per l'antichità diventa un vero e proprio culto che va prima o poi a collidere con la fede, e diventa sforzo di emancipare l'uomo da ogni opzione che si riallacci a modi di pensiero e a regole morali precedenti. La feconda contaminazione tra fede e cultura classica si tramuta in opzione pregiudiziale e categorica per tutto ciò che è umano e naturale, "schivando" volutamente il vincolo intellettuale derivante dalla constatazione che tutto ciò che è naturale rimanda a un autore della natura, quindi a un Dio creatore e reggitore del mondo<sup>2</sup>.

Il Rinascimento vede sempre più posta al centro di ogni forma culturale la concezione dell'uomo artefice esclusivo del suo destino: Dio esiste ma è relegato in secondo piano. Questo mutamento di paradigma avviene dapprima nei circoli intellettuali più vulnerabili al *novum*<sup>3</sup>, poi ne esce per andare a

contaminare *in primis* le élite sociali. Il XVI secolo non è più il tempo dell'intelletto illuminato dalla fede come in un san Tommaso d'Aquino O.P. (1225 o 1226-1274), bensì domina in esso la figura del "genio" scientifico e tecnico, come in un Leonardo da Vinci (1452-1519); non c'è più l'umile artigiano anonimo che erigeva le maestose cattedrali della cristianità, ma risplende quella dell'artefice — pittore, scultore, architetto — dal talento ineguagliabile; al feudatario medioevale, avido ma capace di riconquistare i Luoghi Santi, succede il "principe" moderno<sup>4</sup>, sempre più slegato — è il senso proprio di "assoluto" —, in alto, dalla legge di Dio — quindi dalla Chiesa — e, orizzontalmente, dalle consuetudini e dai patti stipulati con i corpi della nazione<sup>5</sup>; e al cavaliere cristiano succede il moderno e cinico "capitano di ventura".

Fin dal principio la dialettica «*cartesiana e pedagogica*» — parole di Mario Monti<sup>6</sup> — della modernità investe in pieno il rapporto fra cultura civile e cultura religiosa. Il Medioevo conosce contaminazioni e sovrapposizioni massicce — pur nella rivendicata distinzione degli ambiti — fra la sfera religiosa e quella secolare: la visione sacrale dell'autorità regale — ispirata a «*l'energia numinosa insita nel potere*»<sup>7</sup> regale —, da un lato, e la "confusione" dei ruoli nella

e la critica dell'idea di modernità, Borla, Torino 1968 (n. ed., Borla, Roma 1999); nonché, IDEM, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di Mario Marcolla (1929-2003), 2ª ed. it., Rusconi, Milano 1976 (n. ed., prefazione di Francesco Alberoni, *ibidem*, 1990); e LUCIANO PELLICANI (1939-2020), *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, 2ª ed., Vallecchi, Firenze 1976.

<sup>4</sup> Il rimando obbligatorio è a NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469-1527), *Il principe*, testo originale e versione in italiano contemporaneo di Piero Melograni (1930-2012), Mondadori, Milano 2019. La sua antitesi è descritta in PEDRO RIBADENEIRA S.J. (1527-1611), *Trattato della religione e delle virtù che il principe cristiano deve avere per governare e conservare i suoi stati contro ciò che insegnano Nicolò Machiavelli ed i politici di questo tempo ovvero il principe cristiano*, trad. it., 2 voll., Cantagalli, Siena 1978-1980; nonché SAN TOMMASO D'AQUINO, *La politica dei principi cristiani*, trad. it., prefazione di G. Vannoni, introduzione e note del p. Tito S.[ante] Centi [O.P.] (1915-2011), Cantagalli, Siena 1981.

<sup>5</sup> L'esempio forse meglio studiato — anche perché meno remoto — di patto fra principe e sudditi normato dalla consuetudine è quello dei *fueros* spagnoli, uno dei *Leitmotiv* delle filosofie politiche conservatrici e restauratrici — come nel caso del movimento carlista — su cui cfr., fra l'altro e con scopo introduttivo, FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA (1917-1978), *La monarchia tradizionale*, ed. it. rivista dall'A., Edizioni dell'Albero, Torino 1966 (n. ed., prefazione di Pino Tosca (1946-2001), Controcorrente, Napoli 2001).

<sup>6</sup> MARIO MONTI, *Un Paese in cerca di futuro. La lezione di Padoa-Schioppa*, in *Corriere della Sera*, 18-12-2020.

<sup>7</sup> GIANNI VANNONI (1949-2017), *Introduzione* a [PIO IX (1846-1878)], *Sillabo ovvero sommario dei principali errori dell'età nostra*, n. ed. it. con testo a fronte e appendice documentaria a cura di Idem, Cantagalli, Siena 1977, pp. 7-59 (p. 13).

<sup>2</sup> Sull'umanesimo cristiano del Quattrocento e del Cinquecento, cfr., fra l'altro, ERMANNÒ PAVESI, *Poco meno di un angelo. L'uomo, soltanto una particella della natura?*, presentazione di Mauro Ronco, D'Ettoris Editori, Crotone 2016.

<sup>3</sup> Una delle letture del fenomeno del moderno lo ricollega — plausibilmente —, come effetto a causa, a una ripresa di temi dell'antico gnosticismo pullulato nell'area greco-romana — ma anche altrove — specialmente nei primi secoli del cristianesimo. Anche se questa causa è spesso invocata in maniera mono-causale — quando non monomaniaca — il legame esiste, sebbene sia assai difficile descriverne scientificamente le coordinate e individuarne in maniera certa idee, protagonisti e flussi "migratori". Saranno proprio gli ambienti in cerca di una perfezione terrena e ultra-terrena raggiungibile con le sole forze dell'intelletto e della volontà umane quelli in cui più facilmente attecchirà — come tante altre eresie — l'eresia gnostica: ambienti elitari, più suggestionabili da prospettive semplificatrici e meno impervie della già allora definita e praticata ascesi cristiana. Sul rapporto fra ideologie moderne e rivoluzioni sono ormai classiche le considerazioni di ERIC VOEGELIN (1901-1985), *La nuova scienza politica*, trad. it., saggio introduttivo di Augusto Del Noce (1910-1989) *Eric Voegelin*

figura dei vescovi-principi, dall'altro, ne sono i due estremi. Per la modernità separare l'ambito religioso e da quello civile è una priorità strutturale e fin dagli esordi l'autorità, sempre più "laica", tende via via a prendere le distanze dall'autorità religiosa. Se in Occidente, il cattolicesimo, almeno fino a tutto il Seicento è, prima ideatore e, almeno fino a tutto il Rinascimento, promotore del superamento delle antiche ibridazioni, alla fine, deve soccombere sotto la pressione secolaristica della modernità.

Di questa condizione di crescente liminalità e d'incipiente subordinazione il cattolicesimo si mostra consapevole almeno fino alla metà del Novecento, rivendicando ininterrottamente e con forza il suo diritto a non essere espulso dalla vita dei popoli. Poi, come portato "inerziale" del Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965) — anche se assai meno come conseguenza del suo dettato formale —, la Chiesa metterà la sordina al conflitto con la modernità, limitandosi a condannarne le declinazioni più radicali, salvaguardando la positività del suo "spirito". Si trattava di una resa oppure — cosa più probabile — solo dell'intento spregiudicato e unilaterale, di rimuovere l'ostacolo principale che le impediva di arrivare alle masse mondiali, specialmente ai popoli del Terzo Mondo, per portare loro l'annuncio evangelico<sup>8</sup>.

### L'Italia

La nascita dell'Italia contemporanea si situa all'interno di questa vicenda più ampia, ossia è un prodotto dell'inveramento del paradigma moderno nella vita dei popoli. Se altre nazioni si sono date — o hanno ricevuto — una forma statale in tempi in cui il processo della modernità non era ancora iniziato o era ai suoi esordi, l'Italia compie questo passaggio più tardi, per impulso di quelle ideologie che a metà del secolo XIX esprimono compiutamente l'idea moderna.

Il Risorgimento italiano è infatti l'equivalente della Rivoluzione dell'Ottantanove francese: lo Stato — almeno formalmente indipendente, unito e libero — che ne scaturisce giunge con poche varianti strutturali fino ai nostri giorni. L'unità nazionale è dipinta di norma come il coronamento di aneliti

plurisecolari, come il culmine di un lungo e difficile percorso di "riforma morale e intellettuale" — per rifarsi al filosofo comunista Antonio Gramsci (1891-1937) — o di progresso "morale e civile" — attingendo a don Vincenzo Gioberti (1801-1852) —, come un cammino di risveglio dal "buio" della "superstizione clericale" alla luce della ragione secolarizzata.

In realtà, questa "leggenda rosa", questa "vulgata", che continua a essere narrata con poche varianti a ogni cittadino dalle elementari all'università, però ormai non regge più. La storiografia odierna, inclusi gli storici conformisti "meno conformisti" — mi si passi l'ossimoro — ormai concorda nel descrivere questo processo — parte, ripeto, del processo di presunto "disincanto del mondo"<sup>9</sup>, che ha luogo sulle due sponde dell'Atlantico — non come un progresso ininterrotto, non come un moto unilineare verso il compiersi delle leopardiane «magnifiche sorti e progressive»<sup>10</sup>, bensì come un percorso fatto di avanzate e di pause, soggetto a una molteplicità di influssi, come un intreccio di catene di eventi e di circostanze, prodotto di volontà e di interessi diversi, nonché, in certa misura, di eventi fortuiti<sup>11</sup> o "miracolosi", almeno per qualcuno<sup>12</sup>.

Il cattolicesimo italiano del Risorgimento è stato in buona misura, come dicevo, vittima. In effetti, la cristianità italiana — una delle più antiche e più vive, nonché la più storicamente legata alla Sede di Pietro — uscirà dall'unificazione e dal cambio di regime ampiamente ridimensionata e disorientata.

<sup>9</sup> L'espressione risale a MAX WEBER (*La scienza come professione*, in IDEM, *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it., Mondadori, Milano 2006, pp. 19-27); la primogenitura della de-magificazione del reale, però, secondo Joseph Ratzinger — cfr. *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, p. 144 —, spetta storicamente al cristianesimo. Tutta la liturgia natalizia è un inno alla luce del *Logos* che viene nel mondo.

<sup>10</sup> GIACOMO LEOPARDI (1798-1837), *La ginestra o il fiore del deserto*, in IDEM, *Canti*, Rizzoli, Milano 1974, pp. 115-123 (p. 116), v. 51.

<sup>11</sup> Cfr., per esempio — e *ad abundantiam*... —, «[...] la lotta politica che condusse all'unità d'Italia [...] si sviluppò lungo una linea direttiva che non fu elaborata né dai mazziniani né dai moderati ma fu in parte il frutto di un compromesso, in parte il frutto delle cose»; e ancora: «[...] la fortuna supplì alle mancanze degli uomini» e «[...] per il salto finale, [supplì] la fortuna»; infine, «[...] il contributo della fortuna all'unificazione italiana [...] fu un contributo essenziale perché l'azione deciseva degli anni '59 e '60 poté svilupparsi proprio perché mancò l'elaborazione di una strategia generale» (MARIO ALBERTINI (1919-1997), *Idea nazionale e ideali di unità supranazionali in Italia dal 1815 al 1918*, in *Nuove Questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, 2 voll., Marzorati, Milano 1961, vol. II, pp. 671-728; p. 705, le prime tre citazioni; p. 710, l'ultima).

<sup>12</sup> Cfr., per esempio, DOMENICO FISICHELLA, *Il miracolo del Risorgimento. La formazione dell'Italia unita*, Carocci, Roma 2010.

<sup>8</sup> Per una lettura del mutato atteggiamento della Chiesa verso la modernità, cfr. il mio *La Dignitatis humanae nel contesto del Concilio Vaticano II*, in ALBERTO GARCÍA GÓMEZ; EMILIO MARTÍNEZ ALBESA e OSCAR SANGUINETTI (a cura di), *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*. Atti del convegno omonimo, Roma 10-12-2015, ESI. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015, pp. 15-74, specialmente il par. *La "svolta" conciliare nei confronti della modernità*, pp. 25-34.

Nella seconda metà del secolo XIX la sua storia è segnata dallo sforzo di riconquistare, dopo la batosta subita, un peso proporzionato alla sua diffusione e antichità in seno alla società italiana. Ma dovrà farlo in condizioni ambientali meno favorevoli di prima, combattendo nemici teorici e pratici più agguerriti e tendenze secolaristiche ben più forti, anche perché, a differenza degli altri Stati europei, in Italia, sede del Papato, avrà un peso preponderante la Questione Romana, che condiziona non poco la vita dei cattolici.

## Il 1789

Per inquadrare il rapporto fra cattolicesimo e nascita dell'Italia moderna occorre partire da ben prima dell'Unità, quanto meno dall'evento-svolta rappresentato, non solo per i popoli della Penisola, dalla Rivoluzione del 1789. Quell'evento e quella data segnano infatti simbolicamente un hegeliano "salto qualitativo brusco" nella dialettica della modernità politica in Occidente: come detto, la genesi dell'Italia di oggi è frutto genuino di tale salto qualitativo<sup>13</sup>.

Fra i vari "prodotti" dell'Ottantanove, non l'unico, ma quello che colpisce più direttamente il cattolicesimo è il secolarismo, ossia in sostanza quel principio e quell'atteggiamento che tendono a espellere il dato religioso dalla sfera pubblica<sup>14</sup>. Se nei secoli della prima modernità il legame fra sacro e profano è ancora un legame saldo, con il 1789 il cammino dei "due gladi" si divide e si divarica fino a giungere a momenti di decisa contrapposizione<sup>15</sup>.

Prima del 1789 la spinta secolaristica scaturiva dalle antiche pretese giurisdizionalistiche dei sovrani, corroborate da influssi protestanti e illuministici: l'Età dei Lumi può essere letta come una fase di ri-

modellazione unilaterale del legame fra religione e città dell'uomo: tuttavia, tale legame, ancorché sfilacciato, sussiste ancora. L'evento simbolico di questo periodo di incipiente conflitto è la soppressione, fra il 1759 e il 1773, della Compagnia di Gesù in tutti gli Stati europei, inclusi i domini asburgici, a esclusione della Prussia, della Russia e di alcuni dei principati italiani.

Dopo la Rivoluzione, invece, la rottura è totale, "trono" e "altare" si scindono e l'antico dualismo fra le due potestà che ha riempito pagine e pagine di storia ora diviene separazione rigorosa e spesso conflitto aperto.

## L'Italia "giacobina" e napoleonica

Gli abitanti della Penisola, gl'italiani<sup>16</sup>, fanno il primo vero e proprio "bagno" di modernità politica — un bagno a immersione "brusca" e in acqua "ad alta temperatura" — durante la dominazione napoleonica, cioè fra il 1796 e il 1815. In questi anni si pone loro per la prima volta il problema del secolarismo e del pluralismo religioso, che sono imposti dai nuovi governi repubblicani dopo un duro e sistematico attacco, politico e giuridico alla presenza religiosa nella società. Di fronte alle innumerevoli soppressioni di congregazioni; ai massicci espropri di terreni ecclesiastici; alla sistematica confisca dei fondi dei monti di pietà e degli altri istituti di beneficenza; alla indiscriminata distruzione di chiese, abbazie, conventi e case religiose; alla generale razza di opere e di tesori d'arte religiosi i cattolici si rendono conto che il contesto è drasticamente mutato: il modello di società omogenea, conforme al Vangelo e all'antropologia naturale, in cui è vissuta inavvertitamente per secoli la Penisola, è divenuto solo un progetto di società che subisce la concorrenza di altri progetti, tutti con pari diritti di fronte allo Stato di diritto.

Nel burrascoso "triennio giacobino" 1796-1799, la spinta all'emarginazione è talmente forte, che il

<sup>13</sup> Il percorso compiuto dalla dinamica della cultura moderna vista nella sua dimensione politica è in realtà ben più lungo: sulla genesi e sulla espansione dello Stato moderno, cfr., fra l'altro, il lavoro di FRANCESCO PAPPALARDO, *Lo Stato moderno. Come da persone siamo diventati codici fiscali*, D'Etterio Editori, Crotone (in prossima uscita).

<sup>14</sup> La secolarizzazione, nel senso di emancipazione delle istituzioni civili da prerogative clericali createsi nella lunga e turbolenta *post* romanità, che prende piede a partire dalla prima Età Moderna è di suo un fenomeno leggibile in chiave positiva e differisce per essenza dal "secolarismo" o "laicismo" sette-novecentesco che, appunto, vuole invece restringere la fede — e in tesi la pratica — religiosa alla sfera privata, quando non individuale. Spesso, tuttavia, i due termini sono usati come sinonimi.

<sup>15</sup> Sui rapporti fra Stato e Chiesa cfr. SIDNEY Z.[DENĚK] EHLER (1908-1972), *Breve storia dei rapporti tra Chiesa e Stato*, 1957, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1961 (riduzione di IDEM e JOHN B. MORRALL (a cura di), *Chiesa e stato attraverso i secoli. Documenti*, 1954, trad. it., introduzione di Giovanni Soranzo (1881-1963), Vita e Pensiero, Milano 1958.

<sup>16</sup> L'Italia è un esempio ben calzante di nazionalità, di collettività unita da un senso di appartenenza comune omogeneo, formatasi, a differenza di altre, "spontaneamente" nel tempo: cfr. M. ALBERTINI, *op. cit.*, vol. II, p. 676. In realtà, sulla sua formazione hanno agito molteplici fattori ma non quelli politici e i caratteri impressivi non corrispondono certo alla «*idea moderna di nazione*» (*ibid.*, p. 672)). Sul tema cfr. altresì FRANCESCO ROSSOLILLO (1937-2005), voce *Nazione*, in *Dizionario di politica*, diretto da Norberto Bobbio (1909-2004), Nicola Matteucci [Armandi Avogli Trotti] (1926-2006) e Gianfranco Pasquino, TEA, Milano 1990, pp. 675-679 (p. 675). Inoltre, la pregevole sintesi di F. PAPPALARDO, *La cultura politica italiana preunitaria e il concetto di "nazione spontanea"*, in *Cristianità*, anno XXVI, n. 273-274, gennaio-febbraio 1998 pp. 13-18.

problema per i cattolici — almeno per quelli non già “trasbordati” verso prospettive laicistiche e statalistiche — non è tanto quello di come competere con le varie filosofie della religione germinate dalle teorie moderne, bensì quello di difendersi, di sopravvivere, di reagire alla straripante pressione del potere rivoluzionario, che si conserverà tale, anzi acuirà il suo autoritarismo, anche sotto le forme dell’aulico e saldo cesarismo napoleonico.

In questo ventennio il cattolicesimo italiano — le gerarchie ecclesiastiche ma anche le aristocrazie, ancora nominalmente cattoliche — sceglie di non scontrarsi frontalmente con le forze del secolarismo rivoluzionario. A reagire con la voce e con la penna contro la “francesizzazione” rivoluzionaria è solo qualche raro ecclesiastico, come il vescovo cappuccino di Parma Adeodato Turchi (1724-1803) o il gesuita catalano, esule in Italia, Francisco Gustá (1744-1816) o, ancora, il predicatore empoiese monsignor Giovanni Battista Marchetti (1753-1829).

A essi si affianca — ma senz’alcuna intesa o coordinamento — qualche sparuto intellettuale laico, come il bresciano Vittorio Barzoni (1767-1843), come Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa (1768-1838) o come il medico anglo-milanese Augusto Bozzi Granville (1783-1872): tutti personaggi la cui memoria non è delle più coltivate<sup>17</sup>.

La reazione alla frattura religiosa e alla rivoluzione politica si manifesta invece forte e generalizzata, fino ad assumere forme violente e bellicose, nei ceti subalterni, fra il popolo delle città — specialmente delle più popolose — e soprattutto delle campagne. Il primo patisce il drastico ridimensionamento delle aristocrazie e dei patriziati che, una volta esautorati dai francesi, devono rinunciare alla pletera di mansioni sussidiarie che si traducevano in altrettanti posti di lavoro più o meno servile. I ceti rurali, a loro volta, sono i più colpiti dal peso dell’occupazione militare francese e dai profondi mutamenti dei rapporti di proprietà e dagli ampliati orizzonti economici che sovente sconvolgono cicli geo-produttivi plurisecolari. Entrambi i ceti si presentano poi ancora profondamente imbevuti di una religiosità comunitaria intensa e da un forte senso di appartenenza ecclesiale che s’intreccia con quella civile.

<sup>17</sup> Fra le eccezioni cfr. PAOLO MARTINUCCI, *Per Dio e per la patria. Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento*, con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi, D’Ettoris Editori, Crotone 2018; nonché, da angolatura critica, NICOLA DEL CORNO, *Gli “scritti sani”. Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all’Unità*, Franco Angeli, Milano 1992.

La religione dà senso alle esistenze, regola i ritmi della vita ordinaria, è in grado di mobilitare le popolazioni, mentre offre loro le categorie per leggere degli eventi.

Questo cattolicesimo popolare tradizionale, fin dai primi giorni dell’invasione francese, dalle Alpi alla Calabria è la causa principale di una massiccia e capillare insorgenza — dal moto spontaneo alla *guerrilla* sistematica — contro i francesi e i “giacobini”, i demagoghi “illuminati” autoctoni, che si riaccende, a intermittenza ma ininterrottamente, lungo tutto l’arco della dominazione napoleonica fino alla crisi del 1814. I vari moti e guerriglie e la loro dura repressione si chiudono, secondo varie testimonianze, con un bilancio di migliaia di vittime. Nessuno storico ha mai tentato di fornirne un calcolo scientifico, sia per la mancanza di documentazione — i contadini, si sa, non scrivevano e le poche fonti “colte” sono state ben presto sepolte —, sia perché, essendo viste come un “deplorable contrattempo”, su queste rivolte, sebbene siano una pagina essenziale della nostra storia italiana, il silenzio è sceso assordante.

La lunga e sanguinosa “piccola guerra” di liberazione dai francesi — che spesso degenera in guerra civile — lascerà tracce profonde. La disillusione e le ferite patite dal popolo, specialmente nel Mezzogiorno, avranno come effetto che il processo risorgimentale riesca a mobilitare — ma per lo più intorno al vessillo dell’indipendenza e dell’anti-assolutismo — solo quote minime dei ceti popolari e per lo più nel ciclo di eventi che ruota intorno al Quarantotto e nel 1860-1861. Dopo di allora il popolo cittadino e i contadini italiani, almeno fino alla grande Guerra, assisteranno sostanzialmente muti e “anomici” allo svolgersi degli eventi.

### Una restaurazione incompiuta

Quando l’“avventura” napoleonica ha fine, anche in Italia tutto sembra tornare come prima. Ma è soltanto un fenomeno di facciata: in realtà, l’Italia della Restaurazione non è più l’Italia del cosiddetto “antico regime”.

Negli anni successivi al 1815 l’infrastruttura ecclesiale devastata dalla Rivoluzione in gran parte rinasce. Torna la Compagnia di Gesù e si ristabiliscono gli ordini dispersi. Per sanare le devastazioni del corpo sociale, di cui sono stati recisi tessuti connettivi plurisecolari, nascono peraltro nuove famiglie religiose. La società in effetti è esausta e il *glamour* dell’Impero è rimpianto romanticamente solo da intellettuali e letterati o da qualche ufficiale nostalgico



del «*concitato imperio / e il celere ubbidir*»<sup>18</sup>. Per i contadini italiani, coscritti a forza e mandati a morire a migliaia sugli aridi altopiani iberici o nelle gelide steppe russe oppure incarcerati per essersi ribellati, Napoleone Bonaparte (1769-1821) è invece un passato da dimenticare in fretta.

Mentre i sovrani tornano sui troni — ma non più nelle antiche repubbliche di Venezia, di Genova e di Lucca —, le antiche autonomie di territorio e di ceti, per cui si erano battuti gli insorgenti, sono solo di rado ripristinate; il regime corporativo è dissolto; nelle campagne i demani e le terre comunitarie sono cancellati, i feudi alienati, i grandi patrimoni aristocratici dispersi e le proprietà ecclesiastiche soppresse, frazionate e secolarizzate, mentre tante antiche e preziose biblioteche monastiche sono finite nelle mani dei mercanti.

La burocrazia cresciuta sotto il regime napoleonico in gran parte sopravvive e le amministrazioni dei vari Stati pullulano tuttora largamente di “uomini del ventennio”. L’aristocrazia ha perso il suo ruolo politico e si è trasformata in *élite* terriera, mercantile e finanziaria, mentre i quadri degli eserciti dei principi sono ancora quelli che hanno combattuto sotto Napoleone e saranno i primi a ribellarsi all’Austria nel 1820-1821.

Riprende, infine, con maggiore o minore lena, la politica regalistica e giurisdizionalistica degli antichi assolutismi, che impongono ovunque alla Chiesa quelle “catene”, che, ancorché “d’oro”<sup>19</sup>, sempre catene sono.

### Fra Napoleone e Pio IX

Durante la Restaurazione le idee politiche e le forze nostalgiche del periodo napoleonico, non adeguatamente combattute, elaborano nuove teorie e nuovi progetti eversivi. Le idee cosmopolitiche degli illuministi e al “patriottismo costituzionale” e al “nazionalismo democratico” dell’Ottantanove, naufragate con l’astro napoleonico, cedono ora a idee politiche influenzate dalla nascente cultura romantica, specialmente l’idea di nazione. Pur trattandosi di una realtà largamente ideologizzata — il suo fondamento sono ricostruzioni del Medioevo che oggi farebbero sorridere —, secondo questa prospettiva non solo i singoli ma anche i popoli hanno diritto

di auto-determinarsi in base alla loro identità, così come la storia — ma, ripeto, una storia largamente “trasfigurata” — la rivela. Questa idea romantica ha come effetto che il “patriottismo costituzionale” dei “giacobini” — e, in qualche misura, dell’Impero — si trasformi in “patriottismo” “nazionale”, quindi in patriottismo anche a venatura religiosa, sebbene più sovente pseudo-religiosa. Le libertà comunali medioevali ispirano i cattolici, la libertà repubblicana romana i democratici mazziniani, la “nazione” costituzionale all’inglese i liberali. Almeno a partire dagli anni 1830, le forze rivoluzionarie sopravvissute iniziano a darsi come obiettivo l’unità politica del Paese in forma nazionale: istituzioni libere e democratiche ne sarebbero il coronamento obbligatorio, se non la premessa e il vero scopo.

Assume così sempre più spessore il movimento detto “risorgimentale”, che vuole unire in libere istituzioni politiche tutti i popoli italici. Su questo disegno, palese “riconversione” in chiave nazionale del trinomio rivoluzionario del 1789, i risorgimentali riescono a far convergere, per simpatia o per interesse, gruppi sociali disparati, soprattutto gran parte delle *élite* aristocratiche e borghesi.

Dal 1815 fino circa al 1846, data di elezione del beato Pio IX (1846-1878), i cattolici italiani, ancora legati alle chiese particolari e ai sovrani dei diversi Stati, senza alcun dubbio danno in maggioranza — salvo le frange più sensibili al richiamo risorgimentale, come un Silvio Pellico (1789-1854) — il loro consenso ai governi restaurati. La “battaglia delle idee” vede allora il confronto fra cattolici “sanfedisti” e cattolici liberali — per usare la terminologia grossolana ma efficace dello storico marxista Giorgio Candeloro (1909-1988) —, un confronto non privo di ricadute sulla politica. In generale però non si può parlare di uno scollamento fra classi dirigenti pre-unitarie e cattolici, come avverrà più tardi. Anche se si tratta di un consenso che si esprime quasi ovunque in miope appagamento e inerzia, è un consenso autentico. Solo pochi — e saranno proprio “sanfedisti”, come il principe di Canosa, figura tanto vituperata quanto mal conosciuta — si sforzano di creare un embrione di coscienza e di azione contro-rivoluzionarie — cioè di reazione consapevole — che riprenda, almeno in spirito, il moto delle insorgenze anti-napoleoniche e si alimenti al vivace cristianesimo della rinascita, cioè a un cattolicesimo non puramente di facciata. Ma faranno la proverbiale fine del “grillo parlante” collodiano e i sovrani italiani si alleveranno in seno i loro futuri nemici e giustizieri.

<sup>18</sup> Cfr. ALESSANDRO MANZONI (1785-1873), *Il cinque maggio*, in *Inni sacri e Odi*, in *Opere*, a cura di Riccardo Bacchelli (1891-1985), Ricciardi, Milano-Napoli 1973, vv. 83-84.

<sup>19</sup> Cfr. PIETRO LORENZETTI, *Catene d’oro e Libertas Ecclesiae. I cattolici nel primo Risorgimento milanese*, prefazione di Giorgio Rumi (1938-2006), Jaca Book, Milano 1992.

### Pio IX e il Quarantotto

A poco a poco però, i cattolici, posti davanti al *revival* giurisdizionalistico e all'irrigidirsi dei regimi prodotto dai fermenti rivoluzionari in forte ripresa, iniziano a diffidare dei regimi restaurati e a coltivare prospettive di riforma politica, ma in complesso sono ancora relativamente poco interessati a una unità come quella dei risorgimentali, dietro la quale vedono profilarsi la Rivoluzione sociale.

Matura allora fra loro quell'impulso a serrare i ranghi intorno al Papa — il sacro imperatore non c'è più —, che diverrà la dominante dei decenni successivi. E questa sorta di "ultramontanismo interno", che va al di là degli angusti confini degli Stati italiani, trova risposta nell'accresciuto spessore e nella maggior frequenza dei pronunciamenti di Gregorio XVI (1831-1846) e poi del beato Pio IX.

Dopo il 1846 importanti pensatori cattolici, come il trentino Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), iniziano a rifondare la filosofia politica cattolica sulla base del diritto naturale, lasciandosi in certa misura alle spalle il legittimismo e il diritto divino dei principi. Gli svantaggi dell'assolutismo cominciano ad apparire via via più ingenti mentre l'unità nazionale e la costituzione sono giudicate compatibili con la dottrina cattolica e forse più vantaggiosi per la libertà della Chiesa: in Irlanda e in Polonia, in fin dei conti, il cattolicesimo è l'anima della nazione e anche del movimento indipendentistico.

Contemporaneamente, i risorgimentali, visti i ripetuti fallimenti del metodo insurrezionale mazziniano, si accorgono che occorre loro superare l'*impasse* del mancato coinvolgimento popolare. Infatti, né la conquista di buona parte della borghesia e il diffondersi del cattolicesimo "liberale", che spezza in fronte cattolico, erano bastati a creare, come si dice, una "massa critica" sufficiente ai loro scopi.

Negli anni 1840 il movimento risorgimentale decide così di "aprire" all'ala più "patriottica" del cattolicesimo, dando spazio ai progetti unitari rosminiani e soprattutto all'unitarismo federalistico di Gioberti. Questo *ralliement* dei cattolici al progetto nazionale sembra prendere corpo definitivo con l'elezione al Soglio nel 1846 del cardinale marchigiano Giovanni Maria Mastai Ferretti con il nome di Pio IX. L'idea di un Papa "secondo i nostri bisogni" era stata a lungo coltivata dagli ambienti settari<sup>20</sup>: ora, l'atteggiamento tollerante del nuovo Pontefice,

le immediate riforme politiche e amministrative che vara, l'apparente apertura al movimento unitario e alla costituzione fanno vedere in lui l'"uomo della Provvidenza" *ante litteram*.

Nei due anni che precedono la grande crisi europea del Quarantotto, istigate dagli *agit prop* risorgimentali, le folle — ma non i contadini — iniziano a urlare nelle piazze "viva Pio nono", ma non "viva il Papa". I progetti politici della scuola detta "neoguelfa", a differenza dell'ideologia centralistica del repubblicano Giuseppe Mazzini (1805-1872), prevedevano un processo di unione consensuale dei diversi Stati della Penisola, la creazione di un governo federale. Nell'aggregarsi ciascuno Stato avrebbe mantenuto le sue prerogative sovrane, la propria identità storico-culturale e i propri ordinamenti specifici. La presidenza della confederazione italiana sarebbe stata affidata all'unico sovrano della Penisola in tesi *super partes*, cioè al Papa-Re.

Grazie all'apporto dell'ideologia cattolico-unitaria e al favore del Papa, il movimento risorgimentale accelera i tempi e una unione sembra concretizzarsi già con le conferenze inter-statali e con la creazione di una parziale lega doganale nel 1847.

Chi accelera di più in tema di riforme e di spinta unitaria è il Regno sardo, dove Re Carlo Alberto di Savoia-Carignano (1798-1849) nel 1848 concede lo Statuto e la libertà di stampa. Ma il sovrano vede quale premessa necessaria della futura unione che la Lombardia e il Veneto siano liberati dalla dominazione austriaca. Così, nel marzo di quel medesimo anno, decide autonomamente di dichiarare guerra all'imperatore Ferdinando I d'Asburgo-Lorena (1793-1875) — in procinto di essere sostituito dal nipote Francesco Giuseppe I (1830-1916) —, riuscendo a coinvolgere nel conflitto i principi italiani, incluso il Pontefice e il re di Napoli, i quali schierano i loro eserciti a fianco di quello sabauda, integrato — non si sa con quale utilità se non quella propagandistica — da formazioni di volontari, fra cui inizierà a brillare il genio militare dell'*ex* proscritto sabauda Giuseppe Garibaldi (1807-1882) — sul confine lombardo-veneto.

Le truppe dei coalizzati stanno già per varcare il confine austriaco, quando Pio IX si rende conto che aderire alla guerra presenta due fondamentali pericoli. Non è infatti detto che, con il conflitto, il re sabauda miri davvero all'unità d'Italia e non, invece, voglia solo ampliare i confini del suo Stato. Inoltre, Roma si trova in quel frangente ad appoggiare l'ag-

<sup>20</sup> Cfr. le dichiarazioni di capi dell'Alta Vendita carbonara riportate in JACQUES CRÉTINEAU-JOLY (1803-1875), *L'Église romaine en face de la Révolution*, 2 voll., Plon, Parigi 1859

(*reprint*, con una prefazione di mons. Marcel Lefebvre (1905-1991), 2 voll., Cercle de la Renaissance Française, Parigi 1976).

gressione militare di uno Stato cattolico — secondo lo Statuto albertino il cattolicesimo era la religione di Stato — contro un altro Stato cattolico, per di più erede di fatto del Sacro Impero, e questo non solo pare ingiusto, ma anche foriero di uno scisma fra i cattolici asburgici.

Il 29 aprile 1848 il Papa, nell'allocuzione *Non semel* al Concistoro, annuncia quindi il ritiro dell'esercito pontificio dalla coalizione anti-austriaca, anche se subito dopo ribadisce la sua non ostilità, anzi il suo favore alla causa dell'indipendenza e dell'unificazione dell'Italia.

La reazione degli unitari al defilarsi del Papa e al conseguente vanificarsi del patto con i cattolici riformisti è aspra e la sordina messa fino ad allora ai temi anti-clericali e anti-religiosi viene rimossa. Dopo le due gravissime sconfitte — prima a Custoza (Verona) e poi nel 1849 a Novara —, in cui Carlo Alberto, nonostante l'aiuto garibaldino, incappa, a Firenze, a Brescia, a Venezia e soprattutto a Roma nel 1849 l'ala repubblicano-mazziniana del movimento unitario vira allora di nuovo verso soluzioni insurrezionali. Nella capitale della cristianità i rivoluzionari assassinano il ministro pontificio Pellegrino Rossi (1787-1848), uno dei più decisi riformisti, scacciano Pio IX da Roma, dove proclamano la Repubblica. La Città Eterna per qualche mese cade nelle mani di bande di "volontari" indisciplinati e fortemente anti-clericali che compiono ogni sorta di violenze contro i preti e i religiosi. Di esse sono testimonianza le dettagliate memorie di un osservatore dei fatti, Giuseppe Spada (1796-1867)<sup>21</sup>, una fonte straordinaria, ancorché completamente ignorata, perché ha il torto di demolire la mitologia che di quella vessillare "esperienza repubblicana", "soffocata dallo straniero", viene tuttora largamente diffusa.

### Gli anni dell'Unità

L'esperienza delle repubbliche "democratiche" radicali del 1849, piuttosto che l'inesistente dissidio in tema di unificazione politica — eventualmente era in discussione la forma —, segnano la rottura dell'alleanza fra cattolici riformisti e movimento risorgimentale. L'unità del Paese si compie, dunque, senza, anzi, contro i cattolici, i quali dopo il 1861 resteranno

per decenni, almeno fino al 1913, ai margini dalla vita politica nazionale.

Invece che attuarsi "dal basso", attraverso un consenso che assecondasse il tradizionale policentrismo politico — e sarà la grande "occasione persa" per il federalismo nel nostro Paese — e rispettasse il senso religioso degli italiani, l'unità diventerà una questione di forza, se non di cinismo, militare e diplomatico. Le potenze straniere, la Francia di Napoleone III Bonaparte (1808-1873) e l'Inghilterra vittoriana, chiamate in gioco dal Piemonte aiuteranno re Vittorio Emanuele II (1820-1878) e il suo primo ministro Camillo Benso, conte di Cavour (1810-1861) — la prima nella seconda guerra anti-austriaca e in quella del 1866, l'altra nel corso della spedizione dei "Mille" di Garibaldi in Sicilia —, ma alla fine presenteranno un conto assai salato.

L'unità si compirà, dunque, contro i diritti dei sovrani legittimi e "sulla testa" della maggior parte della popolazione, nonché alterando equilibri socio-economici secolari, il cui prezzo sono le tre lacerazioni — quelle che poi saranno chiamate semplici "questioni" — del tessuto civile che solo il tempo rimarginerà. Il rifiuto del federalismo, l'assoggettamento coloniale del Regno duo-siciliano e, infine, l'esclusione dei cattolici dalla costruzione della nazione unitaria — che, dopo la conquista violenta dell'Urbe, in virtù del "*non expedit*" margottiano che vietava ai cattolici l'ingresso nella politica nazionale, diverrà auto-esclusione — anche dalla politica unitaria, lasceranno tracce durature.

La costituzione del nuovo Stato unitario sarà l'occasione per l'innesto forzoso nel corpo della nazione italiana della cultura, quella secolarizzata e amorale, liberale e individualistica, statocentrica e nazionalistica, depurata dagli elementi sanamente realistici, politicamente pluralistici e universali propri dell'antica tradizione cattolico-romana, eredità del 1789. E questo renderà più lacerante quel "caso di coscienza", profilatosi già sotto Napoleone, che vede i cattolici divisi fra obbedienza al Papa e lealtà al nuovo Stato, di cui si sostanzia quella "questione cattolica", che neppure i Patti del Laterano del 1929 saneranno del tutto.

La Questione Romana<sup>22</sup>, il *non expedit*, e l'acre laicismo confiscatorio del nuovo Stato nella seconda metà del secolo XIX produrranno fra i cattolici quell'atteggiamento culturale e politico che andrà sotto il nome di "intransigentismo": nessun compromesso con lo Stato ce ha imprigionato il Papa, ogni

<sup>21</sup> Cfr. GIUSEPPE SPADA, *Storia della rivoluzione di Roma e della restaurazione del governo pontificio dal 1 giugno 1846 al 15 luglio 1849*, 3 voll., Giuseppe Pellas, Firenze 1868-1869. Su Spada cfr. l'ampia bio-bibliografia di GIUSEPPE BRIENZA, *Uno storico nella Roma di Pio IX. La vita e le opere di Giuseppe Spada (1796-1867)*, in *Annali italiani. Rivista di studi storici*, anno I, n. 1, Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale, Milano 2002, pp. 69-144.

<sup>22</sup> Sul tema cfr., fra l'altro, RENATO CIRELLI, *La questione romana. Il compimento dell'unificazione che ha diviso l'Italia*, Mimep-Docete, Pessano (Milano) 1997.

possibile azione in campo sociale come antidoto ai mali causati dalla Rivoluzione italiana.

Se non pochi cattolici intransigenti hanno difeso Roma impugnando il fucile, l'intransigentismo non coltiverà tuttavia nostalgie legittimistiche, ma nemmeno, per altro verso, si farà latore di un disegno di Stato alternativo, dagli ordinamenti ispirati maggiormente in continuità con quelli consuetudinari e corporativi del passato, né darà vita a una forza politica conservatrice in grado di competere con le altre nel nuovo contesto parlamentare.

Al culmine del braccio di ferro dottrinale con il liberalismo risorgimentale nel dicembre nel 1864 pubblica l'elenco organico, il *Sillabo*, degli errori della modernità rivoluzionaria, che la Chiesa condannava: un documento — tanto lungimirante, quanto frainteso — che scatenerà a lungo le ire dei laicisti di ogni tendenza, approfondendo in Italia il solco fra i cattolici e il neo-costituito *establishment* liberale<sup>23</sup>.

Scelto l'abbandono protestatario della politica nazionale, il dinamismo del cattolicesimo italiano si riversa massicciamente in campo sociale, dove più acute si risentono le conseguenze degli "strappi" provocati dalla transizione "guidata" da ciò che restava dell'antico regime alla società liberale, allora assai elitaria e decisamente meno affetta da remore in campo etico. Specialmente nell'Italia settentrionale nascerà così una fittissima rete di cooperative artigiane e di consumo; di istituti di credito popolare; di leghe agrarie; di opere di beneficenza e di assistenza; di ospedali; di orfanotrofi. Ma anche nuove congregazioni religiose — celebri quelle destinate al soccorso dei migranti, che lo sconvolgimento sociale prodotto dall'Unità, produrrà a centinaia di migliaia —, nuovi movimenti spirituali, nuovi luoghi di culto: tutte realtà che consentiranno alla vivace religiosità delle popolazioni italice di mantenersi elevata e diffusa.

In questo periodo si iniziano a distinguere più chiaramente fra le varie anime del cattolicesimo italiano una maggioranza "intransigente" e una minoranza conciliatorista, divisa fra "moderati" e "conservatori nazionali". Senza dimenticare che altre "anime" di minoranza, che hanno ormai accettato in pieno i paradigmi immanentistici del tempo — hegelismo, positivismo, storicismo —, anzi, presumendo in alcuni casi — i democratici-cristiani — di vedere incarnato il cristianesimo nelle ideologie contemporanee, sono presenti nelle file dell'*establishment* liberale e repubblicano-democratico, se non già a fianco del nascente movimento socialista.

<sup>23</sup> Cfr. [Pio IX.] *Sillabo ovvero sommario dei principali errori dell'età nostra*, cit.

## Fino alla Grande Guerra

Dopo la crisi di fine-secolo, culminata nei moti di Milano del 1898, di fronte all'avanzata del comune nemico socialista, la tensione fra cattolici e Stato liberale tende tuttavia a stemperarsi. Fra i cattolici diventa sempre più difficile immaginare orizzonti diversi dallo Stato unitario, verso il quale si crea di fatto un lealismo di rilievo, sia fra i membri della classe dirigente — clero incluso —, sia fra il popolo. A misura che l'elettorato si estende con l'ampliamento del suffragio — che nel 1913 diventa universale maschile — e che il socialismo avanza, i cattolici saranno sempre più "sdoganati" dai liberali. Sotto il nuovo Pontefice san Pio X (1903-1914) il *non expedit* verrà sempre più eroso e nasceranno le prime intese elettorali fra cattolici — che, a questo scopo, hanno dato vita nel 1909 alla Unione Elettorale Cattolica Italiana, la UECEI — e forze di governo per convogliare le scelte dei primi su quei candidati liberali che s'impegnavano a rispettare nel loro mandato alcuni punti, sette, di morale sociale. Il patto stipulato informalmente in vista delle elezioni nazionali del 1913 fra il *premier* Giovanni Giolitti (1842-1928) e il conte Vincenzo Ottorino Gentiloni (1865-1916) presidente della UECEI<sup>24</sup>, funzionerà egregiamente e porrà concreti ostacoli alla pronosticata avanzata del partito socialista. Critici dell'accordo saranno sia il cattolico-democratico — nonché intellettuale modernista di spicco, da poco scomunicato e sospeso *a divinis* — don Romolo Murri (1870-1944), sia don Luigi Sturzo (1871-1959), entrambi i quali, aggirando il *non expedit* — sarà revocato ufficialmente solo nel 1919 —, stavano dando vita a un partito cristiano autonomo, il secondo con maggior fortuna.

## Grande Guerra e primo dopoguerra

La Grande Guerra, avversata prima ma poi accettata e combattuta dai cattolici con valore e con palese dedizione alla patria comune e al re, sarà non solo un grande *driver* della "nazionalizzazione" delle masse italiane, ma accelererà anche l'inclusione dei cattolici nel "sistema", anche se i contrasti con l'*establishment* liberale e nazionalista non siano stati lievi, come nell'agosto del 1917, quando Papa Benedetto XV (1914-1922) definisce il conflitto "una inutile strage"<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Sull'UECEI, cfr. M. INVERNIZZI, *L'Unione Elettorale Cattolica Italiana. 1906-1919. Un modello di impegno politico unitario dei cattolici*, con appendice documentaria, Edizioni di "Cristianità", Piacenza 1993.

<sup>25</sup> Sul conflitto e i cattolici cfr. fra l'altro, la voce *Grande Guerra e Rivoluzione*, a mia cura, in IDIS. ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L'INFORMAZIONE SOCIALE, *Dizionario del Pen-*

Nella guerra è avvenuto l'olocausto di una generazione di italiani cattolici, non solo di quelli battezzati, che sono quasi il cento per cento della popolazione, ma anche di quelli con il "bollino blu", cioè praticanti e impegnati nell'azione cattolica. La guerra inoltre ha prodotto una impennata del prestigio internazionale della Santa Sede, unica voce a cercare di sovrastare l'accapigliarsi sanguinoso delle potenze del periodo bellico. Ma, nonostante il lealismo dimostrato dai cattolici, i gangli della vita nazionale rimangono saldamente nelle mani degli epigoni della classe dirigente risorgimentale e l'intero apparato valoriale-simbolico pubblico, specialmente l'educazione nazionale, persiste nell'emarginare la religione del popolo italiano.

Solo ai fermenti eterodossi — il modernismo — e alle prime forme di democrazia cristiana in politica — il partito popolare aconfessionale di don Luigi Sturzo — sarà concesso un certo spazio e qualche rilievo sulla scena nazionale. I cattolici "interessano" nella misura in cui si mostrano docili ad assecondare quel percorso di *ralliement* e di "dis-integralizzazione", che — parafrasando con una certa libertà lo storico cattolico-democratico Pietro Scoppola (1926-2007)<sup>26</sup> — va "dal sanfedismo alla democrazia cristiana" e che i costruttori del nuovo *ethos* nazionale auspicano: quei cattolici per i quali, se mai è esistita una questione cattolica, essa si è posta come tale al Risorgimento e non viceversa.

L'arroccamento dell'*establishment* liberale in funzione anti-socialista e anti-comunista che nel 1922 apre la strada del potere al partito mussoliniano vedrà ancora in sostanza la discesa in campo dei cattolici nel Partito Popolare Italiano (PPI) come una forza avversaria e le squadre fasciste — non senza il plauso di più di un cattolico conservatore — colpiranno indifferentemente le "case del popolo", le "camere del lavoro" e le sedi delle "leghe bianche". Dal 1925 in poi la presenza dei cattolici come tali nella politica, pur nella ufficiosa e parziale — se pur di relativo successo — rappresentanza fattane dal PPI, cesserà.

### La Conciliazione e il clerico-fascismo

La soluzione della Questione Romana e la stipulazione di un Concordato con la monarchia fascista sembrano seppellire definitivamente ogni dissidio fra Italia e Chiesa e coronare il *ralliement* dei cattolici

allo Stato<sup>27</sup>. Torna, in forma simbolica ma efficace, il potere temporale; la Santa Sede viene indennizzata delle gravi rapine patite lungo oltre un secolo; i vescovi, il clero e l'azione cattolica ricevono uno *status* definitivo. Ma si tratta di accordi di vertice, che, se sanano una parte rilevante del contenzioso, non risolvono il problema dello *status* dei cattolici — come tali — nella vita nazionale. Certo la Chiesa portava a casa parecchio, sia di concreto sia di potenziale, tanto da accettare, in un certo senso volentieri, l'avocazione della politica nazionale da parte dello Stato autoritario. Trattandosi di un regime monarchico, in tesi conservatore, nazionale, anti-liberale e anti-comunista, in effetti la lunga lotta ingaggiata dai Papi contro le ideologie moderne sembra allora aver trovato un alleato formidabile: anzi qualcuno — per esempio l'*entourage* milanese di padre Agostino Gemelli O.F.M. (1878-1959)<sup>28</sup> — intravede in questa "conversione" dello Stato le premesse, embrionali ma reali, di una restaurazione cattolica della società. E la vocazione accentuatamente imperialistica del regime schiude orizzonti impensati alle missioni cattoliche. Ma l'opzione clerico-fascista sa troppo di *Realpolitik*, soprattutto se si pensa che ne è autore lo stesso Papa che poco prima, nel 1925, nella enciclica *Quas primas*, aveva teorizzato in maniera compiuta la regalità anche sociale di Gesù Cristo.

Tuttavia, l'identità nazionale rimane, irrobustita, quella improntata ai paradigmi statolatrici e nazionalistici, i cui riferimenti ideali si snodano fra "martiri" del Risorgimento, culto della monarchia e "Italia del Piave".

Quella clerico-fascista si rivelerà alla lunga una scommessa persa. La sconfitta dell'Italia nella Seconda Guerra Mondiale; l'implosione del regime fascista e la rottura della diarchia con la monarchia; il disastro nazionale dell'8 settembre 1943, che per alcuni va letto come "morte della patria"<sup>29</sup>; la lotta di liberazione e la sanguinosa guerra civile scatenata dalla sinistra socialcomunista nel Centro-Nord creeranno gravi lacerazioni e imporranno ai cattolici per l'ennesima volta di riposizionarsi in un

siero Forte, a cura di G. Cantoni, alla pagina web <<https://alleanzaccattolica.org/grande-guerra-e-rivoluzione/>>.

<sup>26</sup> Cfr. PIETRO SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, 3ª ed., Studium, Roma 1979,

<sup>27</sup> Sul tema, cfr., come introduzione e prima interpretazione, il mio *Novanta anni fa: la Conciliazione*, in *Cristianità*, anno XLVII, n. 396, marzo-aprile 2019, pp. 39-62.

<sup>28</sup> Sul fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore — noto psicologo e convertito in età adulta — cfr. soprattutto MARIA BOCCI, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, prefazione di Sergio Zaninelli, Morcelliana, Brescia 2003.

<sup>29</sup> L'espressione è del giurista Salvatore Satta (1902-1975), *De profundis*, Adelphi, Milano 1980, p. 16; sul tema si diffonde il saggio di ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra resistenza, antifascismo e repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1996.

contesto ancor più sfavorevole di quella dell'Italia pre-fascista.

### Il secondo dopoguerra

La partecipazione di cattolici — la maggioranza sceglierà di rimanere confinata nella defelicianza “zona grigia”<sup>30</sup> — alla lotta di liberazione anti-fascista e anti-tedesca, con le formazioni partigiane “bianche” e con la presenza della neonata Democrazia Cristiana (DC)<sup>31</sup>, il partito “post-popolare” guidato dall'ex deputato sturziano Alcide De Gasperi (1881-1954), nel Comitato di Liberazione Nazionale; la cooptazione dei nuovi democratici cristiani all'interno della piattaforma antifascista che — dopo la “svolta” togliattiana di Salerno nel 1944, comunisti inclusi<sup>32</sup> — governa prima il Regno del Sud e poi l'intero Paese; la partecipazione di esponenti delle varie anime della DC ai lavori della Costituente, sembreranno segnare finalmente il pieno inserimento dei cattolici nella nazione italiana moderna. Ma l'ampio spazio loro concesso nella politica — invece assai esiguo nell'economia e finanza e nella cultura — è in realtà condizionato da più di un *autodafè* repubblicano e democratico. Senza dimenticare che per Antonio Gramsci (1891-1937) — il cui pensiero influenzerà radicalmente la cultura politica della sinistra del secondo Novecento —, già nel 1919, «*Il cattolicesimo democratico* [si badi bene: non il cattolicesimo nella sua totalità] *fa ciò che il comunismo non potrebbe fare: amalgama, ordina, vivifica e si suicida*»<sup>33</sup>.

Nel Ventennio mussoliniano l'opzione clericofascista ha inibito la formazione di futura una classe dirigente cattolica, per cui nel 1946-1948 è giocoforza che i vari residui del movimento cattolico — ex intransigenti, ex popolari, conservatori, sinistra sociale — confluiscono sotto lo scudo crociato e in parlamento e alla guida dello Stato vadano esponenti di quel gruppo di cultura cattolico-democratica e antifascista, conservatosi e cresciuto durante il conflitto

all'ombra dei conventi e delle mura vaticane. La corrente cattolico-democratica cooptata al potere dalle forze anti-fasciste trascinerà così fatalmente dietro sé, in nome del principio del partito unico e in virtù del ricatto anti-comunista e del favore “atlantico”, un gran numero di cattolici “non democratici” — in senso gramsciano — e di benpensanti. Frange minori di cattolicesimo conservatore, non fidandosi della Democrazia Cristiana, preferiranno invece esprimersi elettoralmente a favore del partito neo-fascista ricostituitosi nel 1946, mentre aliquote ben più consistenti, specialmente nelle classi popolari, nonostante la scomunica del 1949, aderiranno, talora anonimamente — ma non solo<sup>34</sup> — a quello comunista.

L'ipoteca democristiana sul cattolicesimo politico si porrà come un fatto ineludibile a Papa Pio XII (1939-1958), il quale dovrà fare buon viso a cattivo gioco anche se a più riprese cercherà di spezzare il monopolio democristiano, al punto da “rompere” con De Gasperi, ostinato fautore della priorità della piattaforma valoriale anti-fascista<sup>35</sup>. E di alternative, nemmeno da sperimentare, ve n'era più di una e non solo obbligatoriamente partitica nel senso moderno<sup>36</sup>.

Che nel 1945 si sia trattato, in realtà, solo dell'integrazione dell'ala “cattolico-democratica” — quella più “appiattita” culturalmente sull'ideologia risorgimentale — lo testimoniano, per esempio, due fenomeni<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Il tentativo di dar vita a formazioni politiche esplicitamente catto-comuniste ha vita breve. Il Movimento dei Cattolici Comunisti (MCC), poi denominato (Partito della) Sinistra Cristiana, fondato da Franco Rodano (1920-1983) e da Adriano Ossicini (1920-2019) durante la Resistenza, già nel dicembre del 1945 confluisce nel Partito Comunista Italiano.

<sup>35</sup> Sul primo tema, cfr., in via introduttiva, G. BRIENZA, *Identità cattolica e anticomunismo nell'Italia del dopoguerra. La figura e l'opera di mons. Roberto Ronca* [1901-1977], presentazione di Fiorenzo Angelini (1916-2014), prefazione di M. Invernizzi, D'Etteris Editori, Crotone 2008; nonché AUGUSTO D'ANGELO, *De Gasperi, le Destre e l'“operazione Sturzo”*, Studium, Roma 2002.

<sup>36</sup> Scriveva G. Cantoni nel 1980: «*Si potrebbe immaginare, e senza eccessive difficoltà, una riedizione dell'Opera dei Congressi, questa volta non paralizzata dal non expedit e, quindi, anche con una sezione elettorale; perciò, o tale da produrre direttamente e periodicamente comitati o leghe elettorali — senza, cioè, dare luogo alla continua vita di partito o di fazione, di suo corruttrice —, oppure messa in grado di svolgere una funzione di sindacato su chi pretende o si candida alla rappresentanza politica del mondo cattolico, e di corrispondente indirizzo dell'elettorato cattolico*» (*La “lezione italiana”*. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell'Italia rossa, cit., p. 16n).

<sup>37</sup> Sulle vicende politiche del secondo dopoguerra fino al 1948 pregevole è il saggio di ROBERTO CHIARINI, *Le origini dell'Italia repubblicana (1943-1948)*, in GIOVANNI SABATUCCI e VITTORIO VIDOTTO (a cura di), *Storia d'Italia*, 6 voll., Laterza, Roma-Bari 1997, vol. V, *La Repubblica. 1943-1963*, pp. 3-126; nonché IDEM, *Alle origini di una strana repubblica. Perché la cultura politica è di sinistra e il Paese è di destra*, Marsilio, Padova 2013.

<sup>30</sup> Cfr. RENZO DE FELICE (1929-1996), *Il rosso e il nero*, Baldini&Castoldi, Milano 1995, p. 59.

<sup>31</sup> Sulla “democrazia cristiana” e sulla “questione democristiana” cfr. gli studi di G. CANTONI raccolti in *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell'Italia rossa*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1980, specialmente il saggio *Sulla “questione democristiana”*, pp. 33-54.

<sup>32</sup> Sulla vicenda, cfr., fra l'altro, ELENA AGA ROSSI [ZASLAVSKY] e VICTOR ZASLAVSKY (1937-2009), *Togliatti e Stalin. Il PCI e la politica estera staliniana negli archivi di Mosca*, 2ª ed., il Mulino, Bologna 2007.

<sup>33</sup> ANTONIO GRAMSCI, *I popolari*, in *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano (1925-1988), Editori Riuniti, Roma 1972-1978, vol. II, 1978, “*Il biennio rosso*”, *la crisi del socialismo e la nascita del partito comunista (1919-1921)*, pp. 42-44 (p. 43).

Il primo è la debolezza dell'impronta cristiana — almeno della dottrina sociale della Chiesa — sulla Costituzione repubblicana, debolezza che riflette l'opzione modernistico-sociale delle culture politiche dei rappresentanti cattolici alla Costituente; e, l'altro, è l'acribia con cui i dirigenti democristiani — aiutati volentiersamente dagli avversari socialcomunisti — si preoccuparono fin da subito di “silenziare” l'inatteso successo “sanfedista” del 18 aprile 1948, ottenuto grazie ai Comitati Civici di Luigi Gedda (1902-2000) — a loro volta gradualmente emarginati —, cioè grazie all'impegno della gerarchia cattolica e di Papa Pacelli in prima persona.

Così, se per un decennio per le ballerine in televisione sarà obbligatorio indossare le calze nere e i film “spinti” saranno censurati, alla morte di De Gasperi e di Pio XII, soprattutto dopo l'“apertura” democristiana ai socialisti del 1963, si apriranno le cateratte del malcostume e della sua apologia “colta” e meno colta.

Se mai come in quegli anni, grazie al clientelismo “spinto” del partito democristiano, gli enti religiosi, romani e non, costruiranno centinaia di case, di cappelle, di oratori, di cliniche, i paradigmi ufficiali dello Stato repubblicano, ribadiranno, tetragoni e con poche varianti — solo i Savoia sono caduti in disgrazia in quanto “colpevoli di fascismo” e la Resistenza, “secondo Risorgimento”, fa ombra al primo —, la mitografia risorgimentale creata dallo Stato liberale e radicalizzata dal fascismo, lasciando poco spazio ai valori spirituali, morali e storici dei cattolici — senza aggettivi — nel perimetro dell'identità nazionale<sup>38</sup>.

Dal centro-sinistra ai governi di “solidarietà nazionale” appoggiati dai comunisti della fine degli anni 1970 il filo conduttore della politica italiana è l'accostamento sempre più ampio e accelerato del partito comunista all'area di governo — nell'area del potere c'era già almeno dai tempi del Comitato di Liberazione Nazionale, ossia dal 1943, anche se l'appartenenza dell'Italia all'Alleanza Atlantica teneva discreta la cosa — e del sempre più intenso

coinvolgimento dei cattolici democratici e del “partito dei cattolici”, di cui divengono egemoni — ma anche, e forse di più, del mondo cattolico *tout court* — nelle manovre tattiche del più forte e raffinato partito marxista-leninista dell'Occidente. Se Antonio Gramsci aveva capito perfettamente la politica da adottare verso i cattolici, se dopo la “lezione spagnola” del 1936-1939 i comunisti avevano lanciato ai cattolici la politica “della mano tesa”, dopo la caduta del governo socialista di Salvador Allende Gossens (1908-1973) in Cile nel 1973, “sradicato” da un *golpe* militare, essi capiscono che in un Paese cattolico non solo non si può governare per costruire il socialismo senza coinvolgere i cattolici, ma che si deve andare al governo e reggersi con la mediazione della loro classe dirigente, politica e religiosa, stessa. In Italia il segretario del Partito Comunista Enrico Berlinguer (1922-1984) negli anni 1970 lancerà verso i politici cattolici e verso le loro “autorità sociali”, vescovi inclusi, una politica ad ampio spettro di “grande compromesso storico”, proponendo ultimamente una “riduzione” e una fusione delle due culture in vista di obiettivi “umanistici”, proposta di cui, date le capacità dialettizzatrici del marxismo, si sarebbe potuto prevedere facilmente l'esito nefasto per i cattolici<sup>39</sup>.

Così negli anni dal 1979 all'inizio degli anni 1990, che seguono l'abbandono di questa politica — per il ritorno di Guerra Fredda che segna l'inizio dell'“era” reaganiana —, il partito democristiano riprende la strada della mai abbandonata — neppure nel 1948 — collaborazione con le forze “laiche” non comuniste, ravvivate dall'ascesa del nuovo astro politico Benedetto “Bettino” Craxi (1934-2000), socialista di una corrente particolarmente invisiva ai comunisti.

La rimozione del Muro di Berlino nel 1989 e la successiva implosione — e riconversione<sup>40</sup> — dell'impero sovietico hanno aperto uno scenario nuovo per il mondo.

<sup>38</sup> Quanto il canone risorgimentale, ancorché logoro, sia vivo e vegeto si è visto dalla risentita reazione del Quirinale quando l'allora vescovo di Isernia-Venafro, nel Molise, mons. Andrea Gemma F.D.P. (1931-2019), in occasione dell'annunciata visita del presidente della Repubblica, Carlo Azeglio Ciampi (1920-2016), nella sua città si è permesso di rievocare le violenze commesse dalle bande garibaldine contro gli antenati dei suoi diocesani durante la “conquista del Sud” nel 1860. Cfr. [MONS. ANDREA GEMMA.] *In tema di Risorgimento. Lettera aperta al signor Presidente della Repubblica, dottor Carlo Azeglio Ciampi*, in *Cristianità*, anno XXX, n. 309, gennaio-febbraio 2002, p. 19; nonché cenni in PAOLO MACRY, *Unità a Mezzo-giorno. Come l'Italia ha messo assieme i pezzi*, il Mulino, Bologna 2012, p. 96.

<sup>39</sup> Sul tema, cfr. i numerosi interventi “in diretta” di Giovanni Cantoni apparsi sulla rivista *Cristianità* in quegli anni. Tre di essi, i principali — *Ascesa e infortunio della politica di “compromesso storico”* (pp. 55-144); *Riflessi sociali della politica di “compromesso storico”* (pp. 147-164); e *Sul “compromesso culturale”* (pp. 165-220) —, sono raccolti nel volume *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell'Italia rossa*, cit. Su Allende e la sua salita al potere grazie alla democrazia cristiana cilena, cfr. FABIO VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Frei, il Kerensky cileno*, trad. it., prefazione di Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1973.

<sup>40</sup> Sulla fine “pilotata” dell'Unione Sovietica, cfr. i numerosi articoli di Pierre Failland de Villemarest (1922-2008) apparsi in itinere su *Cristianità*, l'elenco dei quali è pubblicato nel mio *Pierre Failland de Villemarest (1922-2008), In memoriam*, in *Cristianità*, anno XXXVI, n. 346 marzo-aprile 2008, pp. 14-17 (pp. 16-17).

La “resilienza” dell’Italia che Giovanni Cantoni diagnosticava alla fine degli anni 1970 come passibile di diventare “rossa”, nonostante queste raffinate insidie e il graduale e irreversibile cedimento della classe dirigente ecclesiale e laicale, è stata largamente determinata dal suo cattolicesimo profondamente radicato nelle sue fibre morali profonde. Per questo la sinistra, caduta l’illusione<sup>41</sup> del socialismo reale, al volgere del secolo e nel nuovo millennio spingerà l’acceleratore sui presunti diritti civili e bioetici, cercando appunto di “de-moralizzare” permanentemente il corpo sociale della nazione. Fin dai primi anni 1970 alle manovre comuniste si affiancheranno le “battaglie” radicali per la legalizzazione del divorzio, dell’aborto procurato, per la “democratizzazione” della famiglia, per la liberalizzazione delle droghe, per l’equiparazione delle donne e degli omosessuali. E si tratta di battaglie vinte — grazie soprattutto all’appoggio della sinistra socialcomunista — che infliggeranno danni gravissimi alla salute del corpo sociale.

Finiti i blocchi, in Italia il ricatto anti-comunista che sorreggeva l’egemonia democristiana decade, il contenitore unitario dei suffragi cattolici si sfascia sotto la tempesta di Tangentopoli e inizia la diaspola politica del mondo cattolico: le varie anime conglobate nella Democrazia Cristiana vanno ognuna per la sua strada aggregandosi, a seconda delle rispettive “anime”, intorno ai due schieramenti del nuovo sistema bipolare che caratterizza gli anni del “berlusconismo”<sup>42</sup>, che fa parlare alcuni di Seconda Repubblica.

Mentre, nonostante la linfa nuova introdotta nel mondo cattolico dal pontificato di san Giovanni Paolo II (1978-2005), l’Italia è attraversata da correnti secolarizzatrici sempre più potenti e gl’italiani, grazie a un sistema educativo ogni giorno più “intossicato” di “sessantottismi”, si inselvatichiscono sempre di più, mentre, contemporaneamente, il peso del cattolicesimo nella sfera pubblica — nonostante la comparsa, dopo il Concilio, di nuovi e vivaci movimenti ecclesiali — diminuisce.

Se qualche influsso, grazie a una oculata regia da parte del vertice dell’episcopato, i cattolici “impliciti” riusciranno a esercitare negli anni del fulgore dell’astro berlusconiano, frenando le iniziative demolitrici delle forze di sinistra nella sfera bioetica,

nonché, in parallelo, reprimendo le tendenze più radicalmente libertarie insite anche all’interno delle forze di centro-destra, esauritasi questa stagione, le istanze dei cattolici raggiungeranno una condizione di pressoché totale insignificanza. La facilità con cui sono stati tradotti in legge dello Stato repubblicano, con l’aiuto di una Costituzione ellittica o ambigua, se non proprio “colabrodo”, gravissimi pseudo-diritti che in realtà sono altrettanti attentati alla legge di Dio e al sano costume sociale, rivela nitidamente questo cedimento della rappresentanza dei valori e degli interessi dei cattolici.

L’Italia contemporanea, nella misura in cui è sempre più preda del canone “moderno” e del “post-moderno” in tutte le sue implicazioni, pare non aver più bisogno di un *ethos* religioso. Le recenti misure anti-contagio da Covid-19 — la sospensione e la regolamentazione restrittiva del culto — hanno confermato l’insignificanza delle istanze religiose e la pronezza allo Stato, fino all’auto-limitazione e all’auto-censura preventive, delle autorità ecclesiali.

A questo punto, possiamo chiederci, dopo la devastante concentrazione del fuoco nemico che ho cercato di descrivere e la porosità dei bastioni istituzionali, quanto resta di quel cattolicesimo profondo che Cantoni ipotizzava come la vera risorsa che consentiva all’Italia di resistere, più di altri popoli, alla Rivoluzione post-moderna. Sarà quest’anima «sommersa»<sup>43</sup>, di certo indebolita rispetto agli anni della diagnosi cantoniana ma tuttora dotata di un cospicuo capitale di cultura naturale e *naturaliter christiana* ereditato dai padri, in grado di avere altri sussulti, di promuovere nuove forme di resistenza e di reazione contro insidie ogni giorno più sottili e penetranti? Riusciranno i cattolici a frenare disegni di *reset* e di costruzione di un nuovo ordine mondiale sempre più giganteschi che attraversano il mondo occidentale?

Chissà che, pur dovendo attingere a “giacimenti” — così Cantoni chiama le risorse sepolte dell’“Italia sommersa” — sempre più esausti, non si possa ipotizzare qualche altra “insorgenza” “popolare” che spezzi la morsa che attanaglia la cristianità italiana...

<sup>43</sup> Cfr. G. CANTONI, *op. cit.*, p. 13.

<sup>41</sup> Cfr. FRANÇOIS FURET (1927-1997), *Il passato di un’illusione. L’idea comunista nel XX secolo*, trad. it., a cura di Marina Valensise, Mondadori, Milano, 1997.

<sup>42</sup> Sul fenomeno, cfr., fra le numerose opere, il saggio di GIOVANNI ORSINA, *Il berlusconismo nella storia d’Italia*, 2<sup>a</sup> ed., Marsilio, Venezia 2013.





## BLOC-NOTES

## In morte di un “padrino” dell’“Italia rossa”

Oscar Sanguinetti

È uscito nel febbraio scorso un volume — il profluvio di memorialistica autoassolutiva e protervamente prognostica di “ex” è cominciato già ora con i volumi di Achille Occhetto e Claudio Petruccioli e diverrà senza dubbio una cataratta l’anno prossimo, centenario della fondazione del PCI — dedicato ad Alfredo Reichlin (1925-2017), con prefazione dell’ex dirigente socialista, nonché *ex premier* “tecnico” — quello dell’indimenticato prelievo forzoso sui conti correnti degli italiani nel 1992 —, Giuliano Amato<sup>1</sup>. È edito dall’Istituto per l’Enciclopedia Italiana Treccani, ossia è stato finanziato con i soldi degli italiani. Del “lancio” — o del rilancio — si occupa il 7 dicembre 2020 l’autorevole pagina culturale del *Corriere della Sera*<sup>2</sup>, il più letto quotidiano italiano, diretto dall’ex comunista e redattore de *l’Unità* Luciano Fontana, a firma del contemporaneista Marcello Flores.

Quale sarebbe il merito di Reichlin per cui, a tre anni dalla morte, egli merita cotanto lustro?

Da giovane Reichlin — pugliese, di origini svizzere —, come tanti intellettuali di estrazione borghese formati nel fascismo e divenuti comunisti al crollo del regime — la cui vicenda è stata raccontata da Ruggero Zangrandi (1915-1970)<sup>3</sup> —, è stato membro dei Gruppi di Azione Patriottica (GAP), creati dal partito comunista clandestino con l’incarico di condurre a termine nelle città azioni di tipo terroristiche: assassini “mirati” di esponenti del regime fascista repubblicano e di ufficiali tedeschi, attentati dinamitardi e sabotaggi. Ai GAP si deve il sanguinoso attentato dinamitardo, compiuto il 23 marzo 1943 in via Rasella nel centro di Roma, da cui dipese, il giorno dopo, la tremenda rappresaglia germanica delle Fosse Ardeatine.

Comunista con tessera fin dal 1946, Reichlin fa una rapida carriera in seno al partito fino a raggiungerne i massimi vertici: segretario dei giovani comunisti, direttore de *l’Unità* nel 1958, deputato dal 1968 al 1994; dal 1977



Reichlin con Giuliano Amato in una fotografia del 2015

segretario regionale nella natia Puglia; membro della direzione nazionale comunista quando segretario è Enrico Berlinguer (1922-1984), di cui diviene autorevole e ascoltato collaboratore; eurodeputato nel 1984; infine ministro-ombra per l’economia al tempo della segreteria di Achille Occhetto. Sposa nel 1953 Luciana Castellina, intellettuale comunista e femminista, fondatrice, nel 1969, de *il Manifesto*. Dopo la “caduta del Muro” vive da protagonista tutte le ripetute “svolte” o metamorfosi istituzionali compiute dall’antico partito gramsciano, “imborghesendosi” — ideologicamente, non certo per ceti — sempre più fino a collaborare regolarmente con l’ex “quotidiano dei padroni” il *Corriere della Sera* di Milano, nella cui redazione entrerà stabilmente come commentatrice di questioni economiche anche la figlia Lucrezia, personaggio assai ben introdotto negli ambienti della finanza internazionale sulle due sponde dell’Atlantico.

Dunque, un “grosso calibro” della “seconda ora” del comunismo italiano militante: dunque uno degli artefici di quella strategia che nelle intenzioni dei suoi promotori, dopo la svolta togliattiana di Salerno del 1944, doveva portare i comunisti al governo — al potere reale già c’erano abbondantemente — avvalendosi delle istituzioni democratiche, accreditando la vecchia setta bolscevica come autorevole “partito nazionale”, interprete — nelle intenzioni, ma poi, al momento della “crisi Moro” del

<sup>1</sup> Cfr. MARIUCCIA SALVATI (a cura di), *Alfredo Reichlin. Una vita*, con un contributo di Amartya Sen, introduzione di Giuliano Amato, Istituto Enciclopedia Italiana.

<sup>2</sup> Cfr. MARCELLO FLORES, *L’insegna della Resistenza nel comunismo di Reichlin*, in *Corriere della Sera*, 7-12-2020.

<sup>3</sup> Cfr. RUGGERO ZANGRANDI, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo. Contributo alla storia di una generazione*, Feltrinelli, Milano 1962.

1978, anche nei fatti — della vera anima democratico-sociale progressista della Repubblica.

Il principale merito attribuito a Reichlin è proprio di essere stato uno dei maggiori autori dello “sdoganamento” e della “nazionalizzazione” del partito comunista, di averne fatto, secondo Massimo D’Alema, intervistato pochi giorni fa da un *Corriere della Sera* sempre più affollato di presenze di ex comunisti, «un pilastro del sistema democratico». Ma in realtà si trattava di un soggetto che il nostro sistema politico, soprattutto data l’appartenenza dell’Italia al blocco occidentale e vista l’insorgenza popolare anti-comunista del 18 Aprile 1948, avrebbe dovuto invece tenere accuratamente ai margini e non invece inserire gradualmente nella “stanza dei bottoni” come voluto dai democristiani. Un soggetto il cui obiettivo era quell’“Italia rossa”, che Giovanni Cantoni nel 1980 ha richiamato nel titolo del suo libro *La “lezione italiana”*: quell’Italia vaticinata, auspicata e quasi realizzata — ancorché con metodologie diversificate — da generazioni di rivoluzionari, dalle sette carbonare fino a Berlinguer, avrebbe dovuto invece tenere accuratamente ai margini.

Ma, c’è da chiedersi, perché un personaggio del genere viene oggi rievocato con così grande rilievo e affetto?

In fin dei conti la Repubblica democratica dovrebbe essere contenta che i piani di un uomo di questa estrazione e dei suoi sodali siano falliti, travolti prima dalla crisi dell’URSS nel 1979 e poi dal suo crollo nel 1989-1991. Anzi, a lui e ai suoi sodali l’Italia libera avrebbe dovuto presentare un conto non poco salato per aver messo a rischio la libertà e l’indipendenza del Paese. Così pure per non aver battuto ciglio davanti alla sanguinosa repressione sovietica dell’Ungheria nel 1956; per esser stato costantemente uno zelante amplificatore della propaganda della casa-madre sovietica; per aver cooperato attivamente alla “finlandizzazione” dell’Italia negli anni 1970, cercando di farne l’ennesima democrazia “popolare” satellite dell’URSS; per esser stato sempre un comunista “sdraiato sulla linea” — non tanto quella togliattiana, quanto quella comunista senza aggettivi —; in ultima analisi, per aver sostenuto sempre, qualunque fosse, la linea politica di un partito corresponsabile, almeno moralmente — ma non solo, se si pensa alle stragi di anti-comunisti commesse dalle varie “volanti rosse” negli anni 1945-1948, ai cedimenti ai feroci comunisti iugoslavi a Trieste e nell’Istria, alla “copertura” offerta per anni, finché non ne diviene bersaglio, alla violenza extra-parlamentare “rossa” negli anni 1970 —, degli orrori del comunismo moscovita e strutturalmente nemico dell’*ethos* italiano e delle libertà democratiche autentiche.

Ma questa sorta di beatificazione postuma da parte di ambienti in tesi avversi al comunismo induce a un’altra, più attuale, riflessione.

Quella principale credo verta sul fatto che in realtà tante contrapposizioni politiche del passato — quella fra “padronato” e comunisti, quella fra cultura liberale e cultura marxista, quella fra DC e PCI — non fossero effettiva-

mente tali e che esistesse un medesimo disegno, ancorché con differenti ruoli e sfumature ideologiche, per operare “ortopedicamente” — termine acutamente “inventato” da Giovanni Orsina<sup>4</sup> — quella “riforma morale e intellettuale” dell’Italia, quella sua definitiva modernizzazione e secolarizzazione, che il suo resistente tessuto di fondo, cattolico e conservatore, grazie anche alla presenza del Vaticano, ostacolava. Fin dagli anni 1970 è una realtà la fitta trama di relazioni che una parte del mondo governativo e politico americano, nonché della finanza apàtride internazionale, stabilisce con esponenti “riformisti” — in primis l’on. Giorgio Napolitano — del comunismo italiano. Né va dimenticato che alle origini della Rivoluzione d’Ottobre del 1917 stanno ben individuati ambienti di Wall Street<sup>5</sup>.

In questa piccola vicenda del libro su Reichlin si possono vedere riflesse un po’ tutte le componenti del disegno: un “lungimirante” — secondo Amato — comunista “riformista”; un prefatore “*grand commis*” della tecnocrazia progressista internazionale come Amato, l’unico dirigente del Partito Socialista Italiano che non sia stato travolto dal crollo e dalla *damnatio memoriae* di Bettino Craxi (1934-2000); un economista socialisteggiante, premio Nobel 1998, l’indiano Amartya Kumar Sen — ha sposato la figlia di una delle menti più lucide dell’antifascismo socialista italiano, il milanese Eugenio Colomi (1909-1944), nonché, ultimamente, in terze nozze, una Rothschild —; infine, come editore e finanziatore, lo Stato italiano.

Dunque, anche la componente “marxista” — “purgata” dei suoi aspetti più sgradevoli, quelli staliniani — è parte accreditata dell’ideologia della sinistra di ieri e di oggi. E questo *mix* eloquente di estimatori di questo “padrino dell’Italia rossa”<sup>6</sup> esprime bene l’ideologia di quel «*solvente liberal-socialista*»<sup>7</sup>, cui accennava nel 1980 Giovanni Cantoni come l’ideologia “portante” del post-comunismo, di quel “partito anti-italiano”<sup>8</sup>, che vuole una Italia se non “rossa” almeno “*rose*”.

Per questo non vedremo mai cancellati i nomi delle “glorie” comuniste, da Vladimir “Lenin” (1870-1924) a Ernesto Guevara (1928-1967), dalle strade delle nostre città, dove ancora protervamente fanno mostra di sé.

<sup>4</sup> Cfr. GIOVANNI ORSINA, *Il berlusconismo nella storia d’Italia*, Marsilio, Venezia 2013, *passim*.

<sup>5</sup> Sul punto cfr. il mio *Le fonti finanziarie del comunismo e del nazionalsocialismo*, in *Quaderni di “Cristianità”*, anno I, n. 1, primavera 1985, pp. 39-52; nonché, ancora, il mio «*Il grande Parvus*», in *Cristianità*, anno XVII, n. 173, settembre 1989, pp. 8-10 (anche alla pagina <<https://alleanzacattolica.org/le-fonti-finanziarie-del-comunismo-e-del-nazionalsocialismo/>>).

<sup>6</sup> Dal titolo redazionale dell’articolo di ROBERTO DE MATTEI, *I padri dell’Italia rossa*, in *Cristianità*, anno III, n. 14, novembre-dicembre 1975, pp. 8-9.

<sup>7</sup> GIOVANNI CANTONI, *Introduzione* a IDEM, *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell’Italia rossa*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1980, pp. 5-17 (p. 15).

<sup>8</sup> Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Introduzione. Centocinquanta anni dopo: identità cattolica e unità degli italiani*, in FRANCESCO PAPPALARDO e OSCAR SANGUINETTI (a cura di), *1861-2011. A centocinquanta anni dall’Unità d’Italia. Quale identità?*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 5-33.

## SEGNALAZIONI LIBRARIE



JEAN-LOUIS HAROUEL

**I diritti dell'uomo  
contro il popolo**liberlibri, Milano 2018,  
116 pp., €15

Quello scritto da Jean-Louis Harouel è un volumetto assai utile perché consente di mettere a fuoco uno dei termini più in voga oggi, quando non fra i più abusati: i diritti dell'uomo. Nati dalle roboanti dichiarazioni della Rivoluzione francese, ispirate all'individualismo illuministico, ultimo distillato della modernità razionalistica del secolo XVIII, sono stati per secoli patrimonio delle lotte politiche delle sinistre, dalle barricate alle legislazioni ugualitaristiche, fino alla rivendicazione e alla legalizzazione attuale di diritti che ben poco hanno a che vedere con il giusnaturalismo del secolo dei Lumi — per tacere dei recenti manifesti per i “diritti” degli animali o di altre specie naturali.

Oggi, secondo Harouel, questo il *Leitmotiv* dei diritti umani è divenuto assordante e debordante, quasi una religione che connota in maniera pressoché completa l'ideologia della sinistra e di tanto mondo *liberal* attuali.

Parallelamente, questa idolatria è occasione ineludibile perché tavole di valori diverse ed estranee a quelle della tradizione umanistica e religiosa occidentale si insinuino nelle culture dei popoli europei per piegarle ai loro “valori” od obiettivi. È questo sicuramente il caso dell'islam che, sfruttando proprio le ricadute legali di questa dottrina dei diritti, elevata ormai a categoria totalizzante di ogni opzione individuale e pubblica, è riuscito a insediarsi sul suolo della Francia e dei principali Paesi del Vecchio Continente tramite una immigrazione incontrollata, che, invece che integrarsi, crea zone franche monoculturali, che si trasformano in altrettante teste di ponte per islamizzare completamente i Paesi-ospiti. È questo l'argomento del primo capitolo — o saggio — *I diritti dell'uomo, strumento della conquista musulmana*. La preoccupazione dell'autore è che queste isole ostili alla cultura nazionale, caratterizzate da integralismo religioso e da discriminazione religiosa e sessuale, nonché esposte al rischio di dare spazio alle tendenze bellicose insite nella religione coranica, dividano la nazione e, a poco a poco, la sottomettano.

Ma i diritti dell'uomo sono solo apparentemente una novità balzata oggi in primo piano dopo il crol-

lo del mito marxista: alle sue spalle si agitano fantasmi di vere e proprie antiche religioni, ancorché non cristiane e secolaristiche di cui Harouel rintraccia le origini nello gnosticismo cristiano, una delle più pericolose e durature eresie che hanno afflitto la Chiesa cattolica dei primi secoli. *La religione secolare dei diritti dell'uomo*, secondo capitolo dell'opera, contiene forse l'argomentazione meglio riuscita e più originale del saggio. Il tema della «*religione dell'umanità*» che oggi è così diffusa è stato patrimonio di tutte le forme di ultra-democratismo, per esempio di un Mazzini, e del socialismo utopistico del secolo XIX, da Leroux a Comte. Dalla gnosi antica è ripreso il tema del “*paradise now*” che ispira l'ideologia immanentistica e materialistica, che ebbe il suo *revival* negli *hippies* degli anni sessantottini e le cui ricadute si manifestano massivamente in tanti comportamenti devianti della gioventù — e non solo: ci sono anche i “padri” e i “nonni” “sessantottini” — odierna. Millennarismo e regno dell'uomo, nella completa autosufficienza da Dio, sostituito dalla natura, sono i caratteri di questo messianismo secolarizzato — così come lo era il marxismo —, di questo umanesimo distorto, che esteriorizza completamente i giudizi di buonocattivo, ossia i giudizi morali. Il male dipende sempre da qualche entità esterna all'uomo, che di volta in volta cambia soggetto: il capitale, lo Stato, il padre, il razzista, l'“omofobo”.

Tutte queste idee che formano la religione dei diritti non si limitano a essere tali, ma tendono, grazie ai movimenti per i diritti civili, a diventare ovunque legge. Harouel ne parla nel terzo capitolo, *Religione dei diritti dell'uomo e snaturamento del diritto*. Oggi gli ordinamenti giuridici dei popoli europei, invece che a un sano realismo, che assuma come dato la imperfezione umana, tendono a rispecchiare sempre più dei “dover essere” in realtà tutt'altro che dati, la cui radice è in una sorta di imposizione coattiva di “doveri di amore” e non di giustizia nelle relazioni disciplinate giuridicamente. I magistrati divengono così una sorta di “peti” della nuova religione secolare.

Il quarto capitolo *I diritti dell'uomo al servizio di un'immigrazione colonizzatrice* pone invece l'accento sul salto concettuale rappresentato dal nuovo “diritto di immigrazione” che si vorrebbe istituire. In questo diritto l'autore vede uno dei maggiori rischi di discriminazione di de-nazionalizzazione dei francesi e degli europei autoctoni e degli immigrati integrati.

Il quinto capitolo è dedicato all'appello a *Resistere ai diritti dell'uomo per sopravvivere come popolo*. Qui Harouel propone il ripristino della contingenza e un maggior filtraggio dei flussi migratori, come pure un più severo controllo sull'immigrazione islamica, nonché impedendo le manifestazioni più clamorose e urtanti di eterogeneità culturale, come i minareti, su cui addita come modello la Svizzera che li ha vietati.

GUSTAVE THIBON

## Il tempo perduto, l'eternità ritrovata. Aforismi sapienziali per un ritorno al reale

a cura di Antonella Fasoli

prefazione di  
Benedetta Scotti

D'Ettoris Editori, Crotone 2019, 520 pp., € 25,90



In questo volume sono raccolti gli aforismi che compongono tre delle opere più significative del filosofo cattolico francese Gustave Thibon: *L'échelle de Jacob* (1942), *L'ignorance étoilée* (1974) e *Le voile et le masque* (1985). Mediante l'aforisma — che è senza dubbio la forma letteraria che predilige — Thibon cattura il lettore con le sue folgoranti intuizioni e con le sue infiammate provocazioni; ne sprona così l'intelligenza a elaborare una risposta personale. La brevità e la pregnanza di significato tipiche degli aforismi di Thibon non impediscono, certo, di individuare un filo conduttore nel suo pensiero che, seppur procedendo a tratti per sorprendenti paradossi, risulta semplice, chiaro, logico e fortemente ancorato alla realtà. Con Thibon la filosofia ritrova il contatto con la concretezza della terra e la bellezza della natura, che risplendono vive nel commosso lirismo di tante immagini e similitudini poetiche. Con Thibon l'esperienza del reale diviene “filosofia del buon senso”. Egli parte dall'osservazione disincantata dello smarrimento e dello sradicamento spirituale dell'uomo contemporaneo, dalla constatazione dell'infelicità di un'umanità tracotante che si è allontanata da Dio, sorgente e senso ultimo della vita. Thibon smaschera e frantuma così l'umana ipocrisia, il raffinato inganno degli idoli del nostro tempo e tutti quei falsi miti del progresso che portano alla divisione di colui che è chiamato ad essere sin dal principio l'individuo, colui che è indivisibile. Ma la riflessione di Thibon non mira solo alla denudazione dell'uomo. Essa si fa, in ultima analisi, autentico messaggio di speranza [...] [dalla copertina].

GUSTAVE THIBON (1903-2001) è stato un filosofo e scrittore francese. Autodidatta, impara da solo il latino, il greco e il tedesco. Vive molti mesi all'estero, dove conosce anche l'indigenza e la fame; nel 1926 torna a Saint-Marcel-d'Ardèche, suo paese natale, a coltivare la propria terra. Anche per questo è conosciuto come le “*philosophe-paysan*”, il “filosofo contadino”. A venticinque anni ritrova la fede perduta da adolescente. A lui si deve la pubblicazione postuma del celebre *La pesanteur et la grâce* (*L'ombra e la grazia*), di Simone Weil (1909-1943), con la quale ha stabilito un sodalizio intellettuale. Nel 1964 Thibon vince il Grand Prix de la Littérature dell'Académie Française e, nel 2000, il Grand Prix de la Philosophie. Il 19 gennaio 2001 muore quasi centenario, lasciando tre figli e diversi nipoti. In Italia è soprattutto noto per le opere *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale* e *Ritorno al reale. Nuove diagnosi*, entrambe risalenti agli anni 1940.

## Bisogna salvare il seme

Don Camillo spalancò le braccia [rivolto al crocifisso]: “Signore, cos'è questo vento di pazzia? Non è forse che il cerchio sta per chiudersi e il mondo corre verso la sua rapida autodistruzione?”.

“Don Camillo, perché tanto pessimismo? Allora il mio sacrificio sarebbe stato inutile? La mia missione fra gli uomini sarebbe dunque fallita perché la malvagità degli uomini è più forte della bontà di Dio?”.

“No, Signore. Io intendevo soltanto dire che oggi la gente crede soltanto in ciò che vede e tocca. Ma esistono cose essenziali che non si vedono e non si toccano: amore, bontà, pietà, onestà, pudore, speranza. E fede. Cose senza le quali non si può vivere. Questa è l'autodistruzione di cui parlavo. L'uomo, mi pare, sta distruggendo tutto il suo patrimonio spirituale. L'unica vera ricchezza che in migliaia di secoli aveva accumulato. Un giorno non lontano si troverà come il bruto delle caverne. Le caverne saranno alti grattacieli pieni di macchine meravigliose, ma lo spirito dell'uomo sarà quello del bruto delle caverne [...] Signore, se è questo ciò che accadrà, cosa possiamo fare noi?”.

Il Cristo sorride: “Ciò che fa il contadino quando il fiume travolge gli argini e invade i campi: bisogna salvare il seme. Quando il fiume sarà rientrato nel suo alveo, la terra riemergerà e il sole l'asciugherà. Se il contadino avrà salvato il seme, potrà gettarlo sulla terra resa ancor più fertile dal limo del fiume, e il seme fruttificherà, e le spighe turgide e dorate daranno agli uomini pane, vita e speranza. Bisogna salvare il seme: la fede. Don Camillo, bisogna aiutare chi possiede ancora la fede e mantenerla intatta. Il deserto spirituale si estende ogni giorno di più, ogni giorno muove anime inaridiscono perché abbandonate dalla fede. Ogni giorno di più uomini di molte parole e di nessuna fede distruggono il patrimonio spirituale e la fede degli altri. Uomini di ogni razza, di ogni estrazione, d'ogni cultura”.

“Signore” domandò don Camillo: “volete forse dire che il demonio è diventato tanto astuto che riesce, talvolta, a traverstirsi persino da prete?”.

“Don Camillo!”, lo rimproverò sorridendo il Cristo. “Sono appena uscito dai guai del Concilio, vuoi mettermi tu in nuovi guai?”.

GIOVANNINO GUARESCHI

[Don Camillo e don Chichi,  
Rizzoli, Milano 2000, pp. 135-  
136]

## INDICE DELL'ANNATA 2020

AUTORE	TITOLO	N.	P.
CENTRO STUDI "ROSARIO LIVATINO"	<i>Comunicato (sul ddl Zan su omo- e transfobia)</i>	28	8
CONFERENZA EPISCOPALE DEL PORTOGALLO	<i>Consacrazione della Chiesa in Portogallo e Spagna al Sacro Cuore di Gesù</i>	27	30
MAURIZIO DOSSENA	<i>Carlo d'Austria e Baldovino dei Belgi: due re in nome di Dio</i>	27	37
DOMENICO GIULIOTTI	<i>Disperge illos in virtute tua</i>	30	19
GIOVANNI GUARESCHI	<i>Bisogna salvare il seme</i>	30	35
MANFRED HAUKE	<i>"Celebrare Lutero? Riflessioni sulla Riforma negli scritti giovanili di Lutero"</i>	28	13
WILFRED M. McCLAY	<i>La strana persistenza della colpa</i>	29	4
SAN PAOLO VI	<i>Il mondo: scala e ostacolo verso Dio</i>	30	18
ERMANNIO PAVESI	<i>Resilienza: una lettura personalistica</i>	28	3
	— <i>Freud, la cocaina e l'LSD</i>	29	16
	— <i>Accidia, male spirituale "del secolo"</i>	30	3
PHILIPPE PICHOT-BRAVARD	<i>L'ideologia della Rivoluzione francese</i>	28	9
RED.	<i>De sinensi morbo</i>	27	1
	— <i>A che punto è la mondializzazione?</i>	28	1
	— <i>Elezioni e centro-destra</i>	29	1
	— <i>Verso un dispotismo "sostenibile"?</i>	30	1
	— <i>Anonimo / "Io sono il potere. Confessioni di un capo di gabinetto"</i>	29	32
	— <i>Jean-Louis Harouel / "I diritti dell'uomo contro il popolo"</i>	30	36
OSCAR SANGUINETTI	<i>Un ricordo di Giovanni Cantoni</i>	27	4
	— <i>Anno Domini 2020: "che ore sono?"</i>	27	9
	— <i>Don Savino Tamanza (1946-2020)</i>	27	25
	— <i>Destra politica e Italia "insorgente"</i>	28	17
	— <i>Schegge (in itinere) sul "morbo cinese"</i>	28	28
	— <i>Cattolici e Italia moderna: una rilettura</i>	30	19
	— <i>In morte di un "padrino" dell'Italia rossa</i>	30	28
CARD. ROBERT SARAH	<i>Contro il suicidio dell'Europa, vivere il Vangelo</i>	27	35
	— <i>Il futuro dell'Europa</i>	28	12
ROBERT SPAEMANN	<i>Ars longa, vita brevis. Scienza moderna ed etica</i>	27	26
MARCO TANGHERONI	<i>Attualità di san Tommaso d'Aquino</i>	30	10
DONALD JOHN TRUMP	<i>Contro l'America liberal per salvare la memoria e l'identità della nazione</i>	28	25
	— <i>A memoria e onore dei combattenti anti-comunisti cubani</i>	29	28



NOVITA'



PAOLO MARTINUCCI

## Per Dio e per la patria Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo  
di Marco Invernizzi

D'Ettoris Editori, Crotone 2018,  
352 pp., € 23,90

## PAOLO MARTINUCCI

### Contro “lo spirito di disordine” al servizio della patria Il conte Clemente Solaro della Margarita

D'Ettoris Editori, Crotone 2020  
460 pp., € 22,90

Una biografia aggiornata del conte Solaro della Margarita mancava da decenni. Ora viene questo corposo volume dello studioso valtellinese — in realtà una edizione “ridotta” rispetto all’enorme quantità di documentazione e di narrativa che questi è riuscito ad accumulare in diversi anni di lavoro sul personaggio — che tappa questa falla. Dalle quasi cinquecento pagine del libro esce un ritratto a tutto campo del diplomatico, dello statista, del cattolico militante, del conservatore, del padre di famiglia, che non ha eguali. E ne illumina la figura-chiave nella vita politica del Regno sabaudo alla vigilia dell’“avventura” unitaria e risorgimentale. Solaro fu l’unico politico di vaglia a ricordare alla dinastia la sua natura di monarchia cattolica e a contrastare le spinte liberali e l’aggressione anti-austriaca e contro gli Stati della Penisola cui Cavour instradava il re, linea che di lì a poco prevarrà.



## AL LETTORE

Per sostenere economicamente la rivista tramite una donazione  
effettuare un bonifico bancario

sul c/c n. 2746 presso la UBI BANCA

cod. IBAN: IT84T0605503204000000002746

beneficiario Oscar Sanguinetti, con causale (da specificare tassativamente)  
“contributo a favore di *Cultura&Identità*”.

Per quesiti di qualunque natura: ✉ [info@culturaeidentita.org](mailto:info@culturaeidentita.org)  
oppure ☎ 347.166.30.59



*La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire alle spese di redazione:  
il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per poter proseguire nell'opera di  
diffusione della cultura conservatrice che Cultura&Identità svolge*