

«Noi siamo perduti su sabbie mobili. Queste sabbie minacciano di risucchiarci, noi rischiamo d'impantanarci, se ci lasciamo afferrare da esse facendo concessioni o compromessi. L'essenziale ci è ancora possibile [...]: piantare palafitte in queste sabbie mobili, piantarle quanto più profondamente e solidamente possibile. Una qui, un'altra là, e poi alcune vicine e altre lontane, fino a quando non saranno sufficienti a porre la base della ricostruzione. La chiave è non scoraggiarsi mai. L'essenziale è combattere ogni giorno, perché fino a quando si lotta non si è mai sconfitti» (GONZAGUE DE REYNOLD)

Ictu oculi

Qualcosa sta cambiando?

In questo inizio di primavera del 2025 mi permetto un editoriale un po' più ampio del consueto, perché fatti recenti mi pare stiano introducendo cambiamenti non banali nella situazione complessiva dell'Occidente, oltre Atlantico, nei Paesi europei e, di riflesso, anche nel nostro Paese.

Formulo questi pensieri oltre due mesi dopo la seconda proclamazione di Donald John Trump presidente degli Stati Uniti d'America. Sono, quindi, riflessioni che non hanno certo la pretesa della definitività, anche se qualcosa di non effimero inizia a trasparire.

Prendo il "la" da un breve commento di Giovanni Orsina apparso su *La Stampa* del 24 gennaio scorso, in cui il politologo romano ha associato alla figura di Trump la locuzione "politica del senso comune", che vedrebbe come la chiave di lettura del successo dell'uomo politico americano. Che cosa si deve intendere per "politica del senso comune"? Stando alla lettera dei termini, si potrebbe tradurre come "politica ispirata alla razionalità o ragionevolezza elementare". Su che cosa sia la politica, nonostante i numerosi sfiguramenti subiti dalla nobile arte, che Papa Pio XI definì «*forma alta della carità*», credo che la comprensione sia elevata e condivisa.

Sul secondo e sul terzo termine dell'espressione forse meno. "Senso comune" o "buon senso" è una nozione apparentemente banale, ma, in realtà, rimanda a una radice filosofica tutt'altro che scontata. Il senso comune è alla base tutte quelle affermazioni che un soggetto raziocinante può fare riguardo al mondo che lo circonda e che non possono non essere condivise universalmente. Ovvero tutto ciò di cui si può dire "è" — usando la famosa "copula" fra soggetto e complemento-oggetto, di cui ci parlava il maestro elementa-



LLEWELYN LLOYD (1879-1949), *Giardino di casa Lloyd a Marciana Marina (Isola d'Elba)*, olio su tela, 1916

IN QUESTO NUMERO

OSCAR SANGUINETTI

La democrazia nel magistero di Papa Pio XII

► p. 6

ERMANNO PAVESI

Pico della Mirandola, umanista cristiano

► p. 19

LEONARDO GIORDANO

Rocco Montano, dalla critica letteraria alla cultura politica

► p. 31

PAOLO MARTINUCCI

Secretum

► p. 35

OSCAR SANGUINETTI

Portolano italiano

► p. 42

re ai miei ormai lontani tempi —, dunque di cui si può esprimere l'essenza o una proprietà attraverso un predicato — “l'acqua è bagnata”, “Giovanni è un uomo”, “l'acqua bollente scotta” — senza ricorrere ad alcuna elaborazione di tipo riflessivo o a ragionamenti.

Questo *idem sentire* riguardo al reale scaturisce dall'esperienza comune, cioè dal fatto di essere uomini e donne, ed è proprio e tipico di chi ha meno coltivato l'altro modo di accostare il reale, quello indiretto e articolato del pensiero razionale e discorsivo. Cioè di chi si ritrova con maggior frequenza in contatto con tutta una gamma di realtà naturali dalle quali apprende nozioni che utilizza per vivere e per modificare la natura stessa. Tutti ricorderanno la fiaba del topo di campagna e del topo di città e tutti sono familiari con soggetti definibili senza tema di smentita “ignoranti”, ma che poi rivelano doti di acume e di intelletto pratico molto più elevate di chi “ha studiato”.

Ebbene, la politica di questo inizio del primo secolo del terzo millennio cristiano si rivolge a soggetti — con poche eccezioni, ormai confinate nei ceti ultra-intellettuali e meno “aggrediti dalla realtà” — abbondantemente stufo di ragionamenti articolati come quelli delle ideologie novecentesche, davvero imputridite e sradicate dal reale. A persone che chiedono a chi li rappresenta e li governa scelte comuni che risolvano i loro problemi veri e immediati e non che li coinvolgano in grandi progetti ideali o soluzioni basate su mitologie e su *cliché* che la realtà e la storia hanno impietosamente infranto. Nel caso di Trump è noto a tutti come la maggior parte di quelli che lo hanno eletto — per inciso, 77 milioni di americani — erano più preoccupati dell'aumento dei prezzi dei generi di prima necessità, che non delle conquiste della “*woke culture*” o al progresso nell'inclusione dei soggetti LGBTQ+.

Questa fascia di popolo, oltre Atlantico come in Europa, cresce ed esige che la politica cambi stile, si semplifichi, abbandoni gli ultimi e più contorti brandelli delle ideologie, vada incontro ai bisogni reali della gente, persino in quelle materie dove le accuse di razzismo o di xenofobia ricorrono invece a pioggia. Chiedono giustizia se l'immigrato clandestino calpesta tutta una serie di diritti e, soprattutto, di doveri, chiedono che si smetta di giustificare ogni comportamento dell'ospite e di affibbiare a chi se ne duole epiteti tanto ideologici, quanto iniqui e ingiuriosi.

Certo, oltre Atlantico il contesto è più semplice, la politica meno bizantina e complicata che non da noi. Ma lo stesso bisogno di buon senso — da cartina al tornasole può fungere il successo del generale Vannacci — e di semplicità esiste anche da noi. Se

Trump ha “sparato” cento decreti di urgenza nel primo giorno dopo l'insediamento e su materie del tutto scottanti, da noi è impensabile che un governo di coalizione possa fare lo stesso. Il sistema politico italiano è per molti aspetti una policrazia: i centri del potere reale sono più di uno — esecutivo, magistratura, burocrazie, sindacati, grandi imprese e banche, *media* — spesso autocefali e autoreferenziali, quando non “impazziti”. Comunque sono tanti e attraversarli tutti, come diceva la buonanima del Cavaliere, comporta una lentezza che a volte vanificava le decisioni prese dagli organi democratici supremi, quelli dove la sovranità popolare dovrebbe avere immediata applicazione. Il numero di leggi e di regolamenti che disciplinano l'agire pubblico nel nostro Paese — ma, fuori dall'anglosfera, le cose cambiano di poco — è enorme e muoversi senza infrangere qualche cristallo pressoché impossibile. Per questo anche gli Stati più ambiziosi e dinamici sulla scena mondiale sono quelli dove i *check and balances* della democrazia sono meno popolari, quando non saltati a piè pari.

Secondo Orsina, con Trump al governo la politica mondiale cambia, non solo perché il neo-presidente è un soggetto estroso e imprevedibile — ma non folle —, ma perché ha dato prova che la politica dei partiti è vecchia, fallimentare, priva di *audience* popolare.

Senza dimenticare, che la sua vittoria è stata anche la vittoria del partito repubblicano. Certo di un partito repubblicano scompaginato dalla *leadership* di un *tycoon* geniale e sfrontato, ma pur sempre della “destra” americana. E dire repubblicano vuol dire in larga misura conservatore.

Dunque, pur con mille cautele sul futuro — più di un giudice sta già tentando di silurare i decreti Trump contro gli immigrati clandestini e, *in secundis*, le prime uscite in campo di politica internazionale di Trump hanno lasciato sbigottiti politici e commentatori di ogni *credo* —, una vittoria conservatrice.



In effetti le prime mosse politiche di Donald John Trump sembrano volere far saltare il tavolo. La reintroduzione dei dazi sulle importazioni; le restrizioni all'immigrazione e la lotta alla immigrazione clandestina; il congelamento delle assunzioni di personale nelle organizzazioni federali che prelude allo snellimento — per così dire — dell'apparato amministrativo dello Stato centrale; la nuova linea in politica internazionale; lo storno dei finanziamenti alle organizzazioni nemiche della vita innocente e pro *gender*, a quelle che giustificano l'uso di stupefacenti, a chi tutela minoranze presuntivamente discriminate stanno uscendo dalla fase decretatoria per diventare provvedimenti concreti.

Ovviamente non tutto andrà come l'estroso Presidente e il suo partito, quello repubblicano, auspicano e l'agenda subirà inevitabilmente ampi rimaneggiamenti nel corso del tempo. L'insorgenza delle opposizioni preoccupa visibilmente poco il nuovo inquilino della Casa Bianca: i democratici sono stati duramente colpiti dal tracollo elettorale che, grazie al meccanismo misto popolo-Stati del sistema statunitense, ha garantito al partito repubblicano il controllo, almeno fino alle elezioni di metà mandato, di entrambi i rami del parlamento. Oltre a questo, l'orientamento anti-progressista è maggioritario fra i giudici della Corte Suprema. La somma di tutto questo dà al nuovo presidente federale, al suo secondo e ultimo mandato, poteri estesi come non mai, in grado di ignorare per un congruo periodo i contrappesi tipici della democrazia a stelle e strisce. L'unico pericolo per Trump possono essere, come detto, i giudici, alcuni dei quali già entrati a gamba tesa.



Quanto alla geopolitica, la discontinuità delle idee di Trump con le passate gestioni appare — anche se non è detto che lo sia del tutto nei fatti — più marcata. Ciò che traspare dai primi atti della diplomazia americana è una maggiore e più decisa presenza sullo scacchiere globale — che ormai vede, almeno per ora, tre *major players*: Stati Uniti, Cina comunista e Russia, fra i quali solo la prima è oggi una democrazia libera —; quindi una maggiore attenzione alle mosse del gigante asiatico, che motiva in primo luogo il tentato *appeasement* con la Russia, di cui si cerca di rompere l'alleanza con la Cina, aprendo un dialogo *person-to-person* Trump-Putin, che ha come dono di avvio la soluzione della fastidiosa crisi ucraina; infine, la volontà di far cessare i conflitti in atto e di non aprirne di nuovi, così come era stato durante il primo mandato di "The Donald". Sono linee di politica globale statunitense già presenti in amministrazioni precedenti, che Trump non ha inventato, ma che oggi egli riprende e rilancia senza eufemismi.

Oltre alla guerra in Ucraina, nata dalla resistenza alla situazione è ancora

la brutale aggressione russa iniziata nel 2014 e ripresa drammaticamente nel febbraio del 2022, vi è il conflitto fra Israele e i movimenti islamici anti-ebraici armati, sedicenti rappresentanti del popolo della Palestina, un conflitto che lo Stato con la stella di Davide pare in grado di portare a termine con le sue sole forze armate, di cui Trump pare voler continuare a erogare l'energico sostegno degli USA.

Ma lo scenario probabilmente a medio termine più "caldo" è quello di Taiwan, dove la minaccia cinese — con giustificazioni analoghe a quelle di Pu-

IN USCITA



GIOVANNI CANTONI

Aspetti in ombra della legge sociale dell'islam

Per una critica della *vulgata*
"politicamente corretta"

prefazione di Samir Khalil Samir S.J.

presentazione di Silvia Scaranari

a cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2025

210 pp., € 16

Giovanni Cantoni (1938-2020), da attento osservatore dei fenomeni sopravvenienti nella società italiana, non poteva non rilevare la crescente presenza di una sempre più consistente minoranza di popolazione di religione e di costumi musulmani all'interno della vita civile dei popoli della Penisola.

[...] Ha così dedicato diversi mesi a una ricerca sui riflessi sociali della legge coranica, la *shari'a*, per individuarne i riflessi sia sulla popolazione che professa tale credo, sia sulla società italiana a essa circostante e di tutt'altra tradizione religiosa.

Il saggio [...] — uscito per la prima volta nel 2000 — fa stato di queste ampie ricerche, il cui unico limite è l'inaccessibilità delle fonti in lingua araba. Le decine di pagine di bibliografia plurilingue che figurano in calce al volume dimostrano però quanto sia stata approfondita la consultazione dei massimi specialisti sul tema, italiani, francesi e anglosassoni, ma anche di numerosi autori islamici tradotti di quel tempo.

Lo studio non esita a mettere in evidenza quelle rigidità di un sistema religioso coniugata con una serie di precetti di tradizione che sono in più stridente frizione con l'identità nazionale e con l'etica del Paese ospitante e sottintende un invito a chiunque — ormai pressoché tutti — abbia a che fare, a qualsiasi titolo, con il fenomeno islamico a tenerne debito conto.

Questa riedizione, introdotta da Silvia Scaranari [...] riprende *in integro* il testo originale, limitandosi ad aggiornarne in qualche misura l'apparato critico [dalla IV di copertina].

tin riguardo all'Ucraina — preoccupa certo di più l'America, ma al momento la situazione è ancora di tensione e un confronto militare aperto, pure pronosticato, non è previsto a breve.

Tornando al teatro bellico ucraino, sta scioccando gli osservatori e l'opinione pubblica mondiale il modo con cui Donald Trump e il suo vice-presidente James David Vance sembrano voler ottenere la sedazione delle ostilità, imponendo una tregua e poi una pace in accordo con la Russia, passando sopra la testa dello Stato aggredito. Tutto il mondo è stato spettatore del battibecco, svoltosi in diretta televisiva il 2 marzo scorso, fra i due statisti americani e il presidente ucraino nello Studio Ovale della Casa Bianca, avvenuto sotto gli occhi e le antenne delle principali agenzie giornalistiche del pianeta.

È apparso infatti evidente come l'iniziativa diplomatica statunitense sia stata presentata al presidente di uno Stato democratico alleato e combattente — perché aggredito — come un *diktat*, un prendere o lasciare, sotto pena di gravi misure in caso di diniego. Ma questo sarebbe ancora poco rilevante, se la merce di scambio della transazione non fosse la rinuncia *tout-court* da parte del governo ucraino alle aree del territorio patrio già occupate stabilmente dalle divisioni russe con unica contropartita la sospensione dell'aggressione. E questo accordo non è la pace, perché non è giusto e, se non c'è giustizia, non c'è pace vera. È chiaro che la pace perfetta, il ritiro di Putin, non sarà mai ottenibile, tuttavia sminuire la resistenza, per più di un aspetto eroica, di un popolo libero derubricandola a follia non pare la premessa giusta per riconoscere torti e ragioni.

Probabilmente il presidente ucraino nell'occasione si è lasciato sopraffare dalle pulsioni emotive: però anche lo stile del massimo *leader* del mondo libero e quello del suo vice non è stato dei più impeccabili, soprattutto tenendo conto che il dibattito non avveniva a porte chiuse ma sotto gli occhi del mondo. So che le opinioni sul caso sono discordanti, ma a mio avviso la perdita delle staffe mi pare più giustificabile nel capo — discutibile sinché si vuole come persona — di una nazione i cui cittadini e i cui soldati ogni giorno perdono la vita a centinaia nel gelo della steppa, che non quello di un personaggio abituato alle *moquette* della Grande Mela e ai *green* dei lussuosi *resort* della Florida.

Reagendo con ira ai forti dubbi espressi dal dottor Volodymyr Oleksandrovyč Zelens'kyj — ebreo, in famiglia due vittime dell'Olocausto, già suddito sovietico — riguardo alla lealtà dello *zar* di Mosca, Trump ha forse dimenticato che gli Stati Uniti proprio negoziando con l'interlocutore sbagliato, dopo

averli difesi, hanno abbandonato interi popoli al loro peggior nemico. Come si sono sentiti i patrioti cubani anti-comunisti prima armati e poi abbandonati alla vendetta castrista nel 1961? E il Vietnam del Sud, regalato nel 1975 ai comunisti del Nord per ragioni elettorali? E l'Afghanistan, consegnato nel 2021 alla barbarie talebana senza colpo ferire? E i taiwanesi, i cinesi liberi, disconosciuti dagli USA nel 1979? Solo in Corea del Sud gli USA hanno finora mantenuto fede ai patti. E tutto questo è rimasto nella memoria.

La fretta con cui Trump ha mostrato di voler procedere ha tutta l'aria, per dire il meno, di puntare a una soluzione qualunque essa sia al fine di propiziarsi un avversario — ed è sicuro che Putin lo sia — che vuole spostare di campo, senza alcuna garanzia che poi questi rispetti gli accordi con gli ucraini. Come si fa a considerare l'ex agente del KGB — il presidente ucraino l'ha ripetuto più volte a Trump e a Vance — un soggetto affidabile, specialmente quando è in gioco non una partita di tappeti, ma la libertà e l'indipendenza di un popolo di 37 milioni di anime, quindi non di una Panama? E, forse, è in gioco il destino dell'intera Europa?

La sortita del neo-presidente USA ha spiazzato non poco proprio i Paesi europei i quali, in caso di rottura con Zelens'kyj e di revisione del sostegno statunitense al Paese aggredito, si troverebbero a dover intervenire in prima persona e con risorse molto più ingenti, in quanto il rischio di un conflitto più esteso sarebbe ben più plausibile. Forse sarà uno scossone salutare per l'Europa, ma francamente l'ombrello a stelle e strisce mi pare dia molte più garanzie.

Non credo che la scelta pro-russa di Trump porterà a una rottura e a un abbandono dell'Europa, ma sicuramente la saldezza del legame transatlantico si è allentata, quanto meno in termini di fiducia. Fra parentesi, devo comunque confessare, che in questo frangente confuso e incerto la notizia che l'arsenale atomico francese e britannico assomma a più di cinquecento testate nucleari mi ha non poco confortato, perché mi sembra conti qualcosa nel dissuadere Putin da colpi di testa.

La linea filo-russa del presidente americano pare inoltre sottovalutare due possibili fatti: che Putin incassi, grazie all'aiuto diplomatico USA, la vittoria in Ucraina — cioè ottenga il riconoscimento del possesso dei territori occupati — e poi continui comunque la cooperazione con la Cina e con la Corea del Nord e, il secondo, che, una volta ottenuto il *placet* internazionale alle sue conquiste, il suo appetito espansionistico non si plachi. E Putin non è un capo di Stato "normale", né può essere un "vicino" normale. La sua Russia ha una strategia imperialistica assai artico-

lata e ambiziosa: quella detta della *Russkiy Mir*, della pace — o dello Stato: il termine in russo è ambivalente, come spiega bene Adriano Dell'Asta nel suo *La "pace russa". La teologia politica di Putin* (Morcelliana, Brescia 2023) — russa, un disegno nuovo ordine globale animato da un *mix* di fanatismo religioso e di assurdo imperialismo politico.

La possibile fase 2 del progetto, l'obiettivo intermedio del piano, potrebbe essere ricostruire l'"impero esterno" della vecchia Unione Sovietica, quella cintura di Paesi satelliti esterni all'URSS sui quali Michail Gorbaciov dopo il 1985 aveva tentato di mantenere l'egemonia sovietica "finlandizzandoli", cioè tollerandovi regimi socialisti più *soft*. Un disegno cui l'URSS ha dovuto rinunciare quando il regime è crollato e quando si è sfaldato anche l'impero interno, a cominciare proprio dall'Ucraina e dai Paesi Baltici.

Certo la Russia odierna non è l'URSS, ma per gli ex Paesi dell'impero tornare sotto l'egemonia di Mosca significherebbe allentare i legami strategici ed economici con l'Occidente e tornare a guardare a est, un dramma che annienterebbe decenni di rinascita di questi Paesi.

Se l'Ucraina, nella nuova e malaugurata — sebbene del tutto possibile — situazione, dovesse cedere di schianto, i carri armati russi a Kiev sarebbero il primo passo in questa direzione e, se il progetto più ampio riuscisse, non sarebbe una bella cosa né per l'Europa mai stata comunista, né per gli Stati Uniti.

Confido tuttavia che gli USA non dimentichino che l'Europa è la "patria" — nel senso letterale di "terra dei padri" — dell'America: inglesi, francesi, irlandesi, italiani, tedeschi, ebrei, ispanici l'hanno costruita e l'hanno resa grande, anche a prezzo del loro sangue. Né che la sua cultura e il suo sistema di libertà sono nati da un felice trapianto di Europa — di una Europa ancora "medioevale" — oltre Atlantico. Né, infine, che gli USA hanno immolato decine di migliaia di vite di propri cittadini per difendere gli europei dalle grinfie di Adolf Hitler: con che faccia ora li abbandonerebbero davanti a un nuovo e potente tiranno? Se è vero che l'Europa e ciascuno dei Paesi che la compongono difficilmente possono conservarsi liberi e prosperi senza il contributo degli Stati Uniti, vale anche il contrario: un Nord America senza Europa, un Nordamerica culturalmente chiuso su se stesso, è letteralmente inconcepibile. Per esempio, i milioni di turisti *yankee* che ogni anno calcano le vie delle grandi città del Vecchio Continente per assaporare le grandezze e le bellezze del passato, anche del loro passato, dove andrebbero?

Per questo la cosa peggiore da fare oggi è dividerci: la Russia putiniana, sebbene ne adotti largamente

le forme istituzionali e i prodotti materiali, è fra le potenze ostili all'Occidente; non è detto che si fermi, una volta conquistata Kiev; il suo regime è assai discutibile in termini di libertà religiosa e civile da come lo dipingono i filo-russi nostrani, molti dei quali "di destra".

Oggi, come nel 1982, al tempo della guerra delle Isole Falkland fra Gran Bretagna e Argentina, vale l'imperativo: non dividiamoci fra noi, ma facciamo fronte comune, con l'aiuto della Provvidenza, contro chi è di fatto avversario di entrambi.



MARCO BRANDO

Medio@Evo L'Età di mezzo nei media italiani

prefazione di Marina Gazzini

Salerno Editrice, Roma 2024

176 pp., € 17

È sempre più in voga l'uso di luoghi comuni "medievali" in chiave negativa. Sono stereotipi basati sull'evo-
vocatione del "ritorno al Medioevo", un Evo di mezzo immaginario, segnato da sofferenza, terrore e barbarie. Un filo lega il Medioevo vero a quello finto: da alcuni anni se ne occupa il campo di studi della medievistica definito medievalismo, e in questo orizzonte si muove Marco Brando, che si concentra sul ruolo svolto da *mass media*, giornalisti e *social network*. Fornendo un abbecedario dei cliché "medievali" dalla cronaca nera a quella rosa, dallo sport alla religione, dall'economia al razzismo, dalla sessualità alla politica, il suo libro vuole essere uno strumento utile per i *fan* della storia, per i professionisti dei media e, ovviamente, per gli storici [dalla IV di copertina].

■ Nella ricorrenza del suo ottantesimo anniversario, un ricordo di un radiomessaggio di Papa Pio XII in cui il Venerabile traccia il profilo corretto della democrazia alla luce dei principi dell'etica sociale cristiana: una visione che si oppone all'odierna erezione a culto religioso di uno dei possibili sistemi politici.



Papa Pio XII in attesa di trasmettere un radiomessaggio

La democrazia nel magistero di Papa Pio XII

Oscar Sanguinetti

Il radiomessaggio del Natale del 1944*

A poche settimane di distanza dalla ricorrenza del suo ottantesimo anniversario pare opportuno ricordare un intervento di magistero pontificio che è stato recentemente oggetto di commemorazione e di commento nel mondo cattolico, anche se, mi pare, non sempre nella giusta prospettiva.

Al culmine del dramma bellico scoppiato nell'autunno del 1939, il sessantottenne, futuro candidato alla

beatificazione, cardinale Eugenio Pacelli (1876-1958), giunto al suo quinto anno di pontificato con il nome di Pio XII (1939-1958), alla vigilia del Natale del Signore, rivolgeva «ai popoli del mondo intero», attraverso le onde della radio, un messaggio destinato ad avere una vasta eco. «*Benignitas et humanitas*» ne era l'incipit, ripreso da quel «*Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei*» della lettera che san Paolo (4-64/67) scrive al discepolo Tito (cfr. 3, 4).

Il frangente in cui il Papa leva la sua voce è quanto mai tragico. La guerra sta mietendo ogni giorno migliaia di vite su più fronti: in Germania, assediata da ovest e da est e che ormai difende a fatica il suo stesso territorio; nell'Italia centro-settentrionale, dove si combatteva duramente sulla Linea Gotica; nell'area del Pacifico, dove battaglie sempre più cruente fra giapponesi e Stati

* Cfr. Pio XII, *I sommi postulati morali di un retto e sano ordinamento democratico. Radiomessaggio natalizio "Benignitas et humanitas" diretto ai popoli del mondo intero il 24 dicembre 1944 vigilia della Natività di Nostro Signore Gesù Cristo*, Edizioni di "Cristianità", Piacenza 1991. I numeri di pagina fra parentesi tonde si riferiscono a questo testo.

alleati si svolgeranno ancora per quasi un anno. Ma in quel Natale il conflitto non ha ancora rivelato il suo volto più cupo. Le “fabbriche di morte” nazionalsocialiste e le Fosse di Katyń, nelle foreste vicine a Smolensk, dove dormono i 22mila ufficiali polacchi sterminati dai sovietici occupanti, sono ancora da “scoprire”; milioni di uomini sono tuttora prigionieri del nemico in condizioni spesso disumane; la bestiale vendetta sovietica contro la popolazione germanica è solo agli inizi; i più criminosi bombardamenti terroristici sulle città tedesche — ad Amburgo quasi 43mila vittime civili, a Dresda, l’“Atene dell’Elba”, rasa al suolo, da 25mila a 40mila morti —, in attesa dell’olocausto nucleare di Hiroshima e di Nagasaki in Giappone — rispettivamente, fra le 90mila e le 166mila e fra le 60mila e le 80mila vittime — dell’estate successiva. Così il Papa dipinge il mondo in guerra: «[...] anche questa sesta volta l’alba del Natale si leva su campi di battaglia sempre più estesi, su cimiteri ove sempre più numerose si accumulano le spoglie delle vittime, su terre deserte, ove rare torri vacillanti indicano nella loro silenziosa tristezza le rovine di città dianzi fiorenti e prospere, e ove campane cadute o rapite non risvegliano più gli abitanti col loro giulivo canto di Natale. Sono altrettanti muti testimoni che denunciano questa macchia nella storia della umanità [...] discesa e caduta nella rovina e nell’abdicazione della propria dignità. [...] Quale desolazione! quale contrasto! Non vi sarebbe più dunque speranza per l’umanità?» (p. 6).

In quel momento di grande sofferenza per i popoli il Papa invita tuttavia a sperare e, contemporaneamente, inizia ad affrontare il tema della rinascita dalla seconda «*inutile strage*»² in atto. In effetti, dopo le decisive grandi battaglie dall’anno precedente³ e dopo il crollo dell’Italia, i pronostici sulle sorti del conflitto hanno iniziato a invertirsi. I probabili vincitori si sono già riuniti per disegnare il mondo post-hitleriano, aprendo in molti luoghi, ma specialmente a Teheran in Persia, tavoli negoziali che più tardi, a Jalta, in Crimea, e a Potsdam, nei pressi di Berlino, daranno forma a un ordine mondiale destinato a durare per molti anni.

Il Papa sa, infatti, di questi incontri: «*gli uomini di governo — dice —, rappresentanti responsabili delle nazioni, si riuniscono in colloqui, in conferenze, allo scopo di determinare i diritti e i doveri fondamentali, sui quali dovrebbe essere ricostituita una comunanza degli Stati, di tracciare il cammino verso un avvenire migliore, più sicuro, più degno della umanità*» (pp.

6-7). E ritiene di dover far sentire anche la propria voce, sebbene non in quelle sedi, bensì solo attraverso i microfoni e le onde della radio. Nella Roma da poco liberata dagli Alleati, il Papa può farlo perché gode di una maggior libertà, nonostante che la condizione di subordinazione militare e civile di milioni di cattolici, in Europa e altrove, gli imponga comunque una relativa cautela.

E, in quel drammatico frangente, il Pontefice afferma — qui è l’avvio della sua argomentazione — di percepire che «[...] *sotto il sinistro bagliore della guerra che li avvolge, nel cocente ardore della fornace in cui sono imprigionati, i popoli si sono come risvegliati da un lungo torpore. Essi hanno preso di fronte allo Stato, di fronte ai governanti, un contegno nuovo, interrogativo, critico, diffidente. Edotti da un’amara esperienza, si oppongono con maggior impeto ai monopoli di un potere dittatoriale, insindacabile e intangibile, e richiegono un sistema di governo, che sia più compatibile con la dignità e la libertà dei cittadini*» (p. 7).

In effetti allora come non mai balza lampante agli occhi di tutti come i regimi totalitari, che avevano illuso i popoli e scatenato una guerra su scala mai vista, hanno inflitto ai popoli aggrediti e ai propri popoli inenarrabili sofferenze. Anche in chi rimarrà fedele sino all’ultimo — con poche eccezioni — alla patria, pur soggetta a un potere tirannico, come i tedeschi e giapponesi, traspariva il desiderio di forme di governo più partecipative, in cui la volontà del cittadino o del suddito potesse avere spazio e il potere ne fosse in qualche misura condizionato.

Il Papa percepisce altresì nettamente che, dopo la probabile vittoria delle democrazie alleate, il regime democratico sarà il futuro per l’Europa e che, quindi, occorra tracciarne tempestivamente il perimetro dottrinale, con particolare attenzione ai cattolici che sono ancora una forte componente delle società occidentali dell’epoca. Egli prevede altresì che l’enorme totalitarismo sovietico, che grazie agli Alleati si è ripreso dallo *shock* dell’invasione tedesca del 1941 e in quel dicembre del 1944 è in procinto di schiacciare militarmente il Terzo Reich, instaurerà forme di regimi apparentemente a sovranità popolare nei Paesi, in maggioranza cattolici, che sta occupando, sebbene l’esperienza insegna che per il comunismo la democrazia è solo un involucro legale per la dittatura invasiva e repressiva del partito leninista.

Pio XII sa anche che in Italia sta nascendo un partito cristiano fortemente orientato, non solo per ragioni di fatto, ma altresì per l’ascendenza sturziana della sua componente più forte, verso la democrazia nella forma “moderna” che accomuna le filosofie politiche delle forze “laiche” che affianca nella Resistenza. Già all’in-

² Cfr. BENEDETTO XV (1914-1922), *Lettera ai capi dei popoli belligeranti*, del 1° agosto 1917.

³ Le battaglie di El Alamein in Nord-Africa; di Stalingrado e di Kursk nell’Unione Sovietica e, prima ancora, quella delle Isole Midway, nel Pacifico; infine, il colossale sbarco alleato in Normandia del giugno del 1944.

domani dell'8 Settembre 1943 la Democrazia Cristiana (DC) è entrata nel Comitato di Liberazione Nazionale (CLN), che guida la lotta partigiana contro i tedeschi e contro i fascisti repubblicani. E, sin dall'esecutivo post-mussoliniano del liberale Ivanoe Bonomi (1873-1951), in carica dal 18 giugno al 10 dicembre 1944, il partito democristiano partecipa al governo, tornato parlamentare, sebbene "a sovranità limitata", del Regno d'Italia.

Da questi fatti menzionati dal Pontefice romano, possiamo capire che la ragione principale del suo intervento non è una lezione di dottrina politica bensì l'esigenza di prendere posizione in una situazione contingente di straordinaria gravità, in cui i cattolici e gli uomini di buona volontà richiedevano di essere orientati.

I caratteri del regime democratico

In via di premessa — e di pregiudiziale — il discorso piano afferma che: «È appena necessario di ricordare che, secondo gl'insegnamenti della Chiesa, "non è vietato di preferire governi temperati di forma popolare, salva però la dottrina cattolica circa l'origine e l'uso del potere pubblico", e che "la Chiesa non riprova nessuna delle varie forme di governo, purché adatte per sé a procurare il bene dei cittadini" (Leon. XIII Encycl. "Libertas", 20 giugno 1888, in fin.)» (p. 8). Il Papa non intende dunque affrontare il tema della legittimità degli ordinamenti di tipo democratico, che ritiene già definito dal suo predecessore ottocentesco, bensì intende, più limitatamente, «[...] esaminare secondo quali norme deve essere regolata, per potersi dire una vera e sana democrazia, confacente alle circostanze dell'ora presente» (ibidem): più in là dirà più «equilibrata» (p. 10).

Quali sono dunque i caratteri fondamentali di un regime democratico "vero", "sano" ed "equilibrato" secondo Papa Pacelli?

Esso è tale se, per prima cosa, il cittadino in esso può «[...] esprimere il proprio parere sui doveri e i sacrifici, che gli vengono imposti; non essere costretto ad ubbidire senza essere stato ascoltato» (ibidem), cioè può partecipare attivamente alla costruzione del bene comune⁴. Infatti, «lo Stato non contiene in sé e non aduna meccanicamente in un dato territorio un'agglomerazione amorfa d'individui. Esso è, e deve essere in realtà, l'unità organica e organizzatrice di un vero popolo» (pp. 10-11).

⁴ Per il Concilio Vaticano II, il bene comune è «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale "Gaudium et spes" sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, del 7 dicembre 1965, n. 26).

A maggior ragione ciò vale quando il popolo «[...] vive della pienezza della vita degli uomini che lo compongono, ciascuno dei quali — al proprio posto e nel proprio modo — è una persona consapevole delle proprie responsabilità e delle proprie convinzioni» (p. 11). Quindi se un popolo non è una massa, la quale «[...] invece, aspetta l'impulso dal di fuori, facile trastullo nelle mani di chiunque ne sfrutti gl'istinti o le impressioni, pronta a seguire, a volta a volta, oggi questa, domani quell'altra bandiera» (ibidem).

Infatti, «dalla esuberanza di vita d'un vero popolo la vita si effonde, abbondante, ricca, nello Stato e in tutti i suoi organi, infondendo in essi, con vigore incessantemente rinnovato, la consapevolezza della propria responsabilità, il vero senso del bene comune. Della forza elementare della massa, abilmente maneggiata ed usata, può pure servirsi lo Stato: nelle mani ambiziose d'un solo o di più, che le tendenze egoistiche abbiano artificialmente raggruppati, lo Stato stesso può, con l'appoggio della massa, ridotta a non essere più che una semplice macchina, imporre il suo arbitrio alla parte migliore del vero popolo» (ibidem): «[...] la massa — quale Noi abbiamo or ora definita — è la nemica capitale della vera democrazia e del suo ideale di libertà e di uguaglianza» (ibidem).

Va notato e sottolineato che nella dottrina sociale della Chiesa, di cui Papa Pio XII si fa eco, la forma di governo non è una discriminante: senza dimenticare la tripartizione di regimi evocata da Papa Leone XIII (1878-1903) e rammentando che, quando il Papa parla, almeno mezza Italia è nominalmente una monarchia e lo è altrettanto, addirittura in forma imperiale, la seconda delle potenze alleate, la Gran Bretagna, «lo Stato democratico [può essere] monarchico o repubblicano» (p. 14).

Nella prospettiva cattolica democrazia non vuole dire né sovranità popolare, né atomismo e livellamento sociale. «In un popolo degno di tal nome, — dice il Papa — tutte le ineguaglianze, derivanti non dall'arbitrio, ma dalla natura stessa delle cose, ineguaglianze di cultura, di averi, di posizione sociale — senza pregiudizio, ben inteso, della giustizia e della mutua carità — non sono affatto un ostacolo all'esistenza ed al predominio di un autentico spirito di comunità e di fratellanza. Che anzi esse, lungi dal ledere in alcun modo l'uguaglianza civile, le conferiscono il suo legittimo significato, che cioè, di fronte allo Stato, ciascuno ha il diritto di vivere onoratamente la propria vita personale, nel posto e nelle condizioni in cui i disegni e le disposizioni della Provvidenza l'hanno collocato» (p. 12).

Tuttavia, «[...] quale spettacolo offre uno Stato democratico lasciato all'arbitrio della massa! La libertà, in quanto dovere morale della persona, si trasforma in

una pretesa tirannica di dare libero sfogo agli impulsi e agli appetiti umani a danno degli altri. L'uguaglianza degenera in un livellamento meccanico, in una uniformità monocroma: sentimento del vero onore, attività personale, rispetto della tradizione, dignità, in una parola, tutto quanto dà alla vita il suo valore, a poco a poco, sprofonda e sparisce» (ibidem).

Se la libertà civile è necessaria, lo è, perché ha la stessa radice: Dio. «Lo stesso ordine assoluto degli esseri e dei fini, che mostra l'uomo come persona autonoma, vale a dire soggetto di doveri e di diritti inviolabili, radice e termine della sua vita sociale, abbraccia anche lo Stato come società necessaria, rivestita dell'autorità, senza la quale non potrebbe né esistere né vivere. [...] E poiché quell'ordine assoluto, alla luce della sana ragione, e segnatamente della fede cristiana, non può avere altra origine che in un Dio personale, nostro Creatore, consegue che la dignità dell'uomo è la dignità dell'immagine di Dio, la dignità, dello Stato è la dignità della comunità morale voluta da Dio, la dignità dell'autorità politica la dignità della sua partecipazione all'autorità di Dio. Nessuna forma di Stato può non tener conto di questa intima e indissolubile connessione; meno di ogni altra la democrazia» (pp. 14-15).

Negli Stati a regime democratico la volontà del popolo si esprime nelle assemblee dei suoi rappresentanti, cioè nei parlamenti. E se «[...] il centro di gravità di una democrazia normalmente costituita risiede [nella] rappresentanza popolare [allora] la questione della elevatezza morale, della idoneità pratica, della capacità intellettuale dei deputati al parlamento, è per ogni popolo in regime democratico una questione di vita o di morte, di prosperità o di decadenza, di risanamento o di perpetuo malessere» (p. 16).

Così il Papa descrive i veri rappresentanti del popolo cristiano: «Una eletta di uomini, che non sia ristretta ad alcuna professione o condizione, bensì che sia l'immagine della molteplice vita di tutto il popolo. Una eletta di uomini di solida convinzione cristiana, di giudizio giusto e sicuro, di senso pratico ed equo, coerente con se stesso in tutte le circostanze; uomini di dottrina chiara e sana, di propositi saldi e rettilinei, uomini soprattutto capaci [...] di essere guide e capi» (ibidem). E, quasi profeticamente, afferma che «dove invece mancano tali uomini, altri vengono ad occupare il loro posto, per far dell'attività politica l'arena della loro ambizione, una corsa ai guadagni per se stessi, per la loro casta o per la loro classe, mentre la caccia agli interessi particolari fa perdere di vista e mette in pericolo il vero bene comune» (p. 17).

La democrazia è il contrario dell'assolutismo, anche se esistono, come dirà più oltre nel tempo il politologo statunitense Jacob Leib Talmon (1916-1980), “demo-

crazie totalitarie”, quelle schiave delle lobby e invasive del corpo sociale⁵. Secondo il Pontefice, «una sana democrazia, fondata sugli immutabili principi della legge naturale e delle verità rivelate, sarà risolutamente contraria a quella corruzione, che attribuisce alla legislazione dello Stato un potere senza freni né limiti, e che fa anche del regime democratico, nonostante le contrarie ma vane apparenze, un puro e semplice sistema di assolutismo. L'assolutismo di Stato (da non confondersi, in quanto tale, con la monarchia assoluta, di cui qui non si tratta) consiste infatti nell'erroneo principio che l'autorità dello Stato è illimitata, e che di fronte ad essa [...] non è ammesso alcun appello ad una legge superiore e moralmente obbligatoria» (pp. 17-18). Il Papa è «[...] consapevole delle alte esigenze che questa forma di governo impone alla maturità morale dei singoli cittadini» (p. 19).

In sostanza, vi è una democrazia astratta, pensata a tavolino, e una democrazia, come quella elvetica — Paese a cui il santo Pontefice più volte ha esternato la sua simpatia —, nata spontaneamente dalle decisioni collettive di un “vero” popolo nel corso della storia — nella fattispecie quella del Medioevo — e divenuta parte inalienabile dell'identità nazionale.

Più tardi, in un altro radiomessaggio, il Papa dirà, proprio agli svizzeri, «siete orgogliosi del carattere democratico del vostro Paese e avete ragione di esserlo, perché la democrazia nel vostro Paese non è una costruzione artificiale. È il frutto longevo dell'esperienza di secoli; armonizza felicemente i vantaggi e i benefici dell'autonomia federale con quelli del potere centrale. Grazie a Dio, voi non volete fare un idolo delle forme democratiche, siete consapevoli che l'anima di ogni Stato, qualunque esso sia, è il senso intimo, profondo del bene comune; è la preoccupazione non solo di assicurare a sé un posto al sole, ma anche di assicurarlo agli altri, ciascuno nei limiti dei propri obblighi e delle proprie responsabilità personali. Questo è ciò che, oltre alla lealtà e alla giustizia, mira a realizzare una politica sociale sana e proficua, generatrice di pace e di prosperità. D'altronde, al contrario, quando questo senso del bene comune viene cancellato per lasciare il posto al regno brutale dell'egoismo individuale o collettivo, la buona democrazia è in pericolo e al suo posto si instaura surrettiziamente la dittatura di partito»⁶.

Riassumendo l'intento del suo intervento sulla democrazia, il Papa afferma: «Noi abbiamo voluto, diletti figli e figlie, cogliere l'occasione della festa natalizia

⁵ Cfr. JACOB L.[EIB] TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 1952, trad. it, il Mulino, Bologna 2000.

⁶ PIO XII, *Message-radio au peuple helvétique*, del 21 settembre 1946 (trad. mia; il sito web della Santa Sede riporta il solo testo francese).

per indicare su quali vie una democrazia, che corrisponda alla dignità umana, possa, in armonia con la legge naturale e coi disegni di Dio manifestati nella rivelazione, pervenire a benefici risultati» (p. 19).

Dopo questa puntualizzazione sull'ordine interno dei regimi, egli svolge ampie e magistrali considerazioni sulla forma che dovrebbe assumere l'ordine internazionale per essere conforme alla propria natura, alla fede e per garantire una pace duratura, dopo la tragedia che stava consumandosi, che però, nonostante il loro interesse, esulano dal tema di questo articolo.

Qualche notazione critica

Dal punto di vista dottrinale il messaggio di Papa Pio XII non mi pare dica qualcosa di nuovo rispetto al passato, se non che contenga messe a punto chiarificatrici e indicazioni per l'azione in quel frangente di apocalisse e di rinascita. Anche nel suo insegnamento è assente ogni minimo cenno di apertura alla teoria della "sovranità popolare", né al "contratto sociale", elementi-cardine della democrazia moderna, che affonda le sue radici nei paradigmi individualistici e libertari di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), duramente criticati da Joseph de Maistre (1753-1821)⁷ e che lo scrittore liberale svizzero Henri-Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) definirà una «eterna metafisica»⁸. Una concezione, cioè, della democrazia nata in un *humus* assai diverso da quella della filosofia aristotelico-tomistica, ancorata al *Logos* della teologia cristiana, al *logos* della filosofia greco-romana e al senso comune, da cui la Chiesa deriva la sua visione della politica.

Il Papa parla invece correttamente di partecipazione popolare, la quale può lecitamente trovare espressione anche nei canali della democrazia moderna — l'unica che di fatto si offriva ai cattolici nell'immediato futuro in molti Paesi d'Europa e non una democrazia "inventata" —, purché essa si conformi a un insieme di principi che la delimitano e ne evitano le potenziali derive secolaristiche e totalitarie. E non fa torto a quei Paesi dove il bene comune si ottiene, *pro tempore* o *sine die*, attraverso forme di partecipazione popolare diverse da quelle democratiche roussoiane, forse meno ampie ma reali, quali, per esempio, quelle del Portogallo, nazione cattolica.

Papa Pacelli affronterà il tema della democrazia in altri interventi e in più sedi e la sua messa a fuoco del regime democratico, la giusta armonizzazione dei diritti

e dei doveri dei soggetti sociali che vi sono coinvolti, dai politici agli operai⁹, ai vari ceti professionali, oltre a quella del 1944, avverrà in altre occasioni.

Memorabile rimarrà, a riguardo, la serie dei discorsi rivolti alla nobiltà romana nel corso delle annuali udienze a essa riservate¹⁰. In questi incontri, a misura della amara constatazione del vanificarsi del suo appello del 1944, assumeranno toni sempre più accorati i suoi appelli a costruire contrappesi sociali "alti" — non solo cetuali, ma anche istituzionali, come le accademie e gli istituti di cultura — alla massificazione del Paese e al deteriorarsi del discorso pubblico in Italia, nazione di cui egli è il primate.

E continuerà a tracciare le coordinate del quadro di fondo entro cui la politica dei cristiani deve svolgersi, anche nelle forme della democrazia moderna.

Il 1° settembre 1945 — il giorno prima della resa nipponica: la Germania si è arresa l'8 maggio precedente —, nel radiomessaggio indirizzato ai popoli in occasione del quinto anniversario dell'inizio del conflitto, affrontando il tema della ricostruzione post-bellica dell'ordine interno e di quello internazionale dei popoli, Papa Pio XII tesserà l'elogio della civiltà cristiana, cioè di quella forma in cui si realizza l'evangelizzazione del potere — nelle forme che la situazione consente —, una evangelizzazione che egli considera presupposto di ogni ordine interno e internazionale che voglia essere pacifico e durevole. Egli rammenterà: «*L'Europa e gli altri continenti vivono ancora, in diverso grado, delle forze vitali e dei principi, che la eredità del pensiero cristiano ha loro trasmessi quasi come in una spirituale trasfusione di sangue. Alcuni giungono a dimenticare questo prezioso patrimonio, a trascurarlo, perfino a ripudiarlo; ma il fatto di quella successione ereditaria rimane*»¹¹. Non solo: «*[...] al di sopra di ogni collaborazione con altre divergenti tendenze ideologiche e forze sociali, suggerita talora da motivi puramente contingenti, la fedeltà al patrimonio della civiltà cristiana e la sua strenua difesa contro le correnti atee ed anti-cristiane è la chiave di volta, che mai non può essere sacrificata, a nessun vantaggio transitorio, a nessuna mutevole combinazione*»¹².

Per i commentatori del radiomessaggio del 1944 pare in quell'occasione il Magistero abbia per la prima

⁷ Cfr., per esempio, JOSEPH DE MAISTRE, *Alle origini della mentalità rivoluzionaria. Scritti sul protestantesimo e sullo "stato di natura"*, a cura di Ignazio Cantoni e Oscar Sanguinetti, con un profilo biografico dell'Autore di I. Cantoni, D'Ettoris Editori, Crotone 2024.

⁸ Cfr. BENJAMIN CONSTANT, *Principes de politique*, Eymeris, Parigi 1815, p. 253.

⁹ Cfr., per esempio, l'allocuzione — tenuta sempre in tempo di guerra — *Ad una imponente rappresentanza dei lavoratori d'Italia sulla pace nel mondo e sulla collaborazione delle classi*, del 13 giugno 1943.

¹⁰ Sulle quali, testo e commento, cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Nobiltà ed élites tradizionali analoghe nelle allocuzioni di Pio XII al patriziato ed alla nobiltà romana*, trad. it., Marzorati, Milano 1993.

¹¹ Cfr. Pio XII, *Radiomessaggio nel V anniversario dall'inizio della guerra mondiale*, del 1° settembre 1944.

¹² *Ibidem*.

volta manifestato aperture significative al regime democratico. Ma non è così: sebbene l'apertura sia vera e sicuramente più ampia di quella dei suoi predecessori, Pio XII non è stato il primo pontefice a legittimare il regime democratico.

Va precisato che il Magistero inizia a occuparsi del regime politico solo dopo la svolta del 1789, quando crolla l'"antico regime". Prima, come suo costume e in conformità al suo ruolo arbitrale, non lo mette mai a tema. Il sistema politico non infatti è oggetto di controversia: la partecipazione popolare, dove esiste, è già in essere, è già nelle cose e non si presta a rilievi se non, come gli altri regimi, in relazione al suo esercizio¹³.

Prima della "rottura di paradigma" rivoluzionaria, il Magistero tace. Forse l'unica sua teorizzazione a risvolti politici è la dottrina "delle due spade" di Papa san Gelasio I (492-496)¹⁴, ripresa da Papa Bonifacio VIII (1294-1303) nella celebre bolla *Unam sanctam Ecclesiam* del 1302, che sancisce — mentre distingue accuratamente le due sfere — il primato dell'autorità spirituale sul potere temporale.

È un fatto che la civiltà cristiana ha assunto la legge naturale e il Vangelo come norma delle sue istituzioni e, nel *vacuum* seguito al crollo dell'impero romano e dopo le migrazioni dei popoli dell'Est, la sua genesi è stata in larga misura spontanea, sì che, all'esaurirsi della civiltà medioevale, alla fine del cosiddetto "antico regime", l'Europa presentava un «*guardaroba di abiti politici*»¹⁵ assai ricco e variato. Il Medioevo europeo si può vedere in effetti come un mosaico incomparabile formato da imperi, monarchie, repubbliche, principati, leghe di città, regimi aristocratici e assembleari di dimensioni territoriali quanto mai variabili. Allora il bene comune veniva perseguito attraverso regimi determinati dalla storia particolare dei singoli popoli, ciascuno con tradizioni e costumi propri, unificati però dalla religione e dalla comune eredità della classicità.

Su questa realtà socio-politica — che, a volte lo si dimentica, dura oltre dieci secoli — i Papi non hanno mai eccepito alcunché, né sui regimi monarchici, né sulle

aristocrazie, e nemmeno sui regimi di tipo rappresentativo. Al di là dei conflitti, delle ondate di regalismo e di giurisdizionalismo e dei non pochi "peccati sociali" che li laceravano, le strutture dei regimi medioevali e post-medioevali rispondevano infatti sufficientemente ai dettami dell'etica naturale e rivelata e mantenevano un legame strutturale con la missione evangelizzatrice della Chiesa di Roma.

La riflessione teologica sulla politica nasce nei primi secoli cristiani, ma con san Tommaso d'Aquino (1225 ca.-1274) arriva a conclusioni destinate a durare. Secondo l'Aquinate¹⁶ il regime temporale migliore è quello misto, cioè composto di un'autorità suprema unica e dinastico-ereditaria; di un'aristocrazia, che temperi quest'ultima e ponga argine alle tendenze assolutistiche e tiranniche, e, infine, di strutture rappresentativo-partecipative dei corpi della nazione e delle autonomie particolari e territoriali dei popoli.

Nell'Ottocento autorevoli filosofi della politica di scuola gesuitica¹⁷, meno legati all'"ortodossia" legittimistica del tempo, ispirandosi proprio alla filosofia dell'Aquinate, confermeranno come lecita la pluralità delle istituzioni politiche e dichiareranno in parte accettabili il costituzionalismo e la rappresentanza parlamentare nati nel 1789, purché non attuati attraverso architetture politiche contrarie all'etica naturale.

Con Papa Leone XIII, nel contesto radicalmente mutato e ormai chiaramente irreversibile del tardo secolo XIX, il Magistero avverte la necessità di esprimersi in maniera non meramente arbitrale, ma incipientemente maieutica. Capisce cioè che la sua missione evangelizzatrice impone di porre dei punti fermi sulla concezione cristiana dell'autorità, dello Stato, delle forme di governo, ancora prima che su quella della società, dell'economia e del lavoro umano e lo fa con le encicliche sociali leoniane del decennio 1880-1890, specialmente la *Immortale Dei* del 1885.

Trattando delle forme di Stato, ispirandosi sia alla esperienza storica, sia a san Tommaso — cui dedica la sua terza enciclica, la *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 —, Papa Pecci ammetterà — almeno in negativo: «*la Chiesa non riprova*» — la democrazia come uno dei regimi politici in tesi leciti, perché e purché conformi alla sana ragione e alla morale sociale¹⁸.

¹³ Dopo il clamoroso regicidio francese del 1793, Papa Pio VI (1775-1799), commemorando e condannando il tragico evento, sottolineerà che «*la più prestigiosa forma di governo, quella monarchica*» è «*la miglior forma di governo*» (Pio VI, *Allocuzione "Quare lacrymae"*, del 17 giugno 1793, n. 2; cfr. anche IDEM, *Allocuzione sul martirio di Luigi XVI, re di Francia*, n. 2, trad. it., con omissione delle note, in *Cristianità*, anno XVII, n. 166, febbraio 1989, pp. 7-11 [p. 7]).

¹⁴ In realtà, il Papa non parla di spade, anche se afferma: «*Duo sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*» (GELASIO, *Epistola VIII. Ad Anastasium imperatorem*, in IDEM, *Epistolae et decreta*, PL 59, coll. 41-47 [col. 42]).

¹⁵ Sulla felice metafora cfr. FRANCESCO PAPPALARDO, *La cultura politica italiana preunitaria e il concetto di "nazione spontanea"*, in *Cristianità*, anno XXXVI, n. 273-274, gennaio-febbraio 1998, pp. 13-18 (pp. 15-16).

¹⁶ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La politica dei principi cristiani (De Regimine Principum)*, trad. it., prefazione di Gianni Vannoni (1949-2017), introduzione e note di p. Tito S. (ante Centi O.P. (1915-2011), Cantagalli, Siena 1997).

¹⁷ Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) e Matteo Liberatore (1810-1892), sui quali cfr. (DON) ANTONIO ACERBI (1935-2004), *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 9-16.

¹⁸ Un'accurata analisi del magistero sociale e politico di Leone XIII è MASSIMO INTROVIGNE, *La dottrina sociale di Leone XIII*, Fede&Cultura, Verona 2010, spec. il cap. 11, Graves de

In effetti sono esistite storicamente forme di rappresentanza popolare diverse di quella democratico-individualistica di matrice roussoiana: per esempio la partecipazione su base individuale e anche territoriale degli Stati Uniti d'America, oppure per corpi sociali, come in tanti Stati pre-rivoluzionari e in Inghilterra.

Leone XIII, nel 1901, dieci anni dopo il magistero socio-economico della *Rerum novarum*, sente il bisogno di riprendere il discorso sulla politica per distinguere fra la “democrazia cristiana” — cioè l’impegno dei cattolici organizzati a favore delle classi sociali, che il regime liberale aveva privato del tradizionale presidio ecclesiale — e la “democrazia sociale”, quella radicalmente ugualitaria e massificata diffusa fra il popolo dai radicali e dai socialisti¹⁹. Una concezione che ricalca l’antropologia del moderno, spoglia di ogni riferimento metafisico-razionale e dall’orizzonte rigorosamente naturalistico; una visione che concepisce altresì la storia come prodotto del genio umano e/o dell’evoluzione progressiva delle forze materiali e naturali.

La visione della vita tipica del moderno stacca l’uomo da Dio e ne fa il perno, lo considera come l’artefice unico del proprio destino. Ma è una visione priva di senso proprio perché in ultima analisi fonda tutto su una realtà transeunte, che autosufficiente non è, anzi, è bisognosa di tutto ed è destinata fatalmente a perire. E non è un caso che al capolinea della modernità, cioè nel nostro tempo, sia esplosa quella “cultura di morte”, condannata senza mezzi termini da san Giovanni Paolo II²⁰. Di questa concezione “unidimensionale” dell’uomo già san Paolo — quindi non Herbert Marcuse (1898-1979)²¹ — aveva detto: «*Quelli [...] che vivono secondo la carne, tendono verso ciò che è carnale; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, tendono verso ciò che è spirituale. Ora, la carne tende alla morte, mentre lo Spirito tende alla vita e alla pace*» (Rm 8, 5-6).

Tutto ciò premesso, la vera novità del radiomessaggio pacelliano — ma dopo Leone XIII è una novità relativa — pare il giudizio di compatibilità della democrazia nell’ottica cristiana con le forme, dottrinalmente indivisibili, da essa assunte nei regimi rappresentativi nati

in Occidente dopo la fondazione della “Repubblica americana” e dello Stato rivoluzionario francese e che torna a riproporsi come unica via dopo le rovine provocate dai totalitarismi.

Nella sua argomentazione Papa Pacelli, piuttosto che “aprire” alla “*rerum novarum cupido*” della modernità — come traspare nella *vulgata* contemporanea —, sembra voler recuperare l’anti-assolutismo alle origini della “Rivoluzione americana” e anche di quella francese, forse cercando — ben prima dell’intenso e raffinato sforzo compiuto da Papa Benedetto XVI (2005-2013)²² in tal senso — aree di sovrapposizione fra il miglior pensiero “laico” e il pensiero cattolico.

Giovanni Cantoni²³ aveva acutamente intuito che elementi comuni con un certo liberalismo si potevano rinvenire proprio lì. Constatava infatti che la Rivoluzione francese e anche quella detta “americana” — che pure presentano differenze sensibili nella logica e nell’ordine politico cui danno vita²⁴ — erano state precedute dalla reazione contro l’assolutismo dei sovrani, che si era espressa in fenomeni di resistenza di tipo cetuale e di origine territoriale, persino, sporadicamente, in episodi di insorgenza popolare. E diagnosticava che su questa reazione, con una tattica tipica, si erano innestati motivi ideologici a opera di gruppi di vocazione rivoluzionaria, che avevano deviato il moto originale che mirava alla restaurazione delle antiche libertà medioevali incanalandolo verso la democrazia moderna. E che il prodotto di questa deviazione e di tale torsione era stato, al di là delle forme, un inasprimento dell’assolutismo e dell’accentramento del potere. Infatti, lo Stato uscito dal 1789 aveva ripreso e rafforzato le tendenze alla dilatazione assolutistica dell’epoca monarchica, scatenando così una nuova e ancora più forte reazione popolare, avvian-

communi. Per interpretare correttamente la *Rerum novarum*, pp. 110-114.

¹⁹ Cfr. LEONE XIII, *Enciclica “Graves de communi”*, del 18 gennaio 1901, in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura e con introduzioni di Raimondo Spiazzi O.P. (1918-2002), Massimo, Milano 1983, n. 4, pp. 148-168 (p. 154) (il sito web vaticano riporta il documento solo in francese e in inglese).

²⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica “Evangelium vitae” sul valore e l’invulnerabilità della vita umana*, del 25 marzo 1995, n. 12.

²¹ Cfr. HERBERT MARCUSE, *L’uomo a una dimensione. L’ideologia della società industriale avanzata*, 1964, trad. it., introduzione di Luciano Gallino (1927-2015), Einaudi, Torino 1999 (1ª ed. it. 1967).

²² Cfr., in particolare, BENEDETTO XVI, *Discorso durante la visita al presidente [George Walker] Bush presso il South Lawn della Casa Bianca a Washington nel corso del viaggio apostolico negli Stati Uniti d’America e della visita alla sede dell’Organizzazione delle Nazioni Unite, 15/21-4-2008*, del 16 aprile 2008; su cui cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *L’ultimo viaggio di Tocqueville. L’“enciclica itinerante” di Papa Benedetto XVI sugli Stati Uniti d’America*, in *Cristianità*, anno XXXVI, n. 347-348, maggio-agosto 2008, pp. 3-17.

²³ Questa tesi è esposta in GIOVANNI CANTONI, *L’insorgenza come categoria storico-politica*, in IDEM, *Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione. 1972-2006*, con un profilo bio-bibliografico dell’Autore di Francesco Pappalardo, premessa e cura di Oscar Sanguinetti, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 2023, pp. 48-86.

²⁴ Su questo punto cfr. FRIEDRICH VON GENTZ (1764-1832), *L’origine e i principi della Rivoluzione Americana a confronto con l’origine e i principi della Rivoluzione Francese*, trad. it., Sugarco, Milano 2011; nonché RUSSELL AMOS KIRK (1918-1994), *Due Rivoluzioni molto diverse: l’americana e la francese*, trad. it., nel sito web <<https://alleanzacattolica.org/due-rivoluzioni-molto-diverse-l-americana-e-la-francese/>>; e PETER J. [AMES] STANLIS (1919-2011), *Rivoluzione francese, democrazia moderna e Repubblica nordamericana, in Cristianità*, anno XXV, n. 269, settembre 1997, pp. 19-25.

do quel potente moto plurinazionale che, ancorché solo da poco, prenderà nome di Insorgenza.

Il liberalismo delle origini, specialmente quello di marca anglosassone, reagirà contro questo *revival* di assolutismo in forme democratiche che ha luogo nella Repubblica e trova ulteriore radicamento e potenziamento nell'autoritarismo napoleonico, conservandosi in gran parte anche nei regimi restaurati dopo il 1815.

Proprio il medesimo spirito anti-assolutistico — quello che scaturisce dall'individualismo liberale e quello cattolico dalla dottrina della sussidiarietà dei corpi sociali — può rappresentare un terreno d'incontro fra le due visioni.

Agli occhi di Papa Pacelli fare leva su questa convergenza e sull'anti-totalitarismo dei soggetti destinati a governare l'Europa post-bellica sarà sembrato probabilmente l'unico modo per arginare, alla fine del 1944, meno poco probabili colpi di coda della dittatura hitleriana, quanto più per cercare alleati nella battaglia contro il sopravvivate totalitarismo comunista staliniano — che la Chiesa aveva avviato quanto meno dal 1937, con la veemente enciclica *Divini Redemptoris* di Papa Pio XI (1922-1939) —, che l'avanzata dell'Armata Rossa sovietica nel cuore dell'agonizzante *Reich* rendeva una grave minaccia sul futuro dei popoli cristiani di tutta l'Europa.

La conferma che siano prevalse finalità contingenti, traspare dall'argomentazione di Papa Pio XII. In essa non vi è alcuna enfasi, né il minimo cedimento alla “religione della democrazia” che imbeve le ideologie moderne, fatte proprie da forze che coltivano l'idea di una “Repubblica Universale”, di sapore gnostico e massonico²⁵, che in realtà nasconde il progetto di una spa-

ventosa tirannia: quel dispotismo gigantesco, che Juan Donoso Cortés (1809-1853) vedeva avanzare già nel groviglio di eventi del suo tempo, il primo Ottocento²⁶.

La concezione cattolica del regime democratico non ha niente a che vedere né con le visioni pseudo-religiose, socialisteggianti e utopistiche di personaggi come Giuseppe Mazzini (1805-1872) e come i suoi seguaci novecenteschi, da Altiero Spinelli (1907-1986) a Ernesto Rossi (1897-1967) — principali autori di quel *Manifesto di Ventotene* del 1941, che dipinge una futura Europa unita come uno Stato socialista e anti-cattolico — e a tutta la galleria di “padri della Repubblica”, animatori di quel “partito anti-italiano” da sempre nemico della identità cattolica del nostro Paese²⁷ —, né, tanto meno, con le “democrazie popolari” che a breve sarebbero pullulate nell'Europa orientale.

Il prosieguito

Ma, che cosa è stato del discorso piano? Coloro ai quali per primi il messaggio era diretto, cioè i cattolici in politica, che di lì a poco avrebbero preso in mano le redini del Paese, si sono mantenuti fedeli a questa visione e ossequianti a tali direttive?

Senza alcuna *verve* polemica — al massimo con qualche rimpianto — si deve constatare che ciò non è avvenuto. Dal 1945 sino alla scomparsa della Democrazia Cristiana, travolta nel 1994 dallo scandalo detto di “Tangentopoli”²⁸, la classe politica che godeva “automaticamente” del suffragio della stragrande maggioranza dei cattolici si è sempre trovata perfettamente a suo agio nel regime democratico-repubblicano nato dalla Carta Costituzionale del 1948, in cui i “paletti” piani sono ampiamente saltati o manipo-

²⁵ Con questa espressione si intende l'idea di una forma politica, totalmente impersonale ed egualitaria, che riunisca l'intera umanità, sogno antico delle forze propulsive del processo rivoluzionario. Lo si ritrova sia nelle dottrine democratiche radicali — per esempio nel trascendentalismo americano e nel mazzinianesimo —, sia in quelle socialiste — per esempio nel messianismo secolarizzato marxista-leninista — e ha esercitato una forte influenza su tutti i movimenti europeisti e mondialisti contemporanei. Come “scimmia” diabolica del Santo Impero medioevale la descrive un giurista cattolico contemporaneo, Mauro Ronco: «*Il sogno della Repubblica Universale [...] rappresenta, infatti, la contraffazione diabolica della Cristianità e, dunque del giusto ordine naturale, perché tende a sostituire le legittime autorità politiche, che rappresentano i singoli popoli e le singole nazioni storiche di fronte a Dio, allo stesso tempo rappresentando Dio di fronte ai loro popoli e nazioni ed esercitando il potere in Suo nome, con poteri anonimi e oscuri, senza alcun legame con i popoli e con i territori, che pretendono di governare i destini del mondo con la forza del denaro e con le armi della menzogna, diffusa mass-mediaticamente, e della tecnica, falsamente rappresentata come salvatrice del mondo, nell'oblio o addirittura nel disprezzo dell'unico Salvatore dell'umanità, Gesù Cristo Nostro Signore*» (MAURO RONCO, *Il diritto e le istituzioni in Rivoluzione e Contro-Rivoluzione, in Cristianità*, anno XXXVIII, n. 356, aprile-giugno 2010, pp. 37-50 [pp. 46-47]).

²⁶ Cfr. «*Il mondo cammina con passi rapidissimi alla costituzione di un dispotismo, il più gigantesco ed assoluto che sia mai esistito a memoria d'uomo. Verso tale traguardo cammina la civiltà, cammina il mondo*» (JUAN DONOSO CORTÉS, *Discorso sulla dittatura*, del 4-1-1849, trad. it., in IDEM, *Il potere cristiano*, a cura di Lucrezia Cipriani Panunzio, introduzione di Gabriele De Rosa [1917-2009], Morcelliana, Brescia 1964, pp. 33-58 (p. 49).

²⁷ Su cui, cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Centocinquant'anni dopo: identità cattolica e unità degli italiani*, in F. PAPPALARDO e O. SANGUINETTI (a cura di), *1861-2011. A centocinquant'anni dall'Unità d'Italia. Quale unità?* Atti (parziali) del convegno omonimo, Roma, 12-2-2011, Cantagalli, Siena 2011, pp. 5-33.

²⁸ A partire dal 1992 l'offensiva della magistratura contro la corruzione dei partiti, operazione è stata chiamata dalla stampa “Mani Pulite” oppure “Tangentopoli”. Quest'ultimo epiteto in realtà è stato riservato alla città di Milano, presunto luogo principale dove tale corruzione era avvenuta, ma soprattutto perché città di residenza del bersaglio prediletto dei pubblici ministeri del “pool” milanese, ossia del leader socialista Benedetto “Bettino” Craxi (1934-2000), protagonista dell'unica minaccia portata nel dopoguerra all'egemonia culturale e sociale dei comunisti; sul termine cfr. altresì DONATELLA DELLA PORTA, voce *Tangentopoli*, in *Enciclopedia Treccani, VII Appendice*, 2007.

lati. Dopo il 1945 la democrazia fondata dalle forze anti-fasciste è diventata per i cattolici non solo una condizione oggettiva e ineludibile — come lo Stato liberale post-risorgimentale —, un *habitat* operativo praticamente imm modificabile da accettare come fatto compiuto, bensì *usque ab origine* un valore e un fine, alla cui costruzione sentono di aver dato un contributo determinante.

Durante la cosiddetta Prima Repubblica la democrazia in Italia in realtà si è abbondantemente discostata dal modello piano per trasformarsi in un regime dominato da una consociazione di *élite* cooperanti nel progetto di portare l'Italia verso prospettive, se non rosse, almeno “rossastre”. Gruppi ideologici divisi fra loro unicamente dalle sfumature da dare alla “democrazia compiuta”, come la chiama uno degli ultimi segretari della Democrazia Cristiana, Ciriaco De Mita (1928-2022)²⁹.

Il partito preferito dai cristiani si trasformerà a poco a poco in un meccanismo — come dirà un ex presidente del Consiglio francese, Georges Bidault (1899-1983) — che ha funzione di «[...] governare al centro, e fare, con i mezzi della destra, la politica della sinistra»³⁰. O, in altri termini, «un dispositivo ideologico e politico specificamente fatto per trascinare verso l'estrema sinistra uomini di destra e, soprattutto, centristi ingenui», come scriverà Plinio Corrêa de Oliveira³¹.

La mancata recezione del magistero di Papa Pio XII sui limiti della rappresentanza popolare e la voluta ignoranza delle pericolose derive della democrazia moderna ha di certo cause culturali, che risalgono principalmente — ma non esclusivamente³² — al pensiero di Jacques Maritain (1882-1973)³³, il cui influsso sull'intellettualità cattolica fra le due guerre e oltre è stata enorme.

Chi però considerava il regime democratico un valore supremo era esistito sino dagli anni immediatamente successivi al 1789. Alludo a tutto il filone del democratismo cristiano radicale, che ha il suo capostipite nell'anti-liberalismo filo-socialista del bretone don Félicité Lamennais (1782-1854), una linea dottrinale che si era rafforzata fra Otto- e Novecento, al tempo del modernismo, soprattutto con le teorie politiche di don Romolo Murri (1870-1944) in Italia e di Marc Sangnier (1873-1950) in Francia, entrambi incorsi nelle censure di san Pio X (1903-1914)³⁴. Secondo questa prospettiva ideologica, la democrazia — non quella teorica, ma proprio quella uscita dal vulcano rivoluzionario dell'Ottantanove —, e solo la democrazia, invererebbe il messaggio evangelico, sì che predicare la *liberté*, l'*égalité* e la *fraternité*, cioè i tre cardini ideologici della Rivoluzione francese, coinciderebbe con l'annuncio delle Beatitudini. Per questi cattolici la democrazia è «*il nome profano dell'ideale cristiano*»: essa «[...] porta in un fragile vascello la speranza terrena, si potrebbe dire la speranza biologica dell'umanità»³⁵.

Fare la storia di questo fenomeno esula da queste righe³⁶, tuttavia possiamo dire che questa corrente di pensiero religioso e sociale, dopo una lunga incubazione e una altrettanto lunga condizione di minorità, cresce sempre più d'importanza nel mondo cattolico nel primo Novecento. Nell'Italia del 1919, quando cade il *non expedit* vaticano, questa prospettiva, pur distinguibile da esso per aspetti non secondari, influenza sensibilmente il popolarismo di don Luigi Sturzo (1871-1959)³⁷, idea-

²⁹ Che, per inciso, nella sua intervista al giornalista Arrigo Levi (1926-2020) del 1986, quando era segretario del partito, affermava: «I testi principali [su cui mi sono formato] furono Sturzo, [Guido] Dorso, [Piero] Gobetti, Gramsci [...] Per me, oltre a Sturzo, Gramsci ha avuto un grande valore» (De Mita. *Intervista sulla DC*, a cura di Arrigo Levi, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 20-21) e si vantava di avere organizzato una plateale contestazione del professor Gabrio Lombardi (1913-1994) — allora dirigente dei Comitati Civici e in seguito presidente del Comitato promotore del referendum contro il divorzio del 1974 —, quando questi venne a parlare agli studenti dell'Università Cattolica negli anni 1960 (cfr. *ibid.*, pp. 24-26).

³⁰ «[...] gouverner au centre et faire, avec les moyens de la droite, la politique de la gauche». La frase è citata in HANS MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789-1901)*, 2ª ed. ampliata, Verlag Rombach, Friburgo in Brisgovia (Germania) 1965, p. 20.

³¹ P. CORRÊA DE OLIVEIRA, Prefazione a FABIO VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA [1934-1972], *Frei, il Kerensky cileno*, trad. it., Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1973, p. 11.

³² Un'ampia trattazione del rapporto fra democrazia e cristianesimo si trova in A. ACERBI, *op. cit.*

³³ Cfr. JACQUES MARITAIN (1882-1973), *Cristianesimo e democrazia*, trad. it., con una prefazione del venerabile Giuseppe Lazzati (1909-1986), Vita e Pensiero, Milano 1977.

³⁴ Don Murri fu sospeso *a divinis* nel 1907 e scomunicato nel 1909 (sino al 1943); su “Le Sillon” (Il solco), il movimento d'impegno sociale fondato da Sangnier, san Pio X il 20 agosto 1910 scrisse la nota lettera di condanna *Notre charge apostolique* (su cui cfr. SAN PIO X, *La concezione secolarizzata della democrazia. Lettera agli Arcivescovi e ai Vescovi francesi “Notre charge apostolique”*, trad. it., a cura di G. Cantoni, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1992). Sulla natura e i rischi di una “democrazia cristiana” concepita e attuata al di fuori dei limiti tracciati dai Papi, cfr. G. CANTONI, *Sulla “questione democristiana”*, 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. 33-54.

³⁵ Cit. in UMBERTO LODOVICI, *Secolarizzazione e democrazia in Jacques Maritain*, nel sito web <<https://sifp.it/wp-content/uploads/2021/09/Secolarizzazione-e-democrazia.pdf>>, p. 4; e J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, 1951, trad. it., introduzione di Vittorio Possenti, Marietti 1820, Genova 2003, p. 60.

³⁶ Per qualche cenno di storia e di analisi rimando al saggio G. CANTONI, *Sulla “questione democristiana”*, in IDEM, *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell'Italia rossa*, cit., pp. 33-54.

³⁷ Sturzo scriverà nel 1946: «[...] fu Murri a spingermi definitivamente verso la democrazia cristiana. Da allora vi sono rimasto fedele» (LUIGI STURZO, *Per la commemorazione di Romolo Murri* [lettera alla sezione della DC di Gualdo (Macerata)], in *Opera omnia*, 45 voll., Zanichelli, Bologna 1958, Seconda Serie, *Saggi. Discorsi, Articoli*, vol. IX, *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1946-1948)*, pp. 16-18 [p. 16]).

tore e promotore della prima forma — quella di partito di massa, laico, autonomo e aconfessionale, fortemente democratico — di presenza politica organizzata di cattolici nella storia dell'Italia unita. Un evento, quello della fondazione del partito popolare, che rompeva con tutta una tradizione di impegno dei cattolici in politica, un evento-svolta come percepirà acutamente l'ideologo comunista Antonio Gramsci (1891-1937), che nel periodico da lui fondato e diretto, *L'ordine nuovo*, scrive: «[...] la costituzione del Partito popolare equivale per importanza alla Riforma germanica, è l'esplosione inconscia irresistibile della Riforma italiana»³⁸.

Dopo la fase carsica degli anni del fascismo, nel secondo dopoguerra il cattolicesimo democratico — per usare la terminologia gramsciana³⁹ — emergerà egemone nella rappresentanza politica delle istanze cattoliche, radicandosi altresì, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, nell'ambiente intellettuale cattolico, soprattutto fra gli storici ecclesiali. Tuttora il cattolicesimo democratico, la cui presenza è stata alimentata dalla egemonia del partito democristiano e dal diffuso fraintendimento fra i laici della *Gaudium et spes* conciliare, occupa la maggior parte dello spazio all'interno della esangue cultura cattolica.

È peraltro noto come Papa Pio XII non sia stato un sostenitore sfegatato del neonato partito democratico-cristiano, né abbia amato alla follia il suo leader Alcide De Gasperi (1881-1954). Alla DC il Pontefice romano rimproverava infatti di non aver voluto approfittare della grande vittoria elettorale cattolica e anti-comunista, determinata dall'impegno dei Comitati Civici — da lui promossi all'ultimo minuto, quando era del tutto pronosticabile l'avvento di un governo rosso —, nelle elezioni politiche del 1948, nonché la sua incrollabile “simpatia” per i partiti “laici” e progressisti. Soprattutto il Papa non vedrà mai di buon occhio il crescere dell'egemonia delle correnti di sinistra all'interno di una forza politica, cui *bongré, malgré* veniva indirizzato il voto dei cattolici.

Protagonista dell'ascesa cattolico-democratica nella DC sin dagli anni della Costituente era stato Giuseppe Dossetti (1913-1996), uno dei “padri” della Costituzione del 1948, persona dal genio multiforme e dal gran-

de fascino intellettuale e morale, il quale anche dopo la sua scelta per il sacerdozio e, poi, per l'abito monacale, conserverà sempre una forte influenza sulle correnti di sinistra del partito.

Addirittura, nel 1952, come esprime bene la vicenda del “partito romano”⁴⁰, Papa Pacelli cercherà di riportare il partito su binari meno sbilanciati a sinistra.

Con la sua morte, nel 1958, le riserve da lui espresse sulla democrazia repubblicana vengono portate in soffitta e cade ogni argine alle derive consociative del partito. A soli pochi anni dalla sua scomparsa, la DC, allora guidata dalla corrente “centrista”, detta “dorotea”, guidata da Amintore Fanfani (1908-1999) e da Aldo Moro (1916-1978) — «[...] per consolidare il processo democratico nel paese», come dirà De Mita⁴¹ —, aprirà le porte del governo — e del potere reale — ai socialisti italiani. Non si trattava di un colpo di testa della sinistra del partito ma del centro, a testimonianza di quanto fosse mutato il clima al suo interno. Né il Partito Socialista Italiano (PSI) allora era quello del rinnovamento craxiano, bensì coltivava ancora modelli di società non molto dissimili dalle democrazie popolari instaurate dall'URSS nei Paesi dell'Europa dell'Est e manteneva forti legami con il Partito Comunista Italiano (PCI) nei sindacati del lavoratori e nelle amministrazioni provinciali e comunali. Una volta entrati nella “stanza dei bottoni”, i socialisti, rivivificando la pregiudiziale anti-fascista dei tempi del CLN e attraverso l'occupazione di centri nevralgici del potere culturale — con il sostegno del cinema “impegnato”, della “commedia di costume”, del teatro brechtiano e del controllo di parte della rete televisiva, allora solo pubblica — imprimevano una decisa sterzata a sinistra dell'opinione pubblica e dei circuiti formativi nazionali.

Ma la cooptazione dei socialisti non è sufficiente: la meta finale del partito sarà il ritorno al CLN, cioè a una consociazione tenuta assieme dal nuovo collante rappresentato dall'anti-fascismo, dall'avversione cioè a una realtà dalla debole presenza nei fatti e che, per questo, doveva essere spesso reinventata perché il meccanismo solidale scattasse.

Negli anni 1970 si apre così la fase di elaborazione politica per portare gradualmente nel governo dello Stato italiano anche l'altra grande forza “popolare”, il

³⁸ [ANTONIO GRAMSCI] *I Popolari*, in *L'Ordine Nuovo. Rassegna settimanale di cultura socialista*, anno I, n. 24, 1-11-1919, p. 184; consultabile nel sito web <<https://ia600207.us.archive.org/4/items/OrdineNuovoP2/ordine%20nuovo%20p2.pdf>>. L'articolo non è firmato ed è apparso nella rubrica *La settimana politica*, ergo è assimilabile a un editoriale: cfr. il reprint in VALENTINO GERRATANA (1919-2000) e ANTONIO A. SANTUCCI (1949-2004) (a cura di), *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, p. 284.

³⁹ Cfr. IDEM, «Il cattolicesimo democratico fa ciò che il comunismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida» (*ibid.*, p. 286).

⁴⁰ Sulla vicenda cfr., fra l'altro, ANDREA RICCARDI, *Il partito romano. Politica italiana, Chiesa cattolica e Curia romana da Pio XII a Paolo VI*, 2ª ed., Morcelliana, Brescia 2007; nonché GIUSEPPE BRIENZA, *Identità cattolica e anticomunismo nell'Italia del dopoguerra. La figura e l'opera di mons. Roberto Ronca*, presentazione del card. Fiorenzo Angelini (1916-2014), prefazione di Marco Invernizzi, D'Ettoris Editori, Crotone 2008.

⁴¹ Così racconta Ciriaco De Mita in *De Mita. Intervista sulla DC*, cit., p. 40.

Partito Comunista⁴². Sarà la stagione detta del “compromesso storico”. Nonostante inevitabili vischiosità e pause, l’operazione sino alla tragica morte di Aldo Moro sembrerà inarrestabile e fra il 1977 e il 1979 vi saranno tre governi guidati dal democristiano Giulio Andreotti (1919-2013) con l’appoggio esterno del PCI di Enrico Berlinguer (1922-1984). Poi per ragioni che vanno al di là della pura politica nazionale tornerà una nuova stagione di alleanza fra la DC, i socialisti craxiani e i partiti di centro, il cosiddetto “pentapartito”.

Dopo il 1989 e dopo la fine della DC la sinistra del partito, quella che più aveva caldeggiato la cooperazione con i comunisti, sceglierà non solo di coordinare la sua sopravvivenza azione politica con quella del partito post-comunista, ma addirittura, nel 1998, di diventarne parte integrante. Negli “anni berlusconiani” la stessa cultura politica post-dossettiana sarà inventrice e protagonista — soprattutto attraverso la figura dell’economista Romano Prodi — di diverse formule di coalizione, talora vittoriose, con le forze di sinistra e tuttora, nell’attuale situazione dominata dal vento identitario e in cui il progressismo versa in una condizione di debolezza, rilancia la sua ideologia consociativa come ricetta valida per il Paese⁴³.

Oggi

Oggi — ma non da oggi —, il percorso di “rottamazione” della prospettiva dettata da Papa Pio XII e di appiattimento anche dei cattolici sul paradigma democratico “laico” pare compiuto. Il regime democratico moderno è visto come modello unico e obbligatorio e altre forme di governo sono escluse di principio come anti-evangeliche. La tesi “democrazia moderna = Vangelo” viene predicata senza alcuna remora dai pulpiti laici ed ecclesiali, a un punto tale che sembrerebbe che Dio abbia creato la democrazia e che “no democrazia, no Vangelo”. Non stupisce che, come è stato affermato nel corso della 50ª Settimana Sociale dei cattolici italiani — svoltasi a Trieste nel luglio del 2024 e intitolata *Al cuore della democrazia* — si sia sostenuto che il compito della Chiesa si tradurrebbe nell’“irrobustire” la democrazia.

Né stupisce che uno degli ultimi — ma non recenti — esponenti di tale cultura politica, abbia affermato di

recente che la democrazia va «amata» e «curata»⁴⁴. Né, infine, che *Avvenire*, il quotidiano dei vescovi italiani, il 18 dicembre 2024 abbia così titolato: «*Al centro di un convegno all’Istituto Sturzo lo storico Radiomessaggio di 80 anni fa in cui Papa Pacelli acquisì nel magistero della Chiesa il concetto di democrazia quale elemento di umanizzazione della vita politica*». Altri poi, nelle ultime settimane, si sono addirittura spinti a fare l’apologia del *Manifesto di Ventotene* del 1941, di matrice radical-mazziniana, che auspica una Europa socialista, diretta da una élite tecnocratica e secolaristica.

Quanto a quest’ultima esternazione, viene da dire: ma allora prima o al di fuori della democrazia la vita politica era o è disumana?

Questa enfasi deformante e deviante configura non solo una “metafisica”, come diceva Constant, ma addirittura una “mistica”. Basta consultare quanto sostiene l’autorevole *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa* — redatto dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, oggi Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale —, che non risale a san Pio X, ma incorpora gli aggiornamenti “nella continuità” che il Concilio Ecumenico Vaticano II ha operato, per capire quanto sia radicale l’eccentricità di tale “mistica”. Il testo del *Dizionario*, rievocando in pieno i “paletti” piani cui ho fatto cenno, puntualizza: «*Il termine “democrazia” si usa normalmente in tre diversi sensi che non hanno la stessa valutazione da parte del magistero sociale della Chiesa: 1) In senso generico significa la partecipazione dei cittadini nella gestione degli affari pubblici; la Chiesa ha sempre incoraggiato tale partecipazione. 2) Secondo un significato specifico, la democrazia è una delle tre forme di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia), oggetto della filosofia politica classica; in questo ambito, la Chiesa rispetta la libertà di scelta dei cittadini, anche se attualmente considera la democrazia come il tipo di governo che più favorisce la partecipazione alla vita pubblica. 3) Da un punto di vista storico, il termine “democrazia” si riferisce all’ideologia della sovranità popolare, che ripone nel popolo l’origine ultima dell’autorità: il magistero ha fatto vedere l’errore di tale ideologia*»⁴⁵.

San Giovanni Paolo II nell’enciclica *Centesimus annus* del 1991 aveva già esposto la tesi del *favor* di principio della Chiesa per la democrazia, dicendo: «*La*

⁴² Sulla strategia democristiana in questa direzione cfr. soprattutto G. CANTONI, *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell’Italia rossa*, cit., cap. 3, *Ascesa e infortunio della politica di “compromesso storico”*, pp. 55-146; cap. 4, *Riflessi sociali della politica di “compromesso storico”*, pp. 147-164, e cap. 5, *Sul “compromesso culturale”*, pp. 165-220.

⁴³ Sulla natura e sulla vicenda del “cattolicesimo democratico” in Italia, dal secondo dopoguerra alla svolta del 1989, cfr. G. CANTONI, “*Rifondazione democristiana, rinnovamento dell’egemonia dei “cattolici democratici” e rinascita del movimento cattolico*”, in *Cristianità*, anno XXI, n. 215-216, marzo-aprile 1993, pp. 7-12.

⁴⁴ Il presidente della Repubblica Italiana Sergio Mattarella lo ha affermato nel corso della cerimonia per lo scambio di auguri di fine-anno con i rappresentanti delle istituzioni, delle forze politiche e della società civile: cfr. Mattarella: “*Dobbiamo amare la democrazia, è necessario prendersene cura*”, in *Corriere della Sera*, 17-12-2024.

⁴⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, voce *Democrazia*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, LAS. Libreria Editrice Salesiana, Roma 2005, pp. 177-183 (pp. 177-178).

Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno». E aveva tuttavia precisato che: «Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. [...] Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. [...] una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia»⁴⁶.

Papa Benedetto XVI si porrà sulla medesima falsariga del *Dizionario* e il suo discorso "americano", in cui sottolineava i pregi di un sistema democratico come quello statunitense, nato dal senso comune e dal teismo degli illuministi anglo-sassoni e così diverso da quello astratto dell'illuminismo continentale, quello "sulfureo" e laicista "alla francese" che domina da noi, è ormai celebre⁴⁷. In questo modello si possono rinvenire non pochi dei "paletti" fissati da Papa Pio XII, quanto meno il ridotto "peso" dello Stato, il bilanciamento delle tendenze demagogiche con opportuni contrappesi elitari e un maggior spazio dato alla religione nell'*agorà* pubblico.

Joseph Ratzinger, in una conferenza del 1970, nell'infuriare del Sessantotto, aveva già dipinto il modello di democrazia da cui i cristiani dovevano prendere accuratamente le distanze. In quell'occasione egli così si era espresso: «Il termine "democrazia" è anzitutto [...] una sigla che indica una dottrina salvifica. [...] L'errore decisivo di tutta questa concezione sta nel fraintendimento dell'uomo in essa imperante: in questa visione l'uomo è scambiato per Dio dal momento che è considerato come l'essere della libertà assoluta; [...] possiamo evidenziare la falsità antropologica di questo concetto di libertà addirittura come una falsità immanente al sistema»⁴⁸.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica "Centesimus annus"* nel centenario della "*Rerum novarum*", del 1° maggio 1991, n. 46.

⁴⁷ Sul punto cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso durante la visita al presidente [George Walker] Bush presso il South Lawn della Casa Bianca a Washington nel corso del viaggio apostolico negli Stati Uniti d'America e della visita alla sede dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, 15/21-4-2008*, cit.; su cui cfr. M. INTROVIGNE, *L'ultimo viaggio di Tocqueville. L'enciclica itinerante* di Papa Benedetto XVI sugli Stati Uniti d'America, cit.

⁴⁸ JOSEPH RATZINGER (1927-2022), *Democratizzazione della Chiesa?*, in IDEM e H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa. Pos-*

Una puntualizzazione

Chi scrive abbraccia senza riserve l'insegnamento del Magistero da Leone XIII sino a tempi recenti e quanto sopra detto nasce solo, *sine ira ac studio*, dalla reazione a un constatabile disequilibrio dottrinale e pratico, che oggi, senza ragioni cogenti, derivate dalla fede o dalla ragione, è divenuto non solo una moda, ma il canone e l'ortodossia. E, come ogni abuso, non può non far scattare il senso della giustizia. Tanto rilievi di principio, quanto "lezioni" storiche spingono a deprecare la deformazione concettuale subita dalla filosofia politica cattolica e il suo compiuto appiattimento su modelli a essa dottrinalmente e storicamente estranei, quando, non di rado, avversi. La bussola della politica cristiana è il bene comune, che include — ma non esaurisce — l'esercizio pieno e concreto della libertà religiosa, dei corpi sociali e dei singoli.

Senza alcun amore per le dittature o per i regimi autoritari, né il minimo auspicio di ritorni di assolutismo, piaccia o non piaccia, a norma di buon senso, non si può non ammettere che il bene comune, in determinati frangenti e a ben precise condizioni, tollera, in via temporanea o meno, vie diverse da quella dell'ideologia democratica. E — parentesi — forse di questo si stanno accorgendo o, magari, lo sanno da sempre — vedi *Manifesto di Ventotene...* — alcuni che, con intento diametralmente opposto, iniziano a pensare che il potenziale rivoluzionario del regime democratico moderno sia inferiore a quello garantito da forme di autocrazia o di totalitarismo, ovviamente aggiornate ai tempi. Ma il discorso porterebbe lontano...

Tuttavia...

Senza voler annacquare i rilievi critici che ho formulato, credo che il giudizio che ho formulato, pur valido in sé, vada comunque contestualizzato.

Oggi, infatti, la "patria della democrazia", il mondo euro-atlantico, l'Occidente libero, è sempre più tangibilmente minacciato da quello che qualcuno chiama "asse del male"⁴⁹ e qualcun altro, dopo il bestiale pogrom anti-ebraico perpetrato nella Striscia di Gaza del 7 ottobre 2024, ha definito l'"asse del terrore e dell'odio", ovvero il costituendo conglomerato Cina, Russia, Bielorussia, Corea del Nord, Iran, senza escludere l'islam

sibilità e limiti, trad. it., Queriniana, Brescia 2005, pp. 5-54 (pp. 10-14).

⁴⁹ L'espressione "*axis of evil*" risale al presidente degli Stati Uniti George Walker Bush, che la usò, con riferimento al terrorismo internazionale e ai vari "Stati-canaglia" anti-americani, nel suo *Discorso sullo Stato dell'Unione* del 29 gennaio 2002, tenuto a un anno dall'attentato delle Torri Gemelle di New York City: cfr. *President Delivers State of the Union Address*, Washington, D.C., nel sito web <<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>>.

militante, ora al potere assoluto nello Stato siriano e in Afghanistan o altri futuri “acquisti” della “squadra”. Non penso a un nuovo blocco, penso piuttosto a una intesa non effimera fra potenze, emerse dal “caos primordiale” del dopo 1989, dai caratteri comuni — non escluso quello di essere delle cleptocrazie, ossia regimi consociativi fra Stato e “poteri forti”, anche “oscuri” —, magari tutt’altro che coese su punti singoli, ma animate dallo stesso odio anti-coloniale o competitivo contro l’Occidente, contro tutto l’Occidente: l’America, l’Europa e i Paesi del mondo di impronta culturale euro-atlantica, per esempio l’Australia.

Questa minaccia neo-“asiatica”⁵⁰ è affrontata da un Occidente che si ostina a implementare l’agenda ESG (*Environment, Social and Governance*) e, attraverso forme sottili di manipolazioni della democrazia, sta scivolando, verso una restrizione della libertà di pensiero, di coscienza e di azione sempre più severa. Oggi chi non si conforma al paradigma non commercia, non lavora, non insegna: alla fine non mangia, come “profetizzava” nel 1936 qualcuno che “se ne intendeva”: Lev Davidovič Bronštejn (1879-1940), nome di battaglia Lev Trockij⁵¹.

È un fatto che oggi, nonostante questo oggettivo *handicap*, Stato di diritto, diritti civili, partecipazione, sindacati, spazi di libertà concreta e di benessere distinguono i Paesi dell’Occidente da un resto del mondo dove risorge prepotente la barbarie. Questi presidi di libertà, nonostante le patologie e le mitologie che li affliggono, vanno dunque difesi con assoluta fermezza.

Il totalitarismo, il fanatismo, l’imperialismo ideologico e militare, la schiavitù sono sottovalutati o fraintesi da molti. Non sono pochi coloro che, spesso per repulsione di fronte alla crisi di valori che affligge il mondo occidentale, sono attratti da regimi che propongono modelli alternativi di bene comune. Queste simpatie sono però fuori luogo, perché accrescono la debolezza del mondo libero e lo rendono vulnerabile.

In conclusione, celebriamo gli ottant’anni di un documento che avrebbe dovuto essere una preziosa *roadmap* per chiunque operasse in politica, ma che è stato confinato nell’oblio. Nonostante questo, esso resta comunque una pietra miliare del magistero sociale della Chiesa. Chissà che non possa ancora contribuire a creare un futuro migliore...

⁵⁰ GONZAGUE DE REYNOLD (1880-1970), *La formation de l’Europe*, 7 voll., Plon, Parigi 1941-1957, vol. VII, *Le toit chrétien*, 1957, pp. 483-496; brano tradotto da G. Cantoni con il titolo *La cittadella assediata: le pressioni asiatiche sull’Europa*, in *Cristianità*, anno XXVII, n. 292-293, agosto-settembre 1999, pp. 13-19.

⁵¹ Cfr. «In un paese in cui lo Stato è il solo datore di lavoro [...] Il vecchio principio “chi non lavora non mangia” è sostituito da quest’altro: “chi non si sottomette non mangia”» (LEONE TROTSKY, *La rivoluzione tradita*, 1936, trad. it., Schwarz Editore, Milano 1956, p. 234).

Cristianità e conservazione

La civiltà romano-germanica, la nostra società storica, è stata ridotta in dolorosa povertà, da ricca che era di relazioni con la verità naturale e con quella rivelata, cioè con il deposito della Chiesa cattolica. L’autunno e l’inverno il più rigido sono subentrati all’estate, e l’attenzione si è necessariamente spostata dai fiori e dai frutti alle radici. Ma la condizione di ogni fioritura e fruttificazione è la conservazione e la cura delle radici, per certo dal punto di vista estetico, cioè della sensibilità, di quanto si vede, non particolarmente attraenti, ma essenziali: del resto, alle radici è affidato veicolare la vita, non in modo esplicito la bellezza. Ma — ancora — tanto più l’estate è stata piena, tanto più è indimenticabile, né si sottrae a questa legge quella stagione sui generis che è “l’estate di S. Martino”, il cui venir meno è ancora più struggente; tanto più l’uomo è stato ricco, tanto più gli riesce dolorosa la povertà. E tanto più ci si deve piegare su di lui con cura affinché la perduta ricchezza non si accompagni alla disperazione.

Giovanni Cantoni

[Nota a proposito della libertà religiosa, in IDEM e MASSIMO INTROVIGNE, *Libertà religiosa, “sette” e “diritto di persecuzione”*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1996, pp. 51-52].

Reazione e Contro-Rivoluzione

Contro-rivoluzionario, contro-rivoluzione, è ora di spiegare che cosa significano questi termini. Mettiamoci al posto dei rivoluzionari. Sono presi fra due nemici: dietro di loro i reazionari; davanti a loro i contro-rivoluzionari. Per lungo tempo questi sono stati confusi con quelli, lo si fa indubbiamente ancora. Anche se fra loro vi è una differenza essenziale. I reazionari intendono ristabilire l’ordine precedente la Rivoluzione, come se non fosse accaduto nulla. I contro-rivoluzionari prendono atto di quanto è accaduto; sanno che non si potrà mai tornare indietro e che hanno avuto inizio tempi nuovi. I reazionari pensano al passato, i contro-rivoluzionari all’avvenire.

Gonzague de Reynold

[*Destin du Jura. Origine et prise de conscience. L’histoire. Vers une conclusion*, Éditions Rencontre, Losanna 1968, p. 275].

■ Un profilo bio-bibliografico di uno dei maggiori umanisti italiani del Quattrocento, che evidenzia in lui il “già e non ancora” tipico di questa stagione di transizione dal Medioevo al Rinascimento naturalistico: un pensatore “già moderno”, ma “ancora” impregnato della visione trascendente della vita.



CRISTOFANO DELL'ALTISSIMO (1521-1605), *Ritratto di Pico della Mirandola*, olio su tavola, 1552-1568 ca., Galleria degli Uffizi, Firenze

Pico della Mirandola, umanista cristiano

Ermanno Pavesi

*La filosofia cerca la verità,
la teologia la trova
religione la possiede¹*

GIOVANNI PICO
DELLA MIRANDOLA

Introduzione

La storiografia moderna descrive spesso il passaggio dal Medioevo all'Età Moderna come una svolta culturale e antropologica radicale, come passaggio dai secoli bui medioevali allo splendore

rinascimentale. L'Umanesimo rinascimentale avrebbe avuto un ruolo importante nel proporre un nuovo modello immanentistico dell'uomo, non più succube di una religiosità trascendente ma autonomo.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) è considerato la personalità più brillante dell'Umanesimo e il suo *Discorso sulla dignità dell'uomo*² è celebrato come il manifesto più significativo di questa epoca. Si tratta di una interpretazione basata sulle righe iniziali di quest'opera, ma che non è accettata da tutti gli specialisti. Rafahel Ebgi, per esempio, scrive che questo discorso è rimasto famoso «per un'idea, semplice e facilmente fraintendibile, presentata nelle prime ri-

¹ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Lettera ad Aldo Manuzio*, dell'11-2-1490, in IDEM, *Lettere*, a cura di Francesco Borghesi, Olschki, Firenze 2018, p. 101.

² IDEM, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di Francesco Bausi, 2ª ed., Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda Editore, Parma 2007.

ghe del testo, ossia che l'uomo sia un ente miracoloso; anzi, la più straordinaria di tutte le creature, e da tutte differente per essenza. Per tale motivo, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, questo discorso, cui Pico mai diede un titolo, ma che diventò noto ai posteri come *Oratio de hominis dignitate* — Orazione sulla dignità dell'uomo — è stato esaltato come il canto di un'umanità nuova, pronta a divenire sovrana della natura e a prendere il suo destino nelle proprie mani, inaugurando così la modernità. Questa lettura si è fatta tanto ingombrante da divenire la chiave di interpretazione non solo del pensiero di Pico, bensì di tutta la sua epoca. Ma la maestà dell'umano che l'*Oratio* propone è molto meno "accomodante" di quanto sia sembrato a molti»³.

Alla elaborazione di questa interpretazione ha dato un contributo importante lo storico della cultura svizzero protestante Jacob Burckhardt (1818-1897), che considera Pico «l'unico che a voce alta e con vero coraggio difese i diritti della scienza e della verità in tutti i tempi. [...] In lui può vedersi quale elevato indirizzo avrebbe preso la filosofia in Italia, se la Controriforma non vi avesse soffocato ogni libero slancio del pensiero»⁴.

Negli ultimi decenni l'interpretazione di Burckhardt è stata messa in discussione soprattutto da studiosi del Medioevo. Charles Garfield Nauert (1928-2013), professore di storia dell'Università del Missouri, negli Stati Uniti, sostiene, per esempio, che la ricostruzione di Burckhardt è un «[...] mito storiografico, elaborato da intellettuali laici del XVIII e del XIX secolo che erano alla ricerca delle origini della propria fede e dei propri valori»⁵.

Nell'introduzione alla sua edizione del *Discorso*, Francesco Bausi mette in guardia «contro le interpretazioni indebitamente modernizzanti e attualizzanti cui l'*Oratio* è stata più volte sottoposta nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo da parte di chi ha voluto fare di questo testo ora il manifesto del Rinascimento, ora l'atto di nascita di una moderna (ossia laica e immanentistica) concezione dell'uomo, ora il punto di partenza della rivoluzione scientifica di [Niccolò] Copernico [1473-1543], [Giovanni] Keplero [1471-1530] e [Isaac] Newton [1642-1726], ora la prima espressione di una concezione pluralistica della cultura, ora — nientemeno

— l'anticipazione della critica marxista o dell'esistenzialismo sartriano. Certo, dopo studi fondamentali [...] appare chiaro che le gracili spalle di un testo come l'*Oratio* mal sopportano tali oneri, e che la fortuna moderna dell'orazione, nonché delle sue interpretazioni più arditamente modernizzanti, si devono in buona parte [...] all'aspro contrasto che oppose Pico alle autorità ecclesiastiche, facendone agli occhi di alcuni tra i moderni il "primo di tanti campioni del laicismo e del progresso, vittima della libertà di pensiero e di espressione"»⁶.

Come in un circolo vizioso, Pico, presentato come campione dell'autonomia e dell'emancipazione dal Medioevo, è diventato la chiave per l'interpretazione dell'umanesimo, e la nuova narrativa sull'umanesimo ha impedito molti specialisti di prendere in considerazione l'importanza che hanno avuto per lui la Sacra Scrittura e la dottrina cattolica. Il cardinale e teologo francese Henri de Lubac S.J. (1896-1991) ha denunciato il pregiudizio di molti specialisti che presuppongono l'incompatibilità fra umanesimo e cristianesimo: «di fatto, siccome sembra essere assodato una volta per tutte che gli scrittori del Rinascimento, nel cui complesso il giovane conte di Concordia brilla di una luce particolare, sono essenzialmente degli umanisti, se si associa a questo termine almeno una risonanza anticristiana, si farà molta fatica a considerare ancora questi scrittori, quali che siano, come autentici rappresentanti, anche imperfetti, della tradizione cristiana. In quanto cristiani, non possono essere umanisti; in quanto umanisti, non possono essere cristiani»⁷.

La vita

Giovanni Pico nasce nel 1463, quintogenito di Giovanni Francesco I (1420 ca.-1467), signore di Mirandola e conte di Concordia nel Modenese. Ben presto si distingue per la sua intelligenza e per la sua prodigiosa memoria e a dieci anni è già nominato protonotario apostolico. Negli studi a Ferrara e a Padova, e successivamente nei contatti con l'umanista Marsilio Ficino (1433-1499) e altri umanisti, approfondisce varie scuole filosofiche, ma coltiva anche interesse per i testi sapienziali dell'antichità.

³ RAFAHEL EBGÍ, *Il giovane meraviglioso. Vita di Pico della Mirandola*, Einaudi, Torino 2024, p. 32.

⁴ JACOB BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it., Newton Compton, Roma 2010, p. 157.

⁵ CHARLES G. [ARFILERD] NAUERT, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge (Regno Unito) 2006, p. 1.

⁶ FRANCESCO BAUSI, *Introduzione*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., pp. IX-LXIX (pp. XII-XIII). Bausi cita (cfr. *ibid.*, p. XII) CARLO CARENA (1925-2023), *Il significato dell'orazione*, introduzione a *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, a cura di Idem e Vittore Branca (1913-2004), Silvio Berlusconi Editore, Milano 1995.

⁷ HENRI DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, trad. it., Jaca Book, Milano 1975, p. 162.

In quegli anni la cultura europea è arricchita dalla traduzione in latino tanto di testi della Cabala ebraica, quanto di opere del filosofo greco Platone (428/427-348/347 a.C.).

Come ricorda Pico stesso, il pontefice Sisto IV (Francesco della Rovere; 1471-1484) si è adoperato con il massimo impegno affinché alcune opere cabalistiche siano tradotte «in latino a pubblico beneficio della nostra fede; e alla sua morte, già tre di quei libri erano giunti tra i latini»⁸. Le opere sono tradotte da un ebreo siciliano convertito, Guglielmo Raimondo Moncada, alias Flavio Mitridate (1445 ca.-dopo 1491), che successivamente darà lezioni di ebraico, caldaico e arabo a Pico e per lui tradurrà in latino testi cabalistici caldei e arabi. In quegli anni, l'umanista Marsilio Ficino, con cui Pico è in contatto, sta traducendo le opere di Platone che saranno pubblicate nel 1484.

Queste nuove conoscenze entusiasmano Pico, convincendolo di poterle integrare nella sua visione della filosofia e della teologia. Nell'estate del 1485 Pico invita presso di sé personaggi come il filosofo ebreo Elia del Medigo (1455 ca.-1493 ca.), Guglielmo Raimondo Moncada, un medico ebreo di nome Avraham e Marsilio Ficino: «Questo circolo di intellettuali eterodossi si era riunito per dibattere sulla possibilità che le profezie bibliche potessero riguardare l'avvento di Cristo»⁹. Sorprende che anche ebrei abbiano partecipato alla discussione su questo tema, ovvio per cristiani, se Gesù di Nazaret è il Cristo delle profezie bibliche, cioè il Messia atteso dal popolo di Israele.

Il progetto della disputa

Nei suoi studi Pico approfondisce le tesi delle più importanti scuole di filosofia e di teologia come pure la lettura di testi antichi di mitologia e di poesia, convincendosi di riconoscerli accostamenti differenti alla verità e si propone non tanto di sottolinearne le differenze, quanto di conciliarle e di considerarle quali apporti indispensabili per avvicinarsi il più possibile a una conoscenza attendibile della realtà, tenendo conto che «[...] in ciascuna scuola c'è qualcosa di peculiare, che essa non condivide con nessun'altra»¹⁰. Non sarebbe sufficiente limitarsi allo studio dei teologi "latini" come sant'Alber-

to Magno (1193/1206-1280), Tommaso d'Aquino (1224/1226-1274) o Giovanni Duns Scoto (1265/1266-1308), perché esisterebbe una continuità del sapere «[...] dal momento che ogni forma di sapienza si è diffusa passando dai barbari ai Greci, dai Greci a noi»¹¹, forme differenti di una *prisca theologia*. Ma non ci si potrebbe neanche limitare alla filosofia, in quanto prima della nascita della filosofia, nel V secolo avanti Cristo, ma anche dopo, questa sapienza è stata formulata in forma poetica, mitologica o ermetica. Anche se tutte le scuole possono dare un contributo alla conoscenza della verità, alcune sono considerate superiori alle altre, perché danno più importanza alla dimensione spirituale dell'uomo, come la filosofia platonica rispetto, per esempio, al naturalismo di Aristotele (384/383-322 a.C.) e dei suoi seguaci, i peripatetici: «A che sarebbe valso trattare con i peripatetici di questioni naturali, se non fosse stata convocata anche l'Accademia dei platonici, la cui dottrina, per quanto riguarda le cose divine, è sempre stata considerata — lo testimonia [sant'Agostino] Agostino [354-430] — la più santa di tutte le filosofie, e ora da me per la prima volta, a quanto mi risulta (sia detto senza malevolenza, è stata dopo molti secoli recata in pubblico e sottoposta all'esame di un dibattito?)»¹².

Pico si convince che i testi sapienziali dell'antichità e tutte le scuole filosofiche contengano elementi di verità sull'uomo e contribuiscano a elaborare una visione più completa, ma anche che tali conoscenze trovino il loro compimento nel cristianesimo. Così nel 1486 progetta di dimostrare questa teoria discutendo novecento tesi in un consesso a Roma, previsto per l'inizio del 1487, al quale inviterebbe tutti i dotti e che dovrebbe tenersi davanti al Pontefice e al collegio cardinalizio¹³.

Il testo consiste di due parti: le prime quattrocento tesi riportano il pensiero «di sapienti caldei, arabi, ebrei, greci, egizi e latini»¹⁴. Le ultime cinquecento rispecchiano invece il pensiero di Pico e sono presentate come «Cinquecento conclusioni secondo modo di pensare personale. [...] In tutte queste non avanzo nessuna posizione come assertiva o probabile, se non nella misura in cui la ritiene vera o probabile la Santa Romana Chiesa e il suo capo benemerito, il Sommo Pontefice Innocenzo VIII [Giovanni Battista Cybo de Mari; 1484-1492]: e non ha mente chi non

⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., pp. 127+129.

⁹ R. EBGI, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 87.

¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹² *Ibidem*.

¹³ IDEM, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi (1930-1999), Olschki, Firenze 1995.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

sottomette al Suo giudizio il giudizio della propria mente»¹⁵. Questa dichiarazione dimostra chiaramente l'impostazione cattolica della disputa che doveva vertere «sui misteri sublimi della teologia cristiana, sui temi più arditi della filosofia, su discipline sconosciute»¹⁶.

Nell'edizione italiana vengono tradotte con "tesi" o "proposizioni" quelle che Pico chiama *conclusiones* e l'ultimo gruppo delle *conclusiones*, quasi le *conclusiones* delle *conclusiones*, riguardano la Càbala e sono precedute da una breve introduzione: «*Settantadue proposizioni cabalistiche secondo l'opinione propria dell'autore: che consolidano in maniera fortissima la religione cristiana, a partire da fondamenta poste dagli stessi sapienti ebrei*»¹⁷.

La scelta della data per l'inizio della disputa, il giorno dopo l'Epifania del 1487, non è casuale, ma ha un evidente valore simbolico. Il *Vangelo secondo Matteo* racconta infatti che alcuni Magi, avendo osservato sorgere una stella, avevano intuito che era nato il re dei Giudei, ma la stella, seguita attraverso la loro scienza, li aveva guidati solamente fino a Gerusalemme, dove i sacerdoti ebrei, grazie alla voce del profeta della Sacra Scrittura, avevano potuto indicare loro Betlemme come luogo della nascita. Dopo questa rivelazione la stella era ricomparsa e aveva guidato i Magi sino alla casa di Betlemme: «*Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrono in dono oro, incenso e mirra*» (Mt 2, 1-11). L'apparizione della stella aveva fatto intuire ai Magi che era avvenuto un evento straordinario, ma le loro conoscenze scientifiche avevano consentito loro unicamente di avvicinarsi al mistero dell'Incarnazione, mentre solamente la Rivelazione divina, per mezzo delle parole del profeta, aveva completato le conoscenze dei segni naturali e consentito ai Magi di arrivare fino al Figlio di Dio.

Nel giorno dopo la festa dell'Epifania i dotti del tempo sarebbero dovuti convenire, non a Gerusalemme o a Betlemme, ma a Roma e, nella Curia, davanti al Santo Padre e sotto la guida di Pico, avrebbero dovuto riconoscere che tutte le loro teorie trovavano il loro compimento nel cristianesimo.

Il Discorso sulla dignità dell'uomo

Pico prepara una prolusione, un discorso introduttivo alla discussione delle novecento tesi, che è diventato famoso come *Discorso sulla dignità dell'uomo*.

Il *Discorso* è formato da due parti, la prima introduce il tema della dignità e della libertà umane, la seconda presenta brevemente scuole filosofiche e testi della tradizione antica, le cui proposizioni sarebbero state oggetto della disputa.

La prima parte, che riguarda la particolare dignità dell'uomo e il libero arbitrio, inizia con giudizi sull'eccellenza dell'uomo di un filosofo e di un testo ermetico: «*Ho letto, reverendissimi padri, negli antichi libri degli Arabi che il saraceno Abdallah, interrogato su quale cosa gli apparisse massimamente degna di meraviglia in questa — per dir così — scena mondana, rispose che niente gli apparisse di più meraviglioso dell'uomo. Alla quale opinione si accorda il celebre detto di Mercurio: "Grande miracolo, o Asclepio, è l'uomo"*»¹⁸. Successivamente Pico riporta liberamente le parole rivolte da Dio ad Adamo nel libro della *Genesi*, dopo averlo collocato nel centro del mondo: «*O Adamo, non ti abbiamo dato una sede determinata, né una figura tua propria, né alcun dono peculiare, affinché quella sede, quella figura, quei doni che tu stesso sceglierai, tu li possieda come tuoi propri, secondo il tuo desiderio e la tua volontà. La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro leggi da noi fissate. Tu, che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Noi ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, esser rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine*»¹⁹.

A una lettura superficiale potrebbe sembrare non solo che i riferimenti alla filosofia e alla sapienza antica siano messi sullo stesso piano del racconto biblico, ma addirittura essi abbiano un valore maggiore, in quanto citati per primi. Ma subito dopo Pico precisa che, anche se la filosofia e la sapienza

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 75.

¹⁷ IDEM, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, cit., p. 127.

¹⁸ IDEM, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

antiche hanno riconosciuto la particolarità dell'uomo, i loro argomenti lo hanno lasciato insoddisfatto: «*Riflettendo sul significato di simili affermazioni, non mi soddisfacevano gli argomenti che da molte parti vengono addotti a proposito dell'eccellenza della natura umana*»²⁰, argomenti riguardanti, per esempio, la capacità analitica della ragione o il lume dell'intelletto, e ritiene di trovare la giusta spiegazione nella rivelazione attraverso la Sacra Scrittura. È Dio stesso che si rivolge direttamente ad Adamo e gli spiega che la sua dignità consiste nel libero arbitrio²¹. Spesso la libertà concessa ad Adamo viene interpretata come totale autonomia, nel senso etimologico del termine, come facoltà di dettarsi le norme del proprio comportamento e di modificare a piacimento la propria natura, ma per Pico l'uomo nasce con una natura particolare, la sua anima è composta di diverse facoltà: vegetativa, sensitiva, razionale e intellettuale e spetta all'uomo di sviluppare quella più nobile e di non lasciarsi irretire da quelle inferiori.

Pico spiega che la libertà di scelta non comporta l'equivalenza delle possibili opzioni e che può diventare addirittura pernicioso. «*Ma perché dire tutto questo? Perché comprendiamo come (essendo nati in questa condizione, quella cioè di poter essere ciò che vogliamo) nostro principalissimo dovere sia fare in modo che riguardo a noi non si dica che, pur essendo collocati in grado onorevole, non ci siamo accorti di essere diventati simili agli animali bruti e agli stolti giumenti, ma piuttosto si ripetano le celebri parole di Asaf profeta: "Voi siete dei, e tutti quanti figli dell'Altissimo"; affinché noi, abusando della clementissima liberalità del Padre, non trasformiamo da benefica in pernicioso quella libertà di scelta che Egli ci ha concesso*»²².

La seconda parte presenta, oltre a una breve presentazione degli autori che intendeva discutere, alcuni temi ricorrenti che vengono descritti con alcune variazioni: la gerarchia dei gradi della conoscenza e i tre gradi dell'ascesa spirituale.

Pico descrive differenti gradi del sapere: la filosofia morale, la dialettica, la filosofia naturale e la teo-

logia e, pur attribuendo importanza alle prime tre, ne riconosce però anche i limiti: possono, infatti, aiutare a risolvere un conflitto, contribuire a pacificare l'animo, ma solo a un livello naturale, in un modo che non può soddisfare completamente le esigenze dell'uomo che aspira a qualcosa di più alto e di più duraturo, cioè una pace spirituale che si ottiene solo nell'ambito della religione e con l'aiuto della grazia. La filosofia «[...] non può offrirci una vera quiete e una duratura pace, giacché questo dono è prerogativa della sua signora, la santissima teologia. La filosofia naturale ci mostrerà la via che a questa conduce, e ci accompagnerà: e questa, da lontano vedendoci correre, esclamerà: "Venite a me, voi che siete affaticati; venite, e io vi ristorerò; venite a me, e vi darò la pace che il mondo e la natura non possono darvi"»²³.

Il discorso descrive le tre fasi dell'itinerario spirituale: purgativa, illuminativa e unitiva; secondo Pier Cesare Bori (1937-2012) questo schema corrisponde al modello formulato da Origene (185-254) «[...] che la storia della spiritualità assumerà, declinerà, espanderà con una moltitudine di varianti»²⁴. Modello per questo itinerario sono i cherubini che «prima si purificavano, poi si illuminavano, e infine diventavano perfetti»²⁵.

Nella parte finale del *Discorso* hanno un ruolo rilevante i testi cabalistici: «*Vengo ora a quegli argomenti che, tratti dagli antichi misteri degli Ebrei, ho recato a conferma della sacrosanta cattolica fede*»²⁶.

La condanna di tredici tesi

Dopo la pubblicazione delle novecento tesi il Pontefice Innocenzo VIII istituisce una commissione con lo scopo di esaminarle. La commissione ne incrimina tredici, alcune come eretiche, alcune come sospette di eresia o come false e convoca Pico per una prima audizione, che però si conclude con un nulla di fatto: i commissari rimangono insoddisfatti delle spiegazioni di Pico che, a sua volta, resta profondamente deluso, convinto che i commissari non fossero adeguatamente qualificati, così deserterà un secondo incontro e deciderà di difendere per iscritto nella *Apologia*²⁷ la cattolicità delle tesi incriminate,

²⁰ *Ibid.*, pp. 3+5.

²¹ Questo concetto è analogo a quello formulato da Dante Alighieri (1265-1321) nella *Divina commedia*. A Dante, che pone domande sul libero arbitrio al poeta latino Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.), che lo guida fino al paradiso e a Beatrice Portinari (1265/1266-1290), questi risponde che la questione del libero arbitrio può essere risolta completamente solo con l'aiuto della teologia basata sulla Rivelazione: «*Quanto ragion qui vede / dir ti poss'io; da indi in là t'aspetta / pur a Beatrice, ch'è opra di fede*» (*Purgatorio*, c. XVIII, vv. 46-48).

²² *Ibid.*, pp. 21+23. Il riferimento è a *Sal* 82 (81), 6, attribuito ad Asaf, direttore dei musicisti del tempio di Gerusalemme.

²³ *Ibid.*, p. 41.

²⁴ PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso della dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di Saverio Marchignoli, Feltrinelli, Milano 2000, p. 53.

²⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁷ *Ibidem*.

che nel frattempo sono condannate, e piuttosto accusa di eresia i commissari e lo fa con una pertinacia che rende inevitabile la scomunica.

Dodici di queste tesi sono di natura teologica. Riguardano, per esempio, come si debba concepire la discesa di Gesù agli inferi, l'eucarestia, i miracoli, il peccato mortale, la venerazione della croce e se sia più razionale ritenere che il teologo cristiano scomunicato Origene sia salvo piuttosto che dannato. Una tesi riguarda la *Qabbalah* e la magia: «Non v'è scienza che ci renda certi della divinità di Cristo più della magia e della qabbalah»²⁸.

L'interpretazione moderna di Pico

L'immagine di Pico che viene presentata quasi comunemente è stata elaborata negli ultimi due secoli e si impenna per lo più su alcuni argomenti.

Il primo: a) l'elogio della libertà viene interpretato come autonomia assoluta; segue b) il riconoscimento di frammenti di verità presenti in tutti i testi religiosi, filosofici e sapienziali, che viene interpretato come un sincretismo che non ammette la superiorità di una tradizione sulle altre; c) inoltre la condanna di tredici delle novecento tesi e la temporanea scomunica vengono spiegate come tentativo oscurantistico di frenare l'emancipazione dell'uomo moderno; d) le opere successive di Pico, l'*Heptaplus*, un commento ai primi versetti della *Genesi*, il *Commento ai Salmi* e *La disputa contro l'astrologia divinatoria*, sono esplicitamente cristiane: per lo più vengono ignorate o viene sostenuta una differenza fra un presunto "primo" Pico autentico e un "secondo" Pico disciplinato dalla Chiesa cattolica; infine, e) l'importanza data alla Càbala e alla magia farebbe di Pico un occultista.

La somiglianza con Dio, alla quale l'uomo deve tendere, viene interpretata come identità: alla fine dell'ascesa dell'anima a Dio l'uomo realizzerebbe di essere lui stesso Dio.

L'elogio della libertà

Nella prima parte del *Discorso* Pico sostiene che la particolare dignità dell'uomo consiste nel libero arbitrio e fa dire da Dio ad Adamo: «La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro

leggi da noi fissate: Tu che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato»²⁹. Questo discorso viene a volte interpretato come se Dio abbia concesso all'uomo una completa libertà di scelta, interpretazione che viene spiegata con la differenza esistente tra il racconto biblico, in cui Dio proibisce ad Adamo di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male e quello pichiano, in cui Dio non emette un divieto, ma fa consistere la particolare dignità dell'uomo nel libero arbitrio, per questo Antonio Gagliardi ritiene di poter affermare: «Il Dio di Pico nega quello biblico-cristiano»³⁰.

Libero arbitrio non significa, però, negare la differenza fra le possibili opzioni. Poco più avanti, infatti, c'è l'esortazione di Dio: «Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine»³¹. Francesco Bausi ha sottolineato che il verbo "degenerare" è nella forma attiva, mentre "rigenerare" è in quella passiva: l'uomo si degenera da solo, ma deve essere rigenerato. Le possibili scelte non sono equivalenti: nella sua posizione mediana l'uomo, con le sue scelte, può abbassarsi al livello animale o essere innalzato a creatura divina. L'esortazione a stabilire la propria natura viene spesso interpretata come se l'uomo non avesse alcuna natura, come se non avesse condizionamenti nel foggiarla.

Ma l'uomo, fatto a immagine di Dio creatore, è un microcosmo con svariate potenzialità e dipende da lui decidere quali coltivare: «Nell'uomo, all'atto della nascita, il Padre infuse i semi di ogni specie e i germi di ogni genere di vita. Cresceranno, e in lui produrranno i loro frutti, quelli che ciascuno coltiverà. Se coltiverà quelli vegetali, diventerà una pianta; se quelli sensuali, abbrutirà; se quelli razionali, riuscirà un essere celeste; se quelli intellettuali, sarà un angelo e un figlio di Dio»³². Esiste, quindi, una chiara gerarchia tra le funzioni dell'anima: vegetativa, sensitiva, razionale e intellettuale, così pure un ordine morale assoluto, oggetto della filosofia morale: «Se pertanto vedrai un uomo che, schiavo del ventre, striscia al suolo, quello che vedi è un vegetale, non un uomo; se vedrai chi, servo dei sensi, brancola nei vani inganni della fantasia (come in

²⁹ *Ibid.*, p. 11.

³⁰ ANTONIO GAGLIARDI, *Il Filosofo e il Cristiano. Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Pico della Mirandola*, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 93.

³¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 11.

³² *Ibid.*, p. 13.

²⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, SISMEL. Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, p. 155: si tratta della quinta delle tredici tesi condannate.

quelli di Calipso) e si fa sedurre dalla solleticante lusinga, quello che vedi è un animale bruto, non un uomo»³³.

Pico descrive anche alcuni livelli di conoscenza: la filosofia morale, la dialettica, la filosofia naturale e la teologia. La filosofia morale riconosce nell'uomo conflitti tra anima e corpo, quindi la necessità di controllare le due pulsioni principali, la concupiscibile e l'irascibile; il retto uso della ragione deve aiutare a dirimere le controversie, ma la filosofia naturale non può portare all'armonia e alla pace interiore ed esteriore: «Certamente, molteplice, o padri, è la discordia che regna in noi; nei nostri confini infuriano terribili lotte intestine e guerre più che civili. Se le rifiuteremo, se recheremo quella pace che ci sollevi tanto in alto da collocarci tra gli eccelsi del Signore, soltanto la filosofia potrà del tutto reprimerle e placarle dentro di noi. La filosofia morale, se il nostro uomo vorrà limitarsi a chiedere una tregua ai suoi nemici, domerà in primo luogo gli sfrenati assalti della belva multiforme, e le minacce, gli impeti, l'arroganza del leone; se poi, con più retto consiglio, essa verrà e generosamente appagherà i nostri desideri, come quella che, uccisa l'una e l'altra belva, stabilirà tra la carne e lo spirito — quasi immolando una scrofa — un patto inviolabile di santissima pace. La dialettica calmerà i disordini della ragione, che ansiosamente si travaglia tra i contrasti dei discorsi e degli inganni dei sillogismi. La filosofia naturale placherà i conflitti e i dissidi dell'opinione, che tormentano, straziano e lacerano l'anima inquieta, trascinandola di qua e di là. Ma lì placherà in modo tale da farci ricordare che la natura, secondo Eraclito, è figlia della guerra, ed è per questo da Omero chiamata "contesa"; e che pertanto in essa non può offrirci una vera quiete e una duratura pace, giacché questo è dono e prerogativa della sua signora, la santissima teologia. La filosofia naturale ci mostrerà la via che a questa conduce, e ci accompagnerà; e questa, da lontano vedendoci correre, esclamerà: "Venite a me, voi che siete affaticati; venite, e io vi ristorerò; venite a me, e vi darò la pace che il mondo e la natura non possono darvi"»³⁴.

Pico descrive il conflitto di due livelli: istintivo e razionale. Un conflitto interiore è provocato dalle passioni, la concupiscibile e l'irascibile, che, per quanto possibile, devono essere domate e sottoposte al controllo della ragione, riconciliando anima e corpo. Ma anche la ragione dev'essere educata dalla

dialettica, mentre la filosofia della natura dovrebbe consentire all'intelletto di conoscerla meglio e di riconoscere che è caratterizzata dal conflitto e sarebbe inutile cercare la pace nella filosofia naturale, che può solo preparare la strada alla teologia.

Una pace autentica rappresenta il fine auspicabile dell'esistenza umana e Pico la descrive con le parole che Gesù ha pronunciato in due differenti occasioni: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò» (Mt 11, 28) e «Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14, 27). In una lettera all'amico Girolamo Benivieni (1453-1542), del 12 novembre 1486, Pico racconta come l'ispirazione per il passo sulla pace gli sia venuta leggendo il Vangelo: «Essendomi data la regola di non passare un giorno senza leggere qualcosa della dottrina del Vangelo, il giorno dopo la tua partenza mi sono cadute tra le mani le parole di Cristo: "Vi do la mia pace, vi lascio la pace" (Gv 14,27): preso da eccitazione dell'animo dettai subito le lodi della filosofia con tanta rapidità, che lo scrivano faceva fatica a starmi dietro»³⁵. Quando Pico parla della "santissima teologia" come punto di arrivo della filosofia, è chiaro che non si riferisce genericamente a una teologia qualsiasi ma al messaggio evangelico e «una vera quiete e una duratura pace» non sono raggiungibili con le proprie forze ma sono un dono.

Il presunto sincretismo e la vera religione

Pico risponde a coloro che lo criticavano per aver sostenuto tesi di differenti scuole e «di giungere dovunque la tempesta mi porti»³⁶ sostenendo che «in verità, è indizio di un ingegno limitato rinchiudersi entro il solo Portico o la sola Accademia»³⁷. Pico è orgoglioso di aver preso in considerazione tutte le correnti di pensiero, poiché «[...] in ciascuna scuola c'è qualcosa di peculiare, che essa non condivide con nessun'altra»³⁸, e di poter contare su autorevoli precedenti: «Da tutti gli antichi fu infatti osservata questa norma, di passare in rassegna ogni genere di scritti, non tralasciando di leggere alcun libro che potessero procurarsi»³⁹.

³⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Lettera a Girolamo Benivieni*, del 12-11-1486, in IDEM, *Lettere*, a cura di Francesco Borghini, Olschki, Firenze 2018, p. 155.

³⁶ IDEM, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 85.

³⁷ *Ibid.*, p. 85. "Portico" si riferisce alla scuola stoica, "accademia" a quella platonica.

³⁸ *Ibid.*, p. 87.

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

³³ *Ibid.*, pp. 17+19.

³⁴ *Ibid.*, pp. 39+41.

Il *Discorso* inizia con alcune considerazioni sulla dignità dell'uomo e Pico ritiene necessario completare le affermazioni di autori non cristiani con quelle della Sacra Scrittura. Già questo schema mostra la tesi fondamentale del *Discorso*, cioè che i testi filosofici e sapienziali descrivono elementi della verità sull'uomo e, per questo, sono evidenziati gli aspetti di ogni scuola che contribuiscono alla elaborazione di una visione dell'uomo che costituisce un preambolo alla fede. Dal punto di vista cristiano è legittimo riconoscere che anche pagani possono avere descritto frammenti di verità: san Paolo (4-64/67), per esempio, nella *Lettera ai Romani* scrive che Dio si è manifestato attraverso le sue opere e tutti gli uomini possono contemplare il Creatore nelle creature: «*poiché quel che si può conoscere di Dio è manifestato in loro, avendolo Dio manifestato loro; infatti le sue qualità invisibili, la sua eterna potenza e divinità, si vedono chiaramente fin dalla creazione del mondo, essendo percepite per mezzo delle opere sue*» (Rm 1, 19-20).

San Giovanni Paolo II (1978-2005), nell'enciclica *Fides et ratio*, scrive: «*è possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. [...] a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità*»⁴⁰. Si tratta di una filosofia implicita e la Chiesa «*[...] considera la filosofia un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono*»⁴¹. Ma, anche se frammenti di verità sono presenti in filosofie e in teologie antiche, sta alla tradizione scritturale, risalente fino a Mosè, istruire «*mediante precetti divini e salutari, al vivere retto e felice, e alla pratica della vera religione*»⁴².

Un presunto “primo Pico”

Alcuni autori sostengono che l'autentico pensiero di Pico esposto nel *Discorso* non sarebbe cristiano e le opere successive, dichiaratamente cristiane, sarebbero solamente un tentativo maldestro di coprire le sue vere opinioni dopo la scomunica. Secondo alcuni autori, Pico avrebbe esposto esattamente le teorie del commentatore arabo di Aristotele Ibn Ru-

shd, noto in occidente come Averroè (1126-1198), e dei suoi seguaci latini e solamente in un secondo tempo avrebbe cercato di conciliare il cristianesimo con l'averroismo. Considerato che la concezione cristiana della creazione, del peccato originale e della necessaria mediazione di Cristo per raggiungere la beatitudine eterna è inconciliabile con una tesi fondamentale dell'averroismo, cioè che l'uomo, o meglio il filosofo, è in grado con le sole proprie forze e per mezzo della conoscenza di salire fino a Dio e di congiungersi, o meglio di ricongiungersi con lui, poiché il proprio intelletto agente sarebbe identico all'Intelletto divino, Antonio Gagliardi sostiene che queste differenze sarebbero state addirittura troppo profonde per Pico, che non si sarebbe reso conto di voler conciliare l'inconciliabile: «*Se è necessaria una conversione per passare dal filosofo al cristiano, con una coscienza adeguata alla nuova situazione, significa che le apparenti conciliazioni non raggiungono la coscienza profonda, là dove si radicano le effettive differenze o opposizioni*»⁴³.

Secondo Gagliardi è possibile una interpretazione non letterale del testo e ritiene che «*[...] sia possibile produrre un testo parallelo. Così Dio parla la stessa lingua di Averroè [...]. Questo Dio si pone dalla parte del serpente e, parlando la sua lingua, invita l'uomo a superare ogni divieto e ogni limite per giungere a sé in quanto fine ultimo e massimo*»⁴⁴. E dalla lettura del *Discorso* si dedurrebbe che «*la terra è stata bonificata dal male e l'uomo è stato riportato all'eden originario in stato di innocenza per cui Cristo non è più necessario*»⁴⁵ e che «*viene eliminato il peccato originale*»⁴⁶, ma Pico dichiara piuttosto che studiando i testi cabalistici vi avrebbe ritrovato verità di fede: «*Qui è il mistero della Trinità, qui l'incarnazione del Verbo, qui la divinità del Messia; qui, sul peccato originale, sull'espiazione di esso per mezzo del Cristo*»⁴⁷.

Per altri interpreti, come segnala il cardinale De Lubac, la svolta cristiana di Pico non sarebbe dovuta a mancanza di consapevolezza dell'inconciliabilità fra cristianesimo e una visione laica che nel *Discorso* avrebbe visto la sostituzione di Dio da parte dell'uomo, ma piuttosto a un conformismo di facciata, frutto piuttosto di ipocrisia⁴⁸.

⁴³ A. GAGLIARDI, *Il Filosofo e il Cristiano. Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 73-74.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 129.

⁴⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Fides et ratio" circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14 settembre 1998, n. 4.

⁴¹ *Ibid.*, n. 5.

⁴² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 119.

Pico e la Càbala

Il termine “càbala” evoca una serie di associazioni che con la concezione pichiana hanno ben poco a che fare: per questo Paolo Edoardo Fornaciari ha preferito sottolineare tale differenza utilizzando nelle sue traduzioni delle *Conclusiones* e dell'*Apologia* la grafia “qabbalah”: «Per essa e per i suoi derivati adottiamo tale grafia (piuttosto di altre più comuni, ma meno giustificate da un punto vista linguistico) soprattutto per evitare fraintendimenti, tanto più nel nostro caso, in cui il termine assume in italiano i valori semantici più vari e bizzarri»⁴⁹.

Lo studioso del misticismo ebraico Gershom Scholem (1897-1982) considera la Càbala, che in ebraico significa “trasmissione” o “tradizione”, come una forma di mistica ebraica, la cui esistenza è documentata a partire da secoli XII e XIII nella Francia meridionale e in Spagna, ma i cui inizi possono essere fatti risalire al primo secolo della nostra era: «L'evoluzione della Cabala ha le sue fonti nelle correnti esoteriche e teosofiche esistenti tra gli Ebrei in Palestina e in Egitto nell'era che vide la nascita del Cristianesimo»⁵⁰.

Per Pico, però, la Càbala risale fino a Mosè: «Bisogna infatti sapere [...] che oltre alla legge che Dio dette a Mosè sul monte e che lui lasciò scritta, contenuta in cinque libri, fu rivelata proprio da Dio allo stesso Mosè anche l'autentica esposizione della legge con la spiegazione di tutti i misteri e dei segreti che sarebbero contenuti sotto l'involucro di un aspetto non raffinato delle parole della legge. Insomma, Mosè ricevette una duplice legge sul monte, letterale e spirituale, trascrisse la prima e la comunicò al popolo per ordine di Dio, mentre quanto all'altra ebbe il mandato da Dio di non scriverla, ma che la comunicasse solo ai saggi, che eran settanta, e che lo stesso Mosè per ordine di Dio aveva scelto per custodire la legge, ed anche a loro aveva ordinato di non scriverla, mentre potevano rivelarla ai loro posteri, e così essi agli altri, e così via in ordine perpetuo. A cagione di questo modo di trasmetterla attraverso successivi passaggi orali dall'uno all'altro questa stessa scienza è detta “scienza della qabbalah”, che è lo stesso che “scienza della tradizione” poiché qabbalah presso gli Ebrei significa la stessa cosa che presso di noi “tradizione”»⁵¹.

⁴⁹ IDEM, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, traduzione e commento di P. E. Fornaciari, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 39.

⁵⁰ GERSHOM SCHOLEM, *La Cabala*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1989, p. 16.

⁵¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, cit., pp. 177+179.

Si tratterebbe quindi di conoscenze che Mosè avrebbe ricevuto direttamente da Dio e che, trasmesse per secoli solo oralmente, consentivano una interpretazione più profonda della Sacra Scrittura⁵². Pico sostiene, proprio grazie a questa tradizione orale, di essere riuscito a interpretare in senso cristiano testi cabalistici che si era potuto procurare: «[...] avendoli letti con estrema attenzione e con studio indefesso, vi ho visto (Dio mi è testimone) la religione non tanto mosaica, quanto cristiana. Qui è il mistero della Trinità, qui l'incarnazione del Verbo, qui la divinità del Messia; qui, sul peccato originale, sull'espiazione di esso per mezzo del Cristo, sulla Gerusalemme celeste, sulla caduta dei demòni, sulle gerarchie angeliche, sulle pene del purgatorio e dell'inferno, ho letto le stesse cose che ogni giorno leggiamo in Paolo e Dionigi [Pseudo-Dionigi Areopagita; V o VI secolo], in Gerolamo [347-419/420] e Agostino»⁵³.

Pico era anche convinto che l'interpretazione cristiana della Càbala avrebbe potuto contribuire alla conversione degli ebrei: «Qualsiasi ebreo cabalista, in accordo con principii e detti della scienza cabalistica, è costretto, senza possibilità di scappatoie, ad ammettere per la Trinità e per ciascuna persona divina (Padre, Figlio e Spirito Santo), nettamente e senza aggiunte né attenuazioni e variazioni, quello precisamente che ammette la fede generale dei cristiani. [...] Se si accettano i principii della Cabala possono essere confutati in maniera chiara non solo coloro che negano la Trinità, ma anche coloro che la ammettono in modo diverso dalla Chiesa cattolica: come gli Ariani⁵⁴, i Sabelliani⁵⁵ e altri dello stesso genere»⁵⁶.

Pico e la magia

Pico sostiene che i commissari avessero condannato la tesi «Non v'è scienza che ci renda certi della divinità di Cristo più della magia e della qabbalah»⁵⁷

⁵² Si deve ricordare che gli esegeti medievali hanno descritto quattro sensi nell'interpretazione della Sacra Scrittura: letterale, allegorico, morale e anagogico: cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, trad. it., Edizioni Paoline, Roma 1962, pp. 37-37.

⁵³ IDEM, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 129.

⁵⁴ I seguaci di Ario, teologo cristiano (256-336), che sosteneva che il Figlio era stato creato e non generato dal Padre. Tesi condannata dal Concilio di Nicea nel 325 e formulata correttamente nel Credo niceno con il «generato e non creato».

⁵⁵ I seguaci del teologo Sabelio (III sec.) che negava il dogma della Trinità.

⁵⁶ IDEM, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, cit., p. 127.

⁵⁷ IDEM, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, cit., p. 155: si tratta della quinta delle tredici tesi condannate.

perché preoccupati che il termine magia avrebbe potuto disorientare i fedeli, poiché poteva indicarne due forme molto differenti. Pico precisa di aver «[...] mostrato che esistono due tipi di magia, una delle quali — cosa, in verità, abominevole e mostruosa — si fonda interamente sull'azione e sul potere dei demoni; l'altra invece, se ben si guardi, non è che il perfetto compimento della filosofia naturale»⁵⁸ o «la parte pratica della scienza della natura»⁵⁹. Si tratta cioè della conoscenza più profonda della natura e, quindi, delle proprietà delle cose, che non solo consente di utilizzarle praticamente, ma desta anche meraviglia per il creato. Il confronto fra magia nera e magia naturale può mostrare: «*Quanto quella magia si rivela mostruosa e nociva, tanto questa divina e benefica; soprattutto per questo, perché quella allontana l'uomo da Dio, sottomettendolo ai nemici del Signore, mentre questa lo sprona a quell'ammirazione delle opere di Dio da cui infallibilmente derivano la benevola carità, la fede e la speranza. Nulla, infatti, spinge alla religione e al culto divino più dell'assidua contemplazione delle meraviglie del Signore*»⁶⁰. Anche in questo caso Pico sostiene che la magia come «perfetto compimento della filosofia naturale» consente di ammirare le opere di Dio e, quindi, di accedere alla teologia, qui rappresentata dalle tre virtù teologali.

Pico difende anche l'utilizzo del termine «magia», argomentando che i termini «magia» e «mago» erano già stati utilizzati da molti grandi uomini prima di lui, santi e dotti, per cui non ha ritenuto necessario trovare un altro nome per la magia naturale⁶¹ e ricorda pure che il termine compare anche nel «[...] *Vangelo quando ci racconta che i Magi vennero dall'Oriente per adorare il Cristo. Quei magi non erano negromanti alleati dei demoni, loro che vennero ad adorare il nemico dei demoni, anzi il Signore che su di loro avrebbe trionfato, ma erano dei saggi veri e propri, conoscitori della scienza delle cose celesti e terrene, che onorarono la stessa sapienza del Padre fatta visibile in corpo d'uomo*»⁶².

Pico rivendica la correttezza della sua tesi: solo una conoscenza approfondita della natura, cioè la magia naturale, consente di escludere che Gesù abbia operato servendosi di agenti naturali e quindi di riconoscere che si trattava di miracoli: «vedendo

quindi che le opere di Cristo superano l'intensità e il limite di ciò che può avvenire per mezzo degli agenti naturali, ne concludiamo necessariamente che tutto ciò fu fatto per potenza divina, cosa che non potremmo sapere senza aver preso atto di ciò»⁶³, quindi era possibile dimostrare che «le opere di Cristo non avrebbero potuto esser compiute per via di magia o per via della Cabala»⁶⁴.

Valutando l'opera di Pico è necessario contestualizzarla, tenendo anche conto dello stato della scienza del suo tempo. Nei confronti dell'astrologia era più critico di molti scienziati suoi contemporanei⁶⁵. L'astrologia, infatti, era materia di insegnamento universitario e all'università di Wittenberg in Sassonia negli anni Venti del XVI secolo, per esempio, era insegnata «in tre discipline scientifiche: in matematica, in misura minore in fisica e in medicina. Il luogo più importante del loro insegnamento erano le due cattedre di matematica. [...] Questi professori di Wittenberg pubblicavano i corrispondenti manuali di astronomia e di matematica che, tra l'altro, introducevano gli studenti nei dettagli tecnici della scienza astrologica»⁶⁶. I seguaci degli interpreti arabi di Aristotele erano «sostenitori irriducibili del determinismo astrologico nel campo dei fenomeni naturali, e della medicina in specie»⁶⁷ e, per esempio, attribuivano la causa delle epidemie a congiunzioni astrali sfavorevoli.

Pico ammette certe influenze degli astri, ma la sua concezione corrisponde a quella del filosofo Guglielmo di Conches (1080-1154), secondo cui «[...] *inclinant astra, non necessitant*»⁶⁸: l'uomo in quanto anche essere di natura è sottoposto a influenze naturali, ma può decidere liberamente come sviluppare predisposizioni e influenze astrali.

Pico, poi, non fornisce una descrizione scientifica dell'universo ma una cosmologia, come la sua ripartizione in empirico, cielo e mondo sublunare.

⁵⁸ Ibid., p. 159.

⁵⁹ IDEM, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, cit., p. 119.

⁶⁰ Cfr. IDEM, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Libri VI-XII*, a cura di Eugenio Garin (1909-2004), Aragnò, Buccinasco (Milano) 2004.

⁶¹ CLAUDIA BROSEDER, *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melancthon und andere Wittenberger Astrologen, [In balia delle stelle. Caspar Peucer, Filippo Melantone e altri astrologi di Wittenberg]*, Akademie, Berlino 2004, p. 138 [trad. di E. Pavesi].

⁶² PAOLA ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia. Filosofia, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia 1996, pp. 96-97.

⁶³ Cit. in RAYMOND KLIBANSKY (1905-2005); ERWIN PANOFSKY (1892-1968) e FRITZ SAXL (1890-1948), *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, trad. it., Einaudi, Torino 1983, p. 170.

⁵⁸ IDEM., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 105.

⁵⁹ IDEM., *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, cit., p. 117.

⁶⁰ IDEM., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 117.

⁶¹ Cfr. IDEM, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, cit., p. 163.

⁶² Ibidem.

Somiglianza o identità con Dio

Pico tratteggia ripetutamente il percorso dell'elevazione dell'anima fino a Dio, e, a volte, parla anche di unione con Dio. Secondo alcuni autori questo dimostrerebbe la sua adesione alla teoria averroistica dell'unità dell'intelletto: nell'uomo ci sarebbero due forme di intelletto, quello passivo, che per mezzo degli organi di senso percepisce le proprietà materiali degli esseri, e quello attivo e spirituale, che sarebbe in grado di estrarre le essenze intelligibili dalle percezioni. Sempre secondo l'averroismo l'intelletto agente sarebbe immortale, ma poiché ciò che è generato è destinato a morire, l'intelletto agente sarebbe anche eterno, preesistente ad ogni esistenza individuale e sarebbe unico per tutti gli uomini. Per mezzo della scienza e con la separazione dalla materialità del corpo sarebbe possibile l'unione di un intelletto con quello di tutta l'umanità e con quello di Dio: «Dopo avere ottenuto la perfezione intellettuale attraverso le scienze è possibile ascendere fino a Dio, in una visione sostanziale. Unione sostanziale nella quale tutte le menti particolari diventano una. Soltanto in Dio è possibile trovare la pace vera, la felicità, avendo posto fine al desiderio dell'unità dell'intelletto umano con quello di Dio. [...] Tutti gli uomini diventano un'unica umanità in Dio. [...] L'uomo diventa Dio»⁶⁹.

Alcune espressioni del *Discorso* sembrano confermare questa teoria, come quando Pico prende a modello la prima gerarchia degli angeli e afferma che chi è a immagine dei serafini «[...] è in Dio, e Dio è in lui, anzi Dio e lui sono una sola cosa»⁷⁰, ma queste espressioni riprendono quasi letteralmente passi del *Nuovo Testamento* come il *Vangelo secondo Giovanni*: Gesù prega perché tutti quelli che non sono del mondo e credono nella sua parola siano una sola cosa: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv 17, 21) e dichiara di aver dato loro la gloria ricevuta dal Padre «[...] perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17, 22-23).

Secondo il filosofo Bruno Nardi (1884-1968), per Averroè l'unione dell'uomo con Dio, la “*copulatio*”, aveva dei limiti in quanto l'uomo, come pure il filosofo, non riesce a separarsi completamente dalla propria corporeità, ma la indissolubilità dell'unione uomo-Dio «[...] è balenata all'acuta mente del signore

della Mirandola [con] il concetto cristiano dell'incarnazione, Nell'unione ipostatica del Verbo con la natura umana si raggiunge davvero quella “*copulatio*” dell'uomo con Dio, per cui Dio si fa uomo e l'uomo è Dio in senso rigoroso, senza il “*quodam modo*” che era stato costretto a metterci Averroè»⁷¹. L'unione dell'uomo con Dio è differente da quella del Verbo, infatti: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1, 1).

Pico umanista cristiano

Nel *Discorso* Pico dichiara esplicitamente di essersi dato queste regole: «non giurare sulle parole di nessuno, spaziare per tutti i maestri di filosofia, esaminare ogni pagina, conoscere tutte le scuole»⁷². In tutti i filosofi e in tutte le tradizioni sarebbe possibile trovare frammenti di verità, ma egli considera come inconfutabili verità della religione cristiana come la Trinità, il peccato originale, l'Incarnazione e la redenzione dell'uomo. La complessità dei temi trattati superava, però, le capacità tanto dei commissari che dovevano giudicarli quanto di altri critici che prendevano in considerazione solo un aspetto del suo pensiero, situazione che si è ripetuta negli ultimi secoli. Per questo Pico nel *Proemio* dell'*Apoloogia* ha ritenuto opportuno rispondere alle accuse di eresia precisando: «[...] io sono cristiano, nato da genitori cristiani, innalzo davanti a me il vessillo di Gesù Cristo e per la fede cristiana morirei felice»⁷³.

La sua intenzione è chiara: è innegabile però che la disputa che Pico, pieno di esuberanza per le sue intuizioni geniali e per il suo sapere eccezionale, vuole organizzare davanti al pontefice e al collegio cardinalizio è sproporzionata, la molteplicità delle tesi che intende discutere sopravvaluta le capacità dei partecipanti, tenendo conto che si tratta di tesi ricavate da testi noti da poco tempo ai “latini”, come alcune opere di Platone e testi cabalistici, o si tratta addirittura di «discipline sconosciute»⁷⁴, testi che Mitridate gli ha tradotto e di cui egli solo ha conoscenza. Nel suo entusiasmo Pico non sempre recepisce criticamente la sapienza di ebrei e caldei, le cui conoscenze attendibili riguardavano unicamente l'astronomia, come riconosce lui stesso nel 1493 nel-

⁶⁹ A. GAGLIARDI, *op. cit.*, pp. 101-104.

⁷⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., pp. 25-27.

⁷¹ BRUNO NARDI, *Mistica averroistica e Pico della Mirandola*, in IDEM, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 127-146 (pp. 144-145) (reprint, Forgotten Books, Londra 2018).

⁷² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 85.

⁷³ IDEM, *Apoloogia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, cit., p. 9.

⁷⁴ IDEM, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. 75.

le *Dispute contro l'astrologia divinatoria*, quando dice: «Né ci inganni, come una volta ingannò anche me giovinetto, quella sapienza degli Egizi e dei Caldei, celebrata dagli antichi e anche da Platone, alla quale si è tramandato che andassero ad attingere per puro amor del sapere Pitagora, Democrito, Eudosso, Platone e altri»⁷⁵.

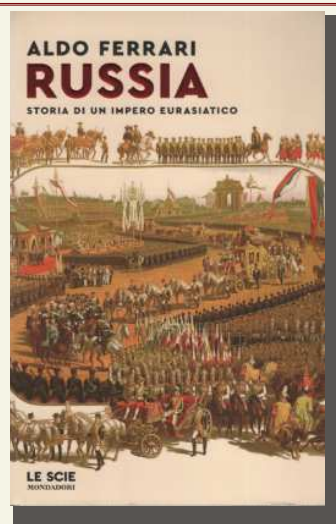
A causa delle reazioni alle novecento conclusiones Pico già nell'*Apologia* dichiara di essere cristiano e nelle sue opere successive la sua posizione cristiana e il suo intento apologetico risultano più chiari: l'opera *Dispute contro l'astrologia divinatoria* «[...] doveva costituire solo l'inizio di una impresa di più vaste proporzioni ("ad debellandum septem hostes Ecclesiae")»⁷⁶.

Come ricordato nell'introduzione, l'interpretazione di Pico della Mirandola come di un campione di una visione immanentistica dell'uomo e della sua completa autonomia influenza il giudizio su tutto l'umanesimo e sul passaggio della civiltà europea dal Medioevo all'Età Moderna. Approfondire criticamente questa interpretazione non è una questione puramente accademica, ma fondamentale per un giudizio ponderato sulla civiltà europea moderna. Nell'enciclica *Evangelium vitae* il pontefice Giovanni Paolo II ha descritto il conflitto nella civiltà europea fra due culture, una "della vita" e l'altra "della morte": «Noi pure, oggi, ci troviamo nel mezzo di una lotta drammatica tra la "cultura della morte" e la "cultura della vita"»⁷⁷. Si pone la questione a quale cultura si deve orientare la società europea, considerato che la «cultura della vita» ha radici cristiane, mentre per la «cultura della morte» i valori che caratterizzano la civiltà europea moderna sarebbero nati da un umanesimo emancipato dal cristianesimo, una emancipazione che si manifesta anche ai nostri giorni con la continua proclamazione di "nuovi diritti", ma questo "umanesimo" ha ben poco a che fare con Pico della Mirandola e con l'umanesimo.

⁷⁵ IDEM, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Libri VI-XII*, cit., pp. 493-495.

⁷⁶ E. GARIN, *Introduzione*, a G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Libri I-V*, cit., pp. VII-XXXII (p. VIII).

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Evangelium vitae" sul valore e l'inviolabilità della vita umana*, del 25 marzo 1995, n. 50; nell'enciclica il concetto "cultura della morte" ricorre undici volte.



ALDO FERRARI

Russia

Storia di un impero eurasiatico

Mondadori, Milano 2024, 364 pp., € 23

La storia russa viene spesso vista come un processo altalenante di attrazione e repulsione nei confronti prima dell'Europa e poi in generale dell'Occidente, in cui momenti di grande apertura si sono alternati ad altri di chiusura più o meno completa. La storia della Russia non dovrebbe però essere letta come quella di una periferia europea, ma inquadrata all'interno di dinamiche autonome. Se infatti la prima Russia, la Rus' di Kiev, creata nella seconda metà del IX secolo dalle genti scandinave, slave e ugro-finniche, era decisamente aperta agli influssi europei, il periodo successivo — a partire dal "giogo mongolo" sino alla seconda metà del XVII secolo — è stato caratterizzato da un parziale allontanamento dall'evoluzione storica europea. È allora che la Russia, osserva Aldo Ferrari, «matura in maniera definitiva la sua particolare conformazione geografica, politica e culturale, divenendo un mondo diverso rispetto all'Europa, inserito in prospettive e orizzonti propri, particolari». Un mondo determinato non soltanto dalla sua dimensione slava e dai contatti con i paesi europei e l'impero bizantino, ma anche dai rapporti con i popoli nomadi delle steppe e, più tardi, dalla competizione con gli altri imperi eurasiatici (ottomano, persiano e cinese). Nel corso dell'ottocento e sino alla rivoluzione del '17, infatti, l'impero russo ha completato la sua grande espansione territoriale, con la conquista di tutta l'Eurasia settentrionale. Questa dimensione eurasiatica perdura fino ai giorni nostri, sotto la guida di Putin, quando nel paese è tornato a consolidarsi un sistema incentrato sullo statalismo e sull'accentramento del potere nelle mani del presidente, riprendendo in un contesto politico del tutto nuovo la tradizione autocratica risalente almeno a Ivan IV, il Terribile. In un accurato e appassionante volume, Ferrari ricostruisce la storia della grande potenza russa attraverso gli elementi che ne hanno forgiato l'identità, ponendo particolare attenzione all'aspetto autocratico della sfera politica, frutto non solo dell'eredità bizantina, ma anche di quella mongola; alla natura multiethnica del paese, tanto nell'epoca zarista quanto in quella sovietica; e infine alla politica neo-imperiale della Russia odierna e alla sua collaborazione con la Cina all'interno del progetto di una Grande Eurasia in opposizione all'egemonia occidentale [dalla sovracoperta].

■ Un breve profilo della figura e dell'opera dell'importante critico letterario del secolo scorso. La sua ampia e densa opera rappresenta una lettura complessiva della letteratura nazionale in chiave fondatamente in buona misura antitetica rispetto a quella progressista corrente, cioè quella desantisiana, alimento obbligato di ogni ordine di studi.



Il professor Rocco Montano (1913-1999)

Rocco Montano, dalla critica letteraria alla elaborazione di una cultura politica

Leonardo Giordano

Marco Invernizzi e Oscar Sanguinetti, nel loro recente saggio sul pensiero conservatore, annoverano la figura dello storico della letteratura italiana Rocco Montano (1913-1999) nel *pantheon* del pensiero conservatore italiano.

Qual è l'aspetto più originale del modo di far critica del saggista lucano Rocco Montano? Quale il contributo fondamentale da lui dato allo studio degli autori più rappresentativi del panorama letterario italiano? Con stile secco, asciutto, immune da auto-compiacimento e dal quale traspare, tuttavia, una sentita passione per le sorti culturali, civili e storiche della nostra nazione, Montano ha inteso leggere le singole esperienze dei vari autori senza prescindere dal con-

testo culturale e dall'atmosfera spirituale in cui esse risultano inserite. Anzi, quasi fossero delle punte di *iceberg* che nascondono connessioni sotterranee con strati e ghiacciai ben più vasti, ha sempre guardato alla personalità dei singoli autori comprendendole nella temperie culturale e spirituale in cui esse si sono forgiate.

È così che William Shakespeare (1564-1616) non risulterebbe pienamente compreso se lo si considerasse — o se se ne considerasse l'opera — completamente avulso da tutto quel filone di umanesimo cattolico che dal cardinale Jacopo Sadoletto (1477-1547) al vescovo Marco Girolamo Vida (1485-1566), da Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536) sino a san

Thomas More (1478-1535) prepara, dissoda il terreno dal quale fiorirà l'opera del grande bardo di Stratford upon Avon. Alla stessa stregua di come l'esperienza della *Divina commedia* rischierebbe di essere fraintesa senza riallacciarla alla speculazione di sant'Alberto Magno (1193/1206-1280) e san Tommaso d'Aquino (1226 ca.-1274). I titoli delle storie letterarie vergate da Montano sono alquanto eloquenti al riguardo: *Lo spirito e le lettere* (Marzorati, Milano 1971), *Ideologia e letteratura* (G.B. Vico Editrice, Napoli 1974) e *Cultura e letteratura* (G.B. Vico Editrice, Napoli 1987). Di esse l'italianista lucano diceva «*Ho voluto offrire, in pratica la storia dello spirito italiano*»¹.

Questa impostazione, che deriva al ricercatore lucano dalla pluriennale collaborazione con Giuseppe Toffanin (1891-1980) in quel di Napoli, si pone al di là degli schemi consunti e oramai inadeguati sia della critica idealistico-crociana sia di quella d'impostazione marxista, che hanno imperversato per quasi un secolo nel panorama della produzione e della critica letteraria italiana. L'impostazione che Rocco Montano conferisce alla critica letteraria e alla ricostruzione della storia della letteratura italiana ed europea costituisce una vera e propria "rivoluzione copernicana". Benedetto Croce (1866-1952), con la sua "estetica del frammento", relativamente alla *Divina commedia*, aveva determinato una sorta di inversione dei rapporti gerarchici fra le tre cantiche dantesche, ponendo in primo piano l'*Inferno*, quanto alla passione civile e al presunto maggior spessore poetico — nel senso che i romantici e gli idealisti davano al "poetico" — relegando il *Paradiso* al rango di mera opera teologica in versi e perciò priva di quella che la critica crociana considerava "vera ed autentica poesia".

Per lo studioso lucano invece la *Divina commedia* rappresenta una «*esperienza miracolistica realmente vissuta dal poeta*»² e tradotta in linguaggio umano, il risultato e l'espressione artistica di una «*visione*» che miracolosamente avrebbe consentito a Dante Alighieri (1265-1321) l'approccio alla Verità. Il *Paradiso* costituisce il culmine, l'apice, la necessaria conclusione del poema. I suoi valori estetici sarebbero sublimi nella misura in cui è più difficile, se non impossibile, la rappresentazione del sovrumano e dell'ineffabile che non quella dell'umano. Dante, pienamente padrone dello strumento linguistico e poetico, riesce a conse-

guire questi risultati con impari efficacia tendendo al massimo le corde del suo sentire poetico, allargando impareggiabilmente gli orizzonti del suo apparato linguistico e simbolico, sfruttandone minuziosamente tutte le risorse per tratteggiare con linguaggio umano ed accessibile cose che vanno oltre l'umano. Altro punto fermo della critica montaniana al capolavoro dantesco è la distinzione fra "Dante poeta" e "Dante personaggio". Secondo Montano, il Dante che si commuove davanti a Paolo e Francesca nell'*Inferno* è un personaggio stesso della *Commedia*, ben distinto dall'autore medesimo che non a caso ha posto i protagonisti di quello sfortunato e "colpevole" episodio d'amore nell'*Inferno*, esercitando così un deciso giudizio morale di condanna e di censura di quell'azione peccaminosa. «*Si tratta di distinguere cioè le emozioni, ciò che dice questo Dante protagonista e succubo delle esperienze infernali, dal poeta che narra la storia e la considera dall'alto della sua riconquistata coscienza cristiana*»³. La stessa cosa potrebbe sostenersi del Dante che incontra Ulisse, Ciaccio, Farinata oppure Guido Cavalcanti⁴. Questa importante distinzione metodologica nell'approccio all'universo dantesco ebbe, fra l'altro, il merito di avvicinare Montano al più grande dantista americano del tempo Charles Singleton (1909-1985) e a fargli ottenere l'insegnamento a Harvard come *visiting professor*⁵.

Un'altra pietra miliare nel cammino che porta Montano a ripercorrere tutte le stagioni della letteratura italiana è la sua interpretazione dell'opera di Giambattista Vico (1668-1744), altro pensatore iscritto nel *pantheon* del pensiero conservatore nel libro di Invernizzi e di Sanguinetti. Il filosofo napoletano rappresenterebbe, per la sua filosofia della storia e per il suo tentativo di speculare a fondo sull'origine del consorzio umano e statuale, nonché sull'origine del diritto, l'anti-Rousseau per antonomasia. Per il filosofo illuminista, sulla scorta del pessimismo hobbesiano, l'uomo, dopo aver vissuto uno stato originario di bontà, conosce con il sorgere della civiltà e con l'affermarsi della proprietà privata una sorta di corruzione interna che lo porterebbe a essere «*homo homini lupus*» se non si provvedesse a rimediare con il «*contratto sociale*». Secondo Montano, Vico afferma il valore civilizzante e il senso precipuamente umano di istituzioni come la famiglia, la proprietà e lo stato. «*Lungi, dunque, dall'essere il portato della violenza e la radice dei mali sociali, l'occupazione della terra e la formazione della proprietà fu il primo passo verso la creazione di una vita civile e lo sviluppo del diritto,*

¹ MASSIMO GRIFFO (a cura di), *Rocco Montano*, Le Monnier, Firenze 1987, p. 15. Questo piccolo *pamphlet* riporta una intervista a Montano in occasione del conferimento, nel 1987, del Premio Prezzolini, oltre che il saluto di ringraziamento che il critico vi fece durante la cerimonia di consegna del premio e un articolo di Augusto del Noce (1910-1989) di recensione di *Dante Filosofo e Poeta*, su *Il Tempo* del 22-9-1985.

² ROCCO MONTANO, *Dante filosofo e poeta*, G.B. Vico Editrice, Napoli 1985, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Cfr. M. GRIFFO (a cura di), *op. cit.*, p. 10.

che ovviamente sarebbe mancato se fosse continuato lo stato di promiscuità di cose e di donne»⁶.

Montano deve a Vico anche molte delle sue convinzioni politiche, non partitiche. Secondo le sue analisi, esternate in una serie di articoli pubblicati sotto lo pseudonimo di *Dedalus*, per le riviste da egli stesso fondate e dirette: *Delta. Rivista mensile di cultura e Segni. Rivista di critica e di metodologia letteraria*, i mali dell'Italia del secondo dopoguerra sarebbero derivati dall'aver riprodotto, dopo la caduta del fascismo, le fragilità e le criticità della stessa struttura parlamentare caratterizzante lo Stato liberale prima della Marcia su Roma e nell'averla fondata su di un malinteso pluralismo ideologico e di valori: questo Stato conteneva già in sé i germi del disfacimento. Occorreva invece costruire una Repubblica fondata su valori comuni e che richiamassero principi superiori e non relativizzabili, né di carattere economico — la Repubblica è fondata sul Lavoro —, né di carattere ideologico — l'antifascismo strumentale. Questa analisi diventa rigorosa e stringente in un articolo del luglio del 1980 pubblicato su *Segni* e dall'eloquente titolo *La frana della Costituzione*⁷. Con una nuova costituzione si doveva cercare di infondere alle istituzioni quella che Vico definiva "l'anima dello Stato". Lo studioso lucano così esplicitava in uno dei suoi articoli "politici" su *Segni* che cosa intendesse per "anima dello Stato": «Uno studio dei valori da asserire, dalla famiglia alla formazione dei giovani, all'attività legislatrice o a quella della giustizia, non è impossibile ed è certamente necessario. Ed è ovvio che non si tratta di dare al sistema del governo una funzione pedagogica. Il problema è quello di avere un punto di riferimento, una base di sviluppo, un impegno invece della rinunzia [...]. C'è un'esigenza di unità, di comunanza di ideali, una tensione di sacrificio in nome di quella che una volta si chiamava Patria. È un'azione culturale, che è assolutamente necessaria, un impegno intellettuale appoggiato ad un sistema liberamente scelto ma ben distinto dalla inerzia di uno stato rinunziatario, dalla illusione che basti fidarsi all'azione assai spesso disgregatrice degli interessi economici e delle ideologie per assicurare il progresso»⁸.

Da queste premesse fondamentali nasce il suo disegno di nuovi assetti istituzionali. Quelli proposti da Montano, in breve, possono riassumersi come segue: abolizione del cosiddetto "bicameralismo perfetto" sostituito da una Camera sede della rappresentanza

politica e della volontà popolare e da un Senato non elettivo, composto dai rappresentanti della cultura, delle arti, delle professioni, della scienza, dell'alta magistratura e dell'alta burocrazia statale: insomma una sorta di Camera Alta sul modello della *House of Lords* britannica. «Per questa via, il potere delle segreterie di partito verrebbe sostituito dalla collaborazione dei membri del Senato scelti per la loro capacità e competenza e abituati a pensare in termini di interesse pubblico non di fazioni»⁹.

Il Presidente della Repubblica verrebbe eletto dal popolo ma, al fine di evitare una deriva plebiscitaria, Montano suggerisce di fare in modo che, un anno prima della fine della legislatura, le Camere designino una rosa di quattro, cinque candidati da sottoporre al voto popolare. «In questo modo anche l'opposizione, facendo delle scelte oculate potrebbe partecipare alla nomina del Presidente»¹⁰. Per evitare che ministri ed esponenti di governo della legislatura in corso potessero manovrare per entrare nella rosa dei candidati, secondo Montano, potrebbe stabilirsi una sorta di incandidabilità per coloro che durante lo svolgimento della legislatura in corso abbiano fatto parte del governo. Tali condizioni legittimerebbero una sfera di più ampi poteri da attribuire al Presidente della Repubblica. Il presidente del Consiglio dei Ministri sarebbe invece eletto a maggioranza e a voto segreto dalle Camere riunite. Infine «[...] sulla base di consultazioni con i segretari dei partiti e col Presidente del consiglio, il Presidente della Repubblica nominerebbe i ministri e avrebbe facoltà di sostituirli in caso di dimissioni o di voto di sfiducia del Parlamento. Egli dovrebbe avere anche diritto alla proposta e al veto delle leggi»¹¹.

Non è scopo di questo articolo effettuare un'analisi di fattibilità di questa proposta di riforma istituzionale abbozzata da Rocco Montano. In essa, però, emergono comunque due elementi assai interessanti: quello di introdurre un principio di verticalizzazione dell'azione esercitata dal potere esecutivo sulla comunità nazionale, necessario in tempi in cui le decisioni degli altri poteri pubblici e privati sono assunte sempre più rapidamente e speditamente; quello di evitare derivate plebiscitarie e partitocratiche nella formazione complessiva del *corpus* politico di una nazione in vista di una vera ed efficace tensione al *bonum commune*. Sono principi che conservano ancora oggi una grande attualità e che fanno di questo pensatore eclettico e di spessore un acuto indagatore, oltre che dei fenomeni

⁶ R. MONTANO, *G.B. Vico. Genesi ed essenza dello Stato*, G.B. Vico Editrice, Napoli 1986, p. 150.

⁷ Cfr. DEDALUS, *La Frana della Costituzione*, in *Segni*, anno V, n. 2-3, aprile-luglio 1980, pp. 11-14.

⁸ IDEM, *La crisi dello stato e la funzione della cultura*, *ibid.*, anno VI, n.s., n. 1-2, gennaio-giugno 1985, pp. 48-49.

⁹ IDEM, *Il problema istituzionale come problema di rifondazione dello Stato*, in *Bollettino della Biblioteca Salveminiiana*, anno I, n. 1, Bitonto (Bari) 1988, p. 10.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

letterari ed artistici, anche di quelli sociali e politici. «Rocco Montano ci fa capire che urge riproporre oggi la domanda che cosa è e quale importanza ha un consenso morale nella società e quali sono i fondamenti etici della democrazia»¹².

Nell'opera di Montano vi sono anche altri importanti punti di merito che ne fanno un pensatore controcorrente e decisamente di rottura rispetto al cosiddetto *mainstream* culturale del suo tempo. Egli fu tra i primi a sottrarre Cesare Pavese (1908-1950) e le sue opere alla tenaglia della critica marxista, che prima tentò di farne un "intellettuale organico" al partito comunista, secondo la teoria di Antonio Gramsci (1891-1937), e poi lo denigrò quando si accorse che lo scrittore delle Langhe si stava avvicinando, tramite l'incontro con Mircea Eliade (1907-1986), allo studio del mito e del sacro. Da eccelso "comparatista" individuò e segnalò i punti più controversi delle opere di Marcel Proust (1871-1922) e di James Joyce (1882-1941), evidenziandone il profondo conato di assoluto e il malcelato tentativo di "santificare" il quotidiano, segnalò nel pensiero del dimenticato filosofo strutturalista e marxista Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) le pieghe di una percepita crisi di entrambe quelle ideologie e il ricupero dell'antropologia vichiana. Intuì, e lo scrisse prima del servo di Dio monsignor Luigi Giussani (1922-2005), l'avvicinamento di Eugenio Montale (1896-1981) alla fede. Leggendo Rocco Montano, ancora oggi, quando ormai sia la critica crociana sia quella marxiana sono definitivamente tramontate e poco riescono a dire al mondo contemporaneo, scopriamo in lui un modo di leggere i grandi capolavori letterari italiani essenzialmente valido per chi voglia seriamente misurarsi ed impegnarsi in una ricostruzione della cultura e dell'identità italiane profondamente e proficuamente segnate dal cristianesimo cattolico.



Cenni biografici

ROCCO MONTANO nasce a Stigliano (Matera) il 19 settembre 1913 e muore a Napoli il 6 maggio 1999. Frequenta il liceo classico Duni di Matera — lo stesso in cui Giovanni Pascoli (1855-1912) ha fatto le sue

prime esperienze di insegnamento — e si laurea in Lettere e Filosofia a Napoli nel 1936. Dopo una breve parentesi di insegnamento presso lo stesso liceo Duni, si trasferisce a Napoli presso l'Istituto Suor Orsola Benincasa. Frequenta il circolo napoletano dei "crociani" dove conosce Giuseppe Toffanin, l'italianista dell'Università Federico II che aveva rivoluzionato gli studi sull'umanesimo italiano e sul barocco e che diventa suo maestro. Percependo che l'atmosfera culturale era troppo impregnata di "crocianesimo" e che, come era stato emarginato Toffanin, altrettanto sarebbe potuto accadere a lui, nel 1956 decide di trasferirsi negli Stati Uniti.

Qui insegna letteratura comparata all'Università dell'Illinois, all'Università di Baltimora nel Maryland, all'Università Cattolica di Washington e persino a Harvard, dove lo vuole Charles Singleton, il più insigne dantista statunitense. Visiting professor per un anno, l'incarico non gli viene però confermato perché i suoi studi e le sue ricerche non sono gradite all'establishment protestante di quell'ateneo.

Tornato in Italia nel 1973, in un ambiente culturale nel in cui all'egemonia crociana si sta gradualmente sostituendo quella gramsciano-marxista, nonostante il suo prestigioso curriculum, gli viene accordata appena una cattedra di letteratura comparata presso l'Università di Salerno. Egli avrebbe potuto ambire a incarichi ben più prestigiosi e gratificanti, ma al mondo accademico italiano non piace nemmeno la forte critica montaniana ai cedimenti della cultura cattolica e alla demolizione degli ultimi sussulti "crociani".

Nel 1987, in verità insperatamente, una commissione composta da intellettuali e studiosi del calibro di Renzo De Felice (1929-1996), Augusto del Noce, Geno Pampaloni (1918-2001), Lapo Mazzei (1925-2019) ed Emilio Gentile, assegna a Rocco Montano il Premio Prezzolini, riconoscendo di fatto la comunanza di destino tra il fondatore del *La Voce* e il critico lucano: entrambi "esuli" in America a insegnare lingua e letteratura italiana, entrambi invisi all'establishment letterario della madrepatria. Montano non ha fondato una scuola, ma suoi allievi sono stati Francesco Bruni, accademico dei Lincei; Silvio Mastrocola, dell'Istituto Suor Orsola Benincasa; Luigi Reina, dell'Università di Salerno; e Andrea Battistini (1947-2020), dell'Università di Bologna.

I suoi ultimi studi hanno avuto per tema la poetessa materana Isabella Morra (1520 ca.-1545) e Gabriele D'Annunzio (1863-1938). Anche in questi studi le tesi montaniane non difettano di originalità, cogliendo aspetti poco investigati delle opere dei due poeti e di fatto rompendo luoghi comuni che su di esse si sono consolidati nei decenni.

¹² MARKUS KRIENKE, *Costituzione e consenso morale, il fondamento etico della democrazia tra Antonio Rosmini, Antonio Gramsci e Rocco Montano*, testo dell'intervento alla Conferenza tenuta presso il Centro Studi Rocco Montano (Stigliano [Matera]; <www.roccomontano.it>), il 10 agosto 2016, inedito, p. 1. L'Autore è docente di Antropologia Filosofica all'Università Gregoriana e di Filosofia Moderna e di Etica Sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano in Svizzera.

■ Una intervista, in un volume da poco edito, a cura del giornalista del *Corriere della Sera*, all'ex prefetto degli archivi della Santa Sede è occasione per comporre un quadro denso e originale, forse unico, della storia della Chiesa in epoca moderna e contemporanea. Paolo Martinucci ce ne offre un ampio resoconto.



Secretum*

Paolo Martinucci

Il 22 ottobre del 2019, Papa Francesco, volendo restituire il suo significato originario all'Archivio Pontificio — creato da Papa Paolo V (1605-1621) negli anni 1610-1612 e definito nel tempo Archivum Secretum Vaticanum —, con un *motu proprio*¹, lo ha denominato Archivium Apostolicum Vaticanum, permettendo, a partire dal 2 marzo 2020, agli studiosi e

agli storici di accedere alla documentazione in esso giacente fino a quella del pontificato del venerabile Papa Pio XII (1939-1958). In effetti, nei secoli l'aggettivo "segreto" aveva subito un mutamento semantico, cominciando «[...] a essere *frainteso*, a essere *colorato di sfumature ambigue, persino negative*»².

L'attuale prefetto dell'archivio, mons. Sergio Pagano, ha rilasciato una lunga intervista a Massimo Franco, giornalista del *Corriere della Sera*, in cui spiega la storia, la struttura, le sezioni, la provenienza dei vari fondi, gli operatori e le gerarchie interne, ma soprattutto illustra una mole di documenti.

* MASSIMO FRANCO, *Secretum. Intervista con Mons. Sergio Pagano*, Solferino, Milano 2024.

¹ Cfr. FRANCESCO, *Per il cambiamento della denominazione da Archivio Segreto Vaticano ad Archivio Apostolico Vaticano*, nel sito web <https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20191022_archivio-apostolico-vaticano.html> (13-1-2025).

² *Ibidem*.

1. Iniziando dal “caso Galileo” (pp. 75-101), il Prefetto anzitutto precisa che Galileo Galilei (1564-1642) fu sanzionato una volta sola, nel 1633, e non due come molti ritengono. Infatti nel 1616 il cardinale san Roberto Bellarmino S.J. (1542-1621) invitava Galilei a non sostenere, insegnare, scrivere nulla in difesa del sistema eliocentrico di Nicola Copernico (1473-1543), definito pura ipotesi (cfr. p. 79). Galileo andò oltre, avendo «[...] coinvolto la Bibbia per renderla compatibile in alcuni passi di certi suoi libri» (p. 81): chi scrisse la Bibbia, disse, aveva le conoscenze scientifiche limitate; ignorante dal punto di vista scientifico, ma veritiero circa gli aspetti di fede. All'inquisitore tali affermazioni sembrarono prossime all'eresia. Chiamato a Roma dal Sant'Ufficio, Galilei, nel 1616, si presentò, ricevendo da Bellarmino un rimprovero e un consiglio. L'accusa durante il processo del 1633, era invece la seguente: egli aveva disobbedito a quanto gli aveva ingiunto il cardinale; quindi non fu condannato per eresia, «“ma come *vehementer sospetto d'heresia*”» (p. 83). Encomiabile fu il comportamento dello scienziato; dai documenti risulta che ammise d'essere stato ammonito dal card. Bellarmino, ma che si era dimenticato delle parole dell'ingiunzione che gli erano state dette. Nell'interrogatorio del 12 aprile 1633, lo scienziato poi pronunciò una frase sibillina che non ha mai avuto risposta o spiegazione: «“[...] una mattina il Signor cardinale Bellarmino mi mandò a chiamare, e mi disse un certo particolare, qual io vorrei dire all'orecchio di Sua Santità prima che ad altri”» (p. 85). Mons. Pagano ipotizza che quel “certo particolare” rappresentato a Galilei potesse essere di questo tenore: «“Forse il sistema che tu proponi potrebbe avere un futuro, ma per ora tu non pronunciarti in modo apodittico [...] continua i tuoi studi. Poi...”» (ibidem).

La condanna di Galilei pertanto era motivata dal fatto che aveva «[...] creduto e difeso, anche con i suoi scritti, la dottrina di Copernico» (ibidem), con l'aggravante di averla presentata quale unica probabile, e di aver irriso — nel suo saggio *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, messo all'Indice già nel 1616 — coloro che sostenevano la tesi tolemaica, fra questi il filosofo e matematico bizantino Simplicio (450 ca.-560 ca.). Nella sua narrazione Galilei infatti aveva fatto svolgere al filosofo alcune riflessioni che già aveva avuto modo di esporre a Papa Urbano VIII (1623-1644). Fu facile al Papa riconoscersi nelle argomentazioni di Simplicio e di infuriarsi (cfr. pp. 87-88). Nel processo vennero mescolate «[...] ragioni scientifiche, ragioni personali, ragioni teologiche, ripicche, caratteri di Galileo e di Urbano VIII, paura dei protestanti, timore di spaccature nella Chiesa e via discorrendo» (p. 89): Galilei sembrava un uomo fuori dal mondo, che contestava l'evidente, l'esperienza di tutti (cfr. p.

92). Si passò alla richiesta di un'abiura, che Galilei, prostrato, anche per il peso dell'età, fece nel convento della Minerva, il 22 giugno 1633 (cfr. p. 90).

Non mancarono i tentativi di togliere il *Dialogo* dall'Indice, per esempio all'epoca di Benedetto XIV (1740-1758); durante il pontificato di Pio VII (1800-1823), fu approvata la pubblicazione del volume dell'astronomo Giuseppe Settele (1770-1841), nel quale si sostenevano le tesi Giovanni Keplero (1571-1630)³, convinto copernicano; infine Gregorio XVI (1831-1846) decretò l'espunzione delle opere di Keplero, di Copernico e di Galilei dall'Indice (cfr. pp. 93-94).

Ci fu pure, in tempi più recenti, il tentativo di dimostrare che l'Inquisizione non aveva gli elementi per processare Galilei, dal momento che il precetto di Bellarmino era un falso, costruito *ad hoc* dall'Inquisizione stessa. Era la tesi del professor Vittorio Frajese dell'Università La Sapienza di Roma, nella sua opera *Il processo a Galileo Galilei. Il falso e la sua prova*⁴: il docente sosteneva che il verbale era stato redatto non nel 1616, bensì nel 1633; l'Inquisizione doveva «“incastare” lo scienziato e creò un falso precetto da mostrargli e da far risalire al 1616» (p. 96). Mons. Pagano smonta tale fantasiosa ricostruzione, dimostrando che «[i]l precetto era scritto da mani del 1616, che conosciamo all'interno del medesimo codice del processo: non poteva essere del 1633» (p. 97). Tale motivazione venne accettata dagli studiosi (cfr. p. 96).

Certamente su Galilei fu esercitata una forma di violenza psicologica, ma «quella fisica non ci fu» (p. 99). Egli sapeva che senza una ritrattazione «[...] sarebbe stato considerato eretico formale, non solo sospetto veementemente d'eresia» (pp. 99-100); l'abiura gli avrebbe permesso di continuare i suoi studi e i suoi esperimenti (cfr. p. 100).

Un faldone contenente documenti del processo a Galilei era stato portato in Francia nel periodo napoleonico. Il caso dello scienziato pisano era di grande interesse per i rivoluzionari, che sembrava volessero pubblicarlo, perché avrebbe screditato la Chiesa. L'interesse tuttavia scemò rapidamente, quando si accorsero, leggendo gli atti del processo, che egli non aveva subito violenze o torture e del carteggio non si fece nulla. La vicenda galileiana evidenzia comunque l'esistenza degli errori fatti, ma anche le «ragioni contestuali per cui uomini di Chiesa hanno sbagliato nel loro giudizio» (p. 101).

2. Il capitolo *Vade retro Napoleone* narra l'avventurosa storia dell'Archivio caduto nelle mani dei rivoluzionari francesi (pp. 102-137).

³ Cfr. GIUSEPPE SETTELE, *Elementi di ottica e di astronomia*, De Romanis, Roma 1819.

⁴ Cfr. VITTORIO FRAJESE, *Il processo a Galileo Galilei. Il falso e la sua prova*, Morcelliana, Brescia 2010.

Tutto ebbe inizio nel luglio del 1809, dopo la vittoria napoleonica di Wagram, quando i francesi saccheggiarono gli Archivi imperiali di Vienna (cfr. pp. 103-104). Non era una novità. Già nel 1798 Napoleone aveva preteso dall'Italia la consegna dei manoscritti più preziosi e di tante opere d'arte (cfr. p. 103). Da Wagram in poi alla nazione sconfitta sarà di norma fatto obbligo di consegnare al vincitore gli archivi (cfr. p. 104).

Rapito e deportato Papa Pio VII (1800-1823) in Francia, nel luglio 1809, Napoleone pensò di impossessarsi della bolla di scomunica, *Quam memorandum*, comminatagli il 10 giugno dello stesso anno, che però non riusciva trovare. Questo perché a Roma vi era una pluralità di archivi: tutti i dicasteri e tutte le congregazioni ne avevano uno proprio (cfr. pp. 104-107). Per recuperare la bolla — che poi fu trovata e consegnata a un responsabile francese dal vice-prefetto dell'Archivio Vaticano, Carlo Altieri (1764-1837) (cfr. p. 112 e p. 118) — si procedette a sequestrare «[...] una serie di Congregazioni, di tribunali, quindi la Penitenzieria, le varie Congregazioni vescovili» (p. 107). Il responsabile degli archivi dell'Impero francese, Pierre-Claude François Daunou (1761-1840), ebbe l'idea portare in Francia anche quelli dei Paesi conquistati. Solo se si trattava di uno Stato satellite gli archivi potevano rimanere sul posto, come, per esempio avvenne per quelli del Regno d'Italia (1805-1814). Così gli archivi provenienti da tutta Europa furono portati a Parigi (cfr. pp. 108-110), nel palazzo detto Hôtel de Soubise (cfr. p. 110).

Gli archivi vaticani cessarono di essere conservati in ordine cronologico, ma, a partire dal 1811 e fino al 1815, vennero smembrati con criteri del tutto arbitrari: «[...] le pergamene da una parte, le carte dall'altra, i volumi e i registri da un'altra parte ancora» (p. 111). Ciò provocò danni enormi. Daunou ebbe l'incarico di trovare documenti compromettenti contro il potere temporale dei papi, nella prospettiva di ottenere da Papa Pio VII un concordato favorevole alla Francia. In ciò fu agevolato da Altieri, il quale diede le chiavi dell'Archivio Vaticano ai francesi. Questi fu poi accusato di appropriazione indebita, avendo precedentemente venduto per interesse personale dei libri doppi della Biblioteca Vaticana, quando ne era lui il responsabile. Arrestato Altieri dai francesi, Daunou lo ricattò, offrendogli la libertà in cambio della sua collaborazione (cfr. pp. 112-114). Altieri aiutò le truppe di occupazione a spedire a Parigi almeno una ventina di casse di documenti. Gli archivi giunsero a Parigi e, grazie anche alla consulenza di Altieri, Daunou selezionò dei documenti e scrisse un *pamphlet* contro il potere temporale (p. 119). I due trovarono ben poco, tanto che il *pamphlet* uscì in forma anonima (cfr. p. 120).

Sconfitto Napoleone nel 1814, rimaneva il problema del recupero dei documenti. Se ne occuparono i monsignori Gaetano Marini (1742-1815) e Marino Marini (1783-1855), zio e nipote, che già si trovavano nella capitale francese (cfr. pp. 116-117). I documenti furono riportati a Roma (cfr. pp. 121-122).

Ad Altieri successe, quale nuovo commissario pontificio a Parigi, il conte Giulio Cesare Ginnasi (1766-1832), personaggio non all'altezza del compito. Pur venendo richiamato a più riprese dal cardinale Segretario di Stato Ercole Consalvi (1757-1824), egli si fece influenzare dai francesi (cfr. p. 125). Organizzò i convogli, spedì a Roma quanto gli era stato ordinato di scartare e trattenne invece ciò che doveva inviare, vendendolo «come carta straccia ai fornai, ai macellai e ai pizzicagnoli» (p. 125). Fu richiamato in servizio Marini, il quale si recò subito a Parigi, assieme allo scultore Antonio Canova (1757-1822), che si doveva occupare del recupero delle opere d'arte (cfr. p. 126).

Nel frattempo Luigi XVIII (1755-1824) cambiò parere circa la restituzione degli archivi e delle opere d'arte al Papa: il tutto doveva essere considerato patrimonio nazionale. Bisognava quindi fare in fretta: Consalvi chiese alle Congregazioni quali documenti dovessero essere salvati e che cosa potesse essere bruciato; fu quindi redatto un lungo elenco di «carte inutili». Tuttavia Marini, avuti gli elenchi, non le bruciò, ma le vendette a una cartiera; fra queste erano anche tanti volumi dei processi del Sant'Ufficio, di cui solo una parte si salvò e si trova attualmente al Trinity College di Dublino. Con il ricavato della vendita si organizzò il ritorno a Roma del rimanente (cfr. pp. 129-130). Risultarono mancanti almeno duemila documenti dei processi dell'Inquisizione (cfr. p. 131).

L'attività di Canova fu boicottata e ostacolata dai francesi. Le opere erano sparse in tutta la Francia; impossibile quindi censirle e recuperarle tutte. Il Papa risolse il problema, consigliando di donare ciò che non si poteva recuperare (cfr. p. 133).

3. Quando l'Italia invase il Vaticano, dopo la presa di Roma del 1870, vi fu l'episodio del sequestro del palazzo del Quirinale, residenza dei papi: «Pio IX [1846-1878] si era rifugiato in Vaticano. E allora due soldati piemontesi forzarono l'ingresso di quello che Vittorio Emanuele II [1820-1878] chiamava "Ca' 'd preive", in piemontese la casa dei preti» (p. 138). Il Prefetto fa subito presente che i migliori studi sull'argomento sono di Pietro Pirri S.J. (1881-1969) e di Giacomo Martina S.J. (1924-2012)⁵. Le carte conservate

⁵ Cfr. PIETRO PIRRI S.J., *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, 5 voll., Pontificia Università Gregoriana, Roma 1944-1961; e GIACOMO MARTINA S.J., *Pio IX. 1846-1878*, 3 voll., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.

nell'Archivio documentano quale fosse stato il comportamento del beato Pio IX: era «[...] pronto a tutto per difendere Roma, [...] perfino con l'annuncio di un Concilio ecumenico» (p. 139). Abbandonato dalle potenze europee, lo Stato Pontificio subiva in Roma le azioni terroristiche dei rivoluzionari Giuseppe Monti (1835-1868) e Gaetano Tognetti (1844-1868), che il 22 ottobre 1867 facevano saltare in aria parte della caserma Serristori sita nei pressi del Vaticano, uccidendo ventisette persone. Il Concilio Vaticano I, aperto nello stesso anno, veniva interrotto forzatamente nell'ottobre 1870 e così «non si sarebbe realizzato in nessun modo il piano di rinnovamento e di restaurazione cattolica voluto dal papa» (p. 140). Il Papa era convinto che il Re non volesse conquistare Roma con le armi, ma correva voce che il Segretario di Stato, card. Giacomo Antonelli (1806-1876), prima dell'assalto a Porta Pia, «[...] assicurasse i suoi risparmi presso una banca del Regno d'Italia!» (*ibidem*). Dopo il 20 settembre 1870 i cattolici sembrarono sconvolti, pensando che «finisse il mondo, ma finiva soltanto "un mondo"» (p. 140). Nel 1962, mons. Giovanni Battista Montini (1897-1978), il futuro Papa san Paolo VI (1963-1978), dichiarò che «[...] "parve un crollo, ma il papa ne uscì rafforzato"» (p. 138-141).

Papa Mastai Ferretti intravide subito i pericoli che il nuovo Stato, su cui la massoneria aveva esteso i suoi tentacoli, correva: nuove legislazioni in tema di religione, di matrimonio, di educazione della gioventù, di relazioni fra Stato e Chiesa (cfr. pp. 141-142). In questo contesto nacque la leggenda della maledizione dei papi contro i re sabaudi. Una leggenda, appunto, nata probabilmente da una affermazione riferita alla fine fatta da Napoleone (cfr. pp. 142-143) e applicata ai Savoia e che Pio IX ripeteva sempre: «*Qui mange du pape en meurt*» (p. 143).

Il giudizio di Giuseppe Garibaldi (1807-1882), sulla Santa Sede, secondo mons. Pagano, non fu sempre negativo. Il Prefetto richiama una lettera, giacente nell'Archivio, che Garibaldi scrisse dall'Uruguay a Pio IX nel 1847, elogiando la concessione della famosa amnistia, dichiarandosi pronto a offrire l'aiuto delle proprie armi. Lascia invece intendere che Giuseppe Mazzini (1805-1872) fosse irriducibilmente critico sul Papato (cfr. p. 144).

Conquistata Roma, crebbe l'ostilità verso la Chiesa, specialmente a opera dei circoli massonici: la realizzazione di un monumento dedicato a san Pietro da collocare sul colle del Gianicolo fu proibita dal governo sabauda; la onomastica delle strade nelle vicinanze del Vaticano fu modificata: piazza Risorgimento, piazza Mazzini e tante vie dedicate agli anticlericali (cfr. p. 146). Nel frattempo cominciò a diffondersi «una nuova "devozione" verso la figura del papa» prigio-

niero in Vaticano (*ibidem*), come ha scritto Annibale Zambarbieri⁶. La conquista dell'Urbe determinò pure il ridimensionamento del ruolo della cosiddetta "nobiltà nera" (cfr. pp. 148-149). Il popolo romano reagì alla spoliazione dello Stato Pontificio prendendo le difese del papa prigioniero e oltraggiato dai piemontesi. Nell'Archivio si trovano alcune lettere di romani che, passata la fase critica, manifestarono a Pio IX, negli anni 1876-1878, la loro fedeltà (cfr. p. 150).

4. Con il titolo *Le spie di Pio X*, mons. Pagano tratta il tema della lotta al modernismo intrapresa da Papa Sarto (19013-1914) (cfr. pp. 151-176). Il capitolo è pressoché tutto centrato sulla figura di monsignor Umberto Benigni (1862-1934), il fondatore del *Sodalitium Pianum*, l'agenzia nata per svelare e combattere la rete dei modernisti. Nativo di Perugia, «[...] aveva fatti studi molto seri a Roma [...] insegnato storia ecclesiastica in diversi istituti romani. Era anche autore della prima storia sociale della Chiesa, del 1933, persona molto intelligente, e aperta alla ricerca» (pp. 153-154).

La documentazione su di lui non aveva avuto una collocazione certa all'interno dell'Archivio Segreto. Le carte erano state acquistate nel 1934 dal prefetto di allora don Angelo Mercati (1870-1955) dagli eredi della famiglia, per evitare che esse cadessero in mano improprie. Il ritrovamento dell'Archivio Benigni — ben sessantun faldoni — è stato trovato nel fondo, nella sua parte più buia, del grandissimo archivio detto "bunker" (cfr. pp. 152-153 e p. 168).

Sul *modus operandi* di Benigni, mons. Pagano esprime valutazioni non proprio positive e, in alcuni aspetti, contraddittorie. Per esempio circa l'uso del termine "reazionario", che meglio andrebbe spiegato, con cui qualifica sia il beato Pio IX, sia lo stesso Benigni, ma non san Pio X che dei due era certamente estimatore e fortemente anti-modernista. Mons. Pagano sostiene che il *Sodalitium* di monsignor Benigni aveva lo scopo «[...] di fermare soprattutto tutti i preti, tutti i docenti cattolici, tutte le persone che, in qualche maniera, [professavano] idee moderniste. A lui bastava poco per trovare qualche prete modernista» (p. 155). Si trattava di una lotta che colpiva erroneamente anche alcune delle migliori intelligenze del mondo cattolico, «quelle che avvertivano un ritardo della Chiesa su tanti problemi, e cercavano una strada per spiegare le certezze antiche e sempre valide del Vangelo con le sfide della modernità [...] è poi quello che farà Giovanni XXIII con il Concilio Vaticano II» (p. 156). Ciò che pensavano monsignor Benigni e il *Sodalitium Pianum* «[...] era anche quello che pensava Pio X» (*ibidem*), tant'è che

⁶ Cfr. ANNIBALE ZAMBARBIERI, *Il nuovo papato. Sviluppo dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.

il Pontefice approvava e benediceva l'iniziativa con un "breve" (cfr. p. 157).

Il prelado perugino, nella lotta al modernismo, si avvaleva di un periodico in francese, *Correspondance de Rome*, che poi diventò *Corrispondenza Romana*. Monsignor Benigni costruì una rete di anti-modernisti, soprattutto sacerdoti, che operavano in tutta Europa, in particolare in Francia, dove aveva «una corrispondenza "Cahier de France", molto conosciuta e ricca di notizie» (p. 158). I corrispondenti, anche dalla Spagna, dal Belgio, dall'Olanda e naturalmente dall'Italia, segnalavano i sospetti di modernismo, anche attraverso linguaggi cifrati (cfr. pp. 157-160). I suoi collaboratori, laici e sacerdoti, scrivevano sui giornali cattolici come l'*Osservatore cattolico* di Milano, l'*Unità cattolica* di Firenze, *Le armonie della fede* di padre Paolo de Tóth (1881-1965), la *Riscossa* di Breganze (Vicenza), la *Liguria del popolo* di Genova, *La vigie* di Parigi, i *Die Petrus Blätter* di Treviri in Germania (cfr. pp. 164-165).

Mons. Pagano stigmatizza comunque la natura profonda di quello che egli chiama "modernismo religioso", che conteneva il pericolo di secolarizzare il cristianesimo. In proposito cita il biblista e storico francese Alfred Loisy (1857-1940), uno dei massimi rappresentanti del modernismo. Un conto, sostiene il Prefetto, era giungere a negare, come fece don Ernesto Buonaiuti (1881-1946), la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia o contestare la filiazione divina di Gesù, riducendolo a semplice profeta, altro è sospettare di modernismo chi dice che la Santa Casa di Loreto non è la dimora di Maria (cfr. p. 160-161). Circa la figura di san Pio X, che nella *Pascendi* definì il modernismo «*sintesi di tutte le eresie*», il Prefetto così lo rappresenta, riequilibrando la sua lettura del periodo storico e del pontificato: «*Pio X apprezzò questa Società perché si rendeva conto, avendo come pontefice la responsabilità del mantenimento della sana dottrina, che i modernisti, in tanta parte, diventavano oppositori della Chiesa*» (ibidem). E più avanti: «*Pio X non poteva stare fermo mentre, da parte delle università, di studiosi, sacerdoti, vescovi o altri si continuava a diffondere idee pericolosissime*» (p. 160).

Nei sessantun faldoni dell'Archivio Benigni si trovano documentazioni su tanti sacerdoti e laici "attenzionati" dal *Sodalitium*. Fra questi Ernesto Buonaiuti — allievo di Benigni —, il modernista italiano più noto, ritenuto persona «*pericolosa e scivolata su posizioni eretiche*» (p. 168); altre carte erano relative a personaggi certamente eterodossi, come don Romolo Murri (1870-1944), ma pure a tanti solo presunti modernisti, come il barnabita padre Giovanni Semeria (1867-1931), padre Giovanni Genocchi (1860-1926) dei Missionari del Sacro Cuore (cfr. p. 166), monsignor Angelo Roncalli (1881-1963), poi Papa Giovanni

XXIII (1958-1963), accusato di aver usato, per le sue lezioni di Storia della Chiesa al seminario di Bergamo, il manuale del sacerdote francese Louis Duchesne (1843-1922), *Storia della Chiesa antica*⁷, considerato uno dei peggiori esponenti del modernismo (cfr. p. 166). Morto Pio X e salito al soglio pontificio Benedetto XV (1914-1922) il *Sodalitium Pianum* fu sciolto e con esso terminò pure la carriera di Benigni (cfr. p. 168).

5. Il capitolo *La "scoperta" dell'America* ha per oggetto l'impianto e lo sviluppo della Chiesa negli Stati Uniti (cfr. pp. 177-245). La vicenda si apre con la missione del primo delegato apostolico negli Stati Uniti, mons. Gaetano Bedini (1806-1864), inviato nel 1853 ma tornato l'anno dopo a Roma perché contestato e minacciato dai protestanti, che lo consideravano un rappresentante del papismo e dell'oscurantismo. Già all'indomani della costituzione degli Stati Uniti, dei cattolici del Maryland si erano rivolti al Congresso per ottenere il riconoscimento del loro *credo*. E il Congresso aveva risposto che gli Stati Uniti erano nati appunto all'insegna della libertà religiosa, sì che i cattolici si erano sentiti liberi di erigere le proprie diocesi (cfr. pp. 178-180). La forte immigrazione, soprattutto quella irlandese, nei primi decenni del secolo XIX aveva fatto crescere sensibilmente la presenza cattolica oltreoceano. E fatto altresì nascere il cosiddetto "americanismo", cioè uno stile particolarmente pragmatico e interconfessionale nei sacerdoti e nei vescovi locali. Solo nel 1898, mons. Francesco Satolli (1839-1910) riuscirà a stabilire una delegazione apostolica stabile a Washington (cfr. pp. 183-185). L'accelerazione novecentesca dell'immigrazione farà altresì sorgere la necessità di un clero multilingue e in grado di assistere anche gli afro-americani convertiti (cfr. pp. 185-193).

Dopo la Prima Guerra Mondiale diverranno importanti per la Santa Sede i finanziamenti dei cattolici statunitensi. Pio XI, riconoscendo, creerà due cardinali americani: Patrick Joseph Hayes (1867-1938), arcivescovo di New York, e George William Mundelein (1872-1939), arcivescovo di Chicago (cfr. pp. 214-215), determinando però dei malumori tra i sudamericani e gli spagnoli (cfr. p. 216).

6. Il capitolo *Spellman, il "papa" americano* tratta del card. Francis Joseph Spellman (1889-1967), destinato ad avere un grande ruolo nella Chiesa del suo Paese. Egli «*entrò nella segreteria di Stato come minuteria per la lingua inglese*» (p. 217); nel 1932 fu consacrato vescovo dal cardinale Eugenio Pacelli (1876-1958), Segretario di Stato; tornò negli Stati Uniti come vescovo ausiliare di Boston (cfr. pp. 217-218). Quando il

⁷ Cfr. LOUIS DUCHESNE, *Storia della Chiesa antica*, 3 voll., S.E.I., Milano 1905-1910.

card. Pacelli, nel 1936, si recò negli Stati Uniti, accompagnato da mons. Spellman, con una dichiarazione alla stampa, elogiò le libertà statunitensi, facendo «[...] *un lavoro di abilità che solo una mente sopraffina poteva compiere*» (p. 199). Spellman cercò poi di organizzare un incontro di Pacelli con il presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) tramite di Joseph Kennedy (1888-1969), «[...] *buon contributore*» (p. 201) e padre del futuro presidente John Fitzgerald (1917-1963). Il fatto fu considerato dai non cattolici una ingerenza di uno Stato straniero, per di più avvenuta in prossimità delle elezioni presidenziali.

Nel suo diario, il cardinale Domenico Tardini (1888-1961) annotò che fra Cicognani e Spellman «[...] *scoppiò qualche moto d'ira*» (p. 202), perché il prelado statunitense non gli aveva data notizia del viaggio di Pacelli. L'incontro fra Pacelli e Roosevelt finì per essere rinviato a dopo le elezioni (cfr. pp. 202-204).

Mons. Spellman, che nel 1946 veniva insignito della porpora, nel secondo dopoguerra sarà al centro delle relazioni fra gli Stati Uniti e il Vaticano (cfr. p. 219). Durante il conflitto, nel 1939 Spellman era stato nominato «*ordinario militare delle forze armate americane*» (p. 221) e, in questa veste, nel 1943 venne a Roma e incontrò il Papa, pur non essendoci ancora rapporti diplomatici formali fra il Vaticano e Washington, bensì solo un rappresentante personale del presidente americano, Myron Taylor (1874-1959).

Durante la guerra, Roosevelt cercò di convincere Pio XII ad adottare una linea anti-comunista più morbida, facendo entrare nella rappresentanza statunitense a Mosca un sacerdote cattolico statunitense di origini polacche, don Stanislaw Orlemansky (1889-1960). Questi, nei suoi rapporti e nelle sue innumerevoli conferenze, presentava una Russia rispettosa di tutti i culti. Ma la sua narrazione non fu mai approvata da Pio XII, che fece convocare il suo vescovo, al quale vennero chieste delucidazioni (cfr. pp. 225-229). Spellman ebbe pure un aspro contrasto con mons. Fulton John Sheen (1895-1979), arcivescovo e noto predicatore televisivo, anch'egli uno dei massimi teorici della guerra teologica al comunismo. Il primo era più un *manager*, era «*il papa negli Stati Uniti*» (p. 233); il secondo, un *frontman*, con una religiosità «*più profonda [...] più formale, devozionale*» (*ibidem*), «*uno spirito indipendente*» (p. 240). Informato della diatriba fra i due, Pio XII diede ragione a mons. Sheen, anche se questi dovette lasciare la televisione (cfr. p. 239).

La lotta contro il comunismo, poi, non poteva essere una crociata egemonizzata dagli Stati Uniti. Il termine “crociata” in campo politico non piaceva a Pio XII, che preferiva parlare di crociate spirituali, a difesa della morale e della famiglia. Lo sbarco degli Alleati in Sicilia e ad Anzio negli Stati Uniti fu presentato come una

crociata per liberare il Papa (cfr. pp. 238-239).

Spellman, in sintesi, fu un prelado dotato di un grande potere, un grande benefattore, capace di fare affluire a Roma «*fiumi di dollari*» (p. 240), usati per il sostegno alle opere caritative, alle istituzioni ecclesiastiche, capace di intrattenere rapporti con Pio XII senza intermediari. Il suo tentativo di “romanizzare” il cattolicesimo americano tuttavia non riuscì del tutto (cfr. p. 243).

7. La figura del venerabile Pio XII nei suoi rapporti con la Germania nazionalsocialista viene presentata in due capitoli, *Pio XII uomo solo* (pp. 246-275) e *Il papa e la Shoah: un silenzio troppo lungo* (pp. 276-308).

Mons. Pagano evidenzia per prima cosa nel *Pastor angelicus* l'estrema frugalità, l'assenza di ogni commensale a tavola, l'amore per i suoi cardellini, la recita degli stornelli romaneschi di Gioacchino Belli (1871-1863), l'attenzione verso i mezzi di comunicazione (cfr. pp. 246-248 e pp. 253-256), la predilezione per la musica di Pietro Mascagni (1863-1945) e per il direttore d'orchestra Arturo Toscanini (1867-1957) e il rifiuto della musica di Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), perché massone e canzonatore della morale (cfr. pp. 258-261).

Un episodio rappresenta bene la sua avversione al nazionalsocialismo. Il capo dei nazionalsocialisti olandesi Anton Mussert (1894-1946), giunto a Roma, era riuscito a incontrare il card. Pacelli. Durante la conversazione l'olandese affermò che i suoi compagni di partito volevano vivere in accordo con la Chiesa e che in Germania non perseguitavano i cattolici. Queste parole però suscitarono la vivace reazione del Segretario di Stato, ben esperto delle cose tedesche, che lo mise alla porta. Questi aspetti della sua personalità sono stati spesso sottovalutati dagli storici in relazione alla questione dei suoi “silenzi” sulla *Shoah* (cfr. pp. 146-252). Pacelli riteneva che nazionalsocialismo e comunismo fossero entrambi due demòni, “due oscenità” (cfr. p. 300). Il secondo era ritenuto il più pericoloso, perché il primo, organizzato quasi come religione di popolo, si presumeva che presto o tardi sarebbe caduto, mentre il comunismo poteva durare, perché organizzato in modo scientifico e dotato di una grande forza militare ed era capace di attirare parte del mondo cattolico (cfr. p. 301). Da Papa egli si dimostrò sempre avverso alla sinistra cristiana di Franco Rodano (1920-1983) e ai “cattolici comunisti” (cfr. pp. 266-272). Ma non amava neppure la Democrazia Cristiana: in vista delle elezioni comunali di Roma del 1952 «[...] *era [...] dell'idea di coinvolgere il Movimento sociale postfascista, [...] facendolo alleare con la DC*» (pp. 272-273). Come è noto la cosiddetta “operazione Sturzo” — per la quale era stato cercato l'appoggio dell'autorevole *leader* dei popolari, da poco rientrato in Italia dall'esilio americano — fallì per l'opposizione di Alcide De Gasperi.

ri (1881-1954) che da allora si alienò la simpatia del Papa.

Mons. Pagano introduce poi il tema dei rapporti tra Santa Sede e gli ebrei, sottolineando come Pio XII li aiutasse, sia durante il periodo bellico, sia negli anni successivi, attraverso due fondi, il “fondo ebrei”, dotato di ingenti somme, provenienti dagli Stati Uniti, e i “fondo Pacelli” della propria famiglia (cfr. p. 275).

Le prime notizie sullo sterminio degli ebrei giunsero in Vaticano nell'estate del 1942, con le relazioni di un sacerdote umbro, il venerabile Pirro Scavizzi (1884-1964), che aveva compiuto numerosi viaggi nell'Europa dell'Est, quale cappellano sui treni-ospedale dell'Ordine di Malta. Un altro informatore era stato il venerabile arcivescovo Andrej Szeptycki (1865-1944), metropolita di Leopoli degli Ucraini, che aveva descritto con realismo gli eccidi perpetrati dai nazionalsocialisti (cfr. pp. 276-277). Inizialmente in Vaticano non si dava molto credito alle notizie che circolavano: le cifre dei morti sembravano esagerate e frutto della propaganda anti-germanica. Solo nel 1943-1944, la *Shoah* apparve in tutta la sua gravità, anche perché ormai erano arrivavate in Vaticano numerosissime segnalazioni a riguardo (cfr. pp. 277-280). Una lettera del 1939, non firmata, che criticava l'atteggiamento diplomatico neutrale del Papa, era stata sottolineata in rosso e in blu da mons. Giovanbattista Montini (cfr. pp. 284-285). Mons. Pagano attesta che l'assenza di una alta e vigorosa condanna dello sterminio ebraico era dovuta alla fedeltà alla prassi tradizionale vaticana, secondo cui era molto più prudente muoversi nel silenzio: non fu «un silenzio vigliacco [ma] tormentato e cosciente» (p. 405). Il Santo Padre, che sapeva della *Shoah* dal 1941 (cfr. p. 288), e i cardinali erano convinti che fosse quello il modo per salvare molte persone, senza «esporre i cattolici a rappresaglie» ulteriori (p. 287).

La conferma di questa linea vaticana si trova nella lettera del 14 dicembre 1942 del gesuita tedesco Lothar König (1906-1946): «il religioso [...] informava il Vaticano che occorreva tenere il silenzio, proteggere le fonti delle notizie provenienti dall'interno della resistenza tedesca contro Hitler, pena la vita degli informatori e della stessa Chiesa tedesca» (p. 288). E secondo suor Pascalina Lehnert (1894-1983), sua assistente personale, Papa Pacelli aveva preparato un articolo contro le deportazioni compiute dai nazisti, poi però gettato nel fuoco dopo aver appreso della rappresaglia compiuta in Olanda dai nazionalsocialisti — che aveva portato allo sterminio di quarantamila ebrei — come risposta alla denuncia dell'episcopato (cfr. p. 289). La mancanza di un riferimento chiaro alla *Shoah*, nel radiomessaggio della vigilia di Natale del 1942 era dovuta a «quel suo linguaggio velato» (p. 290). Pio XII «[...] [p]esava le parole, sempre, limava, correggeva.

Sapeva quanto peso avessero le parole di un papa» (p. 307). Chiara ed evidente era tuttavia «la sua condanna contro chi violava la libertà umana, chi uccideva, chi perseguitava» (*ibidem*).

Per mons. Pagano l'accusa di viltà o di complicità della Santa Sede nei confronti del nazionalsocialismo è decisamente immotivata. Pio XII non incontrò mai Adolf Hitler (1889-1945), né i gerarchi nazisti, anche se conobbe Franz von Papen (1879-1969) e Hermann Wilhelm Goering (1893-1946) nel 1933. Quando nel 1938 il *Führer* venne a Roma, Pio XI si rifugiò a Castel Gandolfo per non vederlo al passaggio trionfale.

8. Il volume continua narrando l'attività volta al salvataggio degli archivi vaticani presenti in varie parti del globo: nella Cina di Mao Zedong (1893-1976) (cfr. pp. 309-330), a Hong Kong (cfr. pp. 331-339), nell'Iraq (cfr. pp. 336-337) e nell'Europa dell'Est (cfr. pp. 339-345), con risvolti anche avventurosi e con la segnalazione di casi in cui degli archivi vennero bruciati: ciò avvenne per esempio in Austria nel 1938, per impedire che cadessero in mano ai nazionalsocialisti (cfr. p. 243), in Jugoslavia (cfr. p. 344) e nel 1945, per sottrarli ai comunisti in Ungheria, in Cecoslovacchia e in Romania (cfr. *ibidem*).

9. Non prive di interesse sono infine le osservazioni e le considerazioni personali e anche critiche sullo scandalo della pedofilia nella Chiesa (cfr. pp. 408-410) e su altri aspetti della vita ecclesiale (cfr. pp. 401-421).

10. La domanda finale formulata da Massimo Franco riguarda qual è il senso della storia per il Prefetto dell'Archivio Apostolico Vaticano (cfr. p. 418). La risposta da storico, cioè di chi analizza le vicende umane, come a lui appaiono, cioè *per tabulas*, di mons. Pagano è un brano di Ernesto Buonaiuti. In *Pellegrino di Roma* egli narra di un suo colloquio, durante il percorso verso casa, con monsignor Benigni, il quale gli avrebbe confessato: «La storia è un continuo e disperato conato di vomito, e per questa umanità non ci vuole altro che l'Inquisizione» (p. 419). E mons. Pagano ritiene che non si possa «[...] dare del tutto torto a monsignor Benigni» (p. 420): in effetti, forse, non un conato, «ma uno stimolo di stomaco qualche volta si avverte» (cfr. p. 421): «perché, se il Signore tollera tutte queste sciagure avrà pure una finalità per salvare questa povera umanità, perché si è incarnato per essa» (*ibidem*).

In conclusione, un libro-intervista che getta considerevoli fasci di luce su un insieme di vicende intricate e non sempre limpide, condotta con sagacia e con estremo realismo, che ha l'effetto finale di fornire una immagine autentica — facendo così della migliore apologetica — della Chiesa *in temporalibus* nei turbolenti secoli della modernità.

PORTOLANO ITALIANO

Appunti di un conservatore
sulla rotta verso il futuro



11 / Un *vademecum* per il conservatore

Ormai un anno fa usciva il volume *Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico* che ho scritto insieme all'amico Marco Invernizzi con lo scopo di tentare di mettere ordine, almeno in prima battuta, in un insieme di idee e di materiali, di autori e di pubblicazioni sul quale si citava molto ma si conosceva tutto sommato poco, sì che la citazione spesso non poteva non coincidere con uno sproposito.

Oltre a ciò si voleva cercare di mettere insieme un profilo, per sommario che fosse, di quella che era stata la vicenda storica, da noi non poco contorta, e l'identità del conservatorismo italiano, che pure privo di etichette, di fatto era affiorato in più momenti della lunga biografia della nazione.

Fra coloro, non una legione in verità, che hanno ritenuto di fare conoscere agli autori le loro reazioni è emersa quasi unanimemente la critica della eccessiva lunghezza e complessità del testo che, a loro dire, impediva una sua adeguata fruizione.

Premetto che oggi questa opinione diffusa spesso nasconde una pigrizia indotta ed esaltata dall'abuso dei mezzi digitali e dei *social media*, è un luogo comune ormai nella sociologia del mondo occidentale del Terzo Millennio che, per motivi vari fra cui la ridotta acculturazione fornita dalla scuola, il libro, nel senso di testo stampato e rilegato, non abbia un futuro, né che lo abbiano le testate quotidiane e periodiche.

Davanti a questa risposta ci sono due possibili atteggiamenti: o lasciar perdere e smettere di scrivere libri oppure cercare di inseguire il degrado — in senso tecnico — del loro fruitore fornendo sussidi di minore impatto, nella speranza di cogliere il livello giusto di apprensione. Pur con qualche riserva e scetticismo — il processo di degrado e di abbassamento dell'asticella si rincorrono come un gatto che si morde la coda e non si sa mai “a che punto è la notte” —, l'amico e io abbiamo deciso di provare a percorrere questa seconda strada.

Così sta nascendo un secondo volume, ben più ridotto come numero di pagine, più semplice nello stile e con scarso apparato critico che ha più il taglio di un

sussidiario, di un *vademecum*, che aiuti chi vuol capire il conservatorismo in un contesto italiano si possa orientare, nonché decida anche di mettersi in moto per arrivare a costruire finalmente nel nostro Paese, innestandosi sui cenni in questo senso che vengono da una forza politica un partito autenticamente conservatore, cioè corrispondente alla vera natura del movimento di idee resosi visibile per la prima volta intorno alla Rivoluzione francese e poi cresciuto e diffusosi in tutto il mondo, specialmente nell'anglosfera. Un libretto che possa andare in molte più mani di quelle in cui è finito il volume “grande” e possa fare, come si dice, “massa critica”.

[O.S.]

12/ Due utili citazioni di conservatori

Gustave Thibon (1903-2001) — nel 1943! — scriveva: «*Un tempo il cristianesimo ha dovuto lottare contro la natura; quella natura era tanto dura, tanto ermeticamente chiusa che la grazia durava fatica a intaccarla. Oggi dobbiamo lottare per la natura, al fine di salvare il minimo di salute terrena necessaria all'innesto del soprannaturale. [...] Oggi bisogna, al contrario, rianimare quel naturale senso dell'onore, affinché la fedeltà verso il soprannaturale e l'eterno possa in esso trovare il suo abbozzo analogico, il suo indispensabile punto di partenza. La natura è come una torre, dal sommo della quale l'uomo si lancia verso il cielo (egli non prende il volo dal livello del suolo e del nulla, non prende il volo dal niente...)*».

Così “legge” il testo di Thibon Rafael Gamba Ciudad (1920-2004): «*È vecchia la sentenza “nihil innovatur nisi quod traditum est”, che coincide con la luminosa espressione [...]: quanto non è tradizione è plagio. E con l'affermazione di Gustave Thibon in contrasto con quanti negano la tradizione: si può saltare nel vuoto, ma non si può saltare dal vuoto*»¹.

¹ Brani da GUSTAVE THIBON, *Ritorno al reale. Nuove diagnosi*, in IDEM, *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, trad. it., Effedieffe, Milano 1998, pp. 147-321 (p. 241); e da RAFAEL GAMBRA CIUDAD, *Tradicionalismo, II. Política*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid 1989, vol. XXII, pp. 671-673 (p. 673) (trad. red.).



OSCAR SANGUINETTI

Fascismo e Rivoluzione

Appunti per una lettura conservatrice

Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2022

128 pp., € 10

Il volume, piuttosto che ripercorrere i lineamenti della storia dei fatali vent'anni mussoliniani, vuole cercare di darne una lettura complessiva ponendosi nella prospettiva conservatrice e contro-rivoluzionaria, una linea interpretativa che i manuali sul tema in genere trascurano. Questa lettura, che vede nel fascismo la presenza stratificata e con diverso ruolo delle tre destre preesistenti: liberalconservatore, cioè nazionalista, socialista e reazionaria, è stata formulata in maniera compiuta — anche se nella veste di un saggio breve dedicato alle genesi dell'Italia contemporanea, uscito nel 1972 e ristampato in forma aggiornata nella raccolta *Scritti sulla politica e sulla nazione. 1972-2006* — da Giovanni Cantoni (19382020) all'inizio degli anni 1970 ed è una lettura che gli studi seri dopo questa data non faranno altro che confermare.

Chi lo ha scritto assume come base questo schema interpretativo e lo articola e lo arricchisce in relazione ai principali aspetti del regime e della vicenda mussoliniani, mettendo in evidenza anche i lasciti che il fenomeno ha consegnato al dopoguerra e alla democrazia italiani, nonché i rischi che ogni forma di fascismo rappresenta per la destra autentica.



MARINA CASINI e CHIARA MANTOVANI

Diritto di nascere

La legge 194, storia e prospettive

prefazione di Marco Invernizzi

Ares, Milano 2025

224 pp., € 18

Sono passati quasi cinquant'anni dall'entrata in vigore in Italia della legge sull'aborto, la 194 del 1978. Questo libro ripercorre, fonti e testimonianze alla mano, la temperie in cui essa fu emanata e il dibattito che l'ha accompagnata fino a noi. Introdotta da Marco Invernizzi, la presidente del Movimento per la Vita, Marina Casini, e Chiara Mantovani di Scienza & Vita, due professioniste che già nella realtà di ogni giorno promuovono le ragioni per il riconoscimento della dignità di ogni persona dal concepimento fino alla morte naturale, delineano il quadro giuridico che disciplina la vita nascente in Italia, tracciando nuove linee operative nell'attuale contesto per una affermazione piena della cultura della vita.

MARINA CASINI BANDINI, giurista, professore aggregato di Bioetica e Biodiritto presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica, è presidente del MpV italiano e membro della Federazione europea "One of us".

CHIARA MANTOVANI MARTINUCCI è medico chirurgo. Perfezionata in Bioetica all'Università Cattolica del Sacro Cuore, dal 2003 al 2006 è stata membro dei Comitati Etici ferraresi dell'Azienda Ospedaliera Universitaria e dell'Ordine dei Medici. È volontaria del Servizio di Accoglienza alla Vita di Ferrara dal 1988; ha presieduto la locale sezione dell'Associazione Medici Cattolici Italiani ed è membro del Consiglio Nazionale della stessa Associazione.



MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico

contributi di Andrea Morigi, Francesco Pappalardo e Mauro Ronco
prefazione di Giovanni Orsina

Edizioni Ares, Milano 2023
312 pp., € 20

Invernizzi e Sanguinetti, con il contributo sostanzioso di Andrea Morigi, di Francesco Pappalardo e di Mauro Ronco, ci danno una ricostruzione quanto mai ricca di dettagli, protagonisti, eventi, sfumature, ripercorrendo i passaggi fondamentali degli ultimi duecento anni di storia occidentale e soffermandosi in particolare sull'evoluzione di una tradizione conservatrice difficile ma, forse proprio per questo, di particolare interesse come quella italiana. Un autentico *tour de force*, attraversato da una tensione di fondo che, d'altra parte, emerge da queste pagine come costitutiva del conservatorismo. Il libro si richiama a un conservatorismo che guardi all'ordine politico e sociale precedente il 1789, alle sue radici religiose, alla sua antropologia naturale. [...] Il compito non sarebbe facile per nessuna ideologia: né per il liberalismo, né per il socialismo. Ma tanto più lo è per il conservatorismo, poiché quello è naturalmente, strutturalmente ostile ai processi di razionalizzazione, sistematizzazione e generalizzazione caratteristici della modernità. A tal punto che, come avviene anche in queste pagine, può mettersi in forse l'idea stessa che si tratti di un'ideologia. Le ideologie nascono infatti con la Rivoluzione francese allo scopo di guidare gli esseri umani nell'opera di trasformazione pianificata del mondo. Ma è proprio questa trasformazione pianificata quel che il conservatorismo massimamente detesta. Se ideologia è, allora, è un'ideologia anti-ideologica (dalla *Prefazione*).



JOSEPH DE MAISTRE

Alle origini della mentalità rivoluzionaria

Scritti sul protestantesimo
e sullo "stato di natura"

a cura di Ignazio Cantoni e Oscar Sanguinetti

con un profilo biografico dell'Autore
di Ignazio Cantoni

D'Ettoris Editori, Crotone 2024
160 pp., € 17,90

Il volume ripropone nella nostra lingua, in edizione critica appoggiata sui manoscritti originali, due saggi brevi del conte Joseph de Maistre (1753-1821). Lo scrittore savoiano, diplomatico al servizio del re di Sardegna, ha vissuto integralmente il periodo rivoluzionario e napoleonico di cui è testimone diretto. Dallo stile letterario asciutto, smagliante ed efficace de Maistre è uno dei capostipiti della scuola di pensiero cattolica contro-rivoluzionaria. Il suo testo più noto è *Considerazioni sulla Francia*, del 1796, che apre il grande filone della critica alla Rivoluzione francese. Il primo saggio del volume, del 1798, è dedicato a una analisi religiosa e politica del protestantesimo; il secondo, del 1794 circa, alla messa a fuoco della nozione di "stato di natura" non poco distorta dal naturalismo filosofico sei-settecentesco, in particolare dagli illuministi e da Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), sul quale ultimo la critica demestriana è davvero non poco graffiante.

SEGNALAZIONI LIBRARIE

TRA LE BESTIE LA PIÙ FEROCÈ È L'UOMO

VARLAM ŠALAMOV
Adelphi, Milano 2024
468 pp., € 24

«*I crimini dei nazisti potranno anche essere i peggiori, ma arriva sempre qualcosa di nuovo, di ancora più tremendo*». A cinquant'anni dall'espulsione di Aleksandr Solženicyn (1918-2008) dall'Unione Sovietica (URSS) nel 1974 e a trenta dal suo ritorno nella Russia post-sovietica nel 1994, Adelphi manda in libreria *Tra le bestie la più feroce è l'uomo*, raccolta di alcuni testi di Varlam Šalamov (1907-1982) finora inediti in lingua italiana (468 pp., € 24): «*Non faccio fatica a tornare agli anni della mia infanzia. Ma la Kolyma non la scorderò mai*». Dello scrittore russo, noto in tutto il mondo (Italia inclusa) per i *Racconti di Kolyma* — cronaca della sua ventennale detenzione alla regione della Kolyma, nella Russia siberiana nord-orientale all'inizio del Circolo Polare Artico —, anche il pubblico italiano può adesso conoscere per la prima volta, attraverso queste pagine — che tornano ancora sulla Kolyma —, infanzia e adolescenza dello scrittore: dalle prime esperienze poetiche e teatrali negli anni a cavallo della Grande Guerra e poi, soprattutto, le esperienze universitarie negli anni 1920 moscoviti.

Era il periodo delle avanguardie artistiche, esauritesi però a partire dall'avvento di Stalin nel 1924: Marc Chagall (1887-1985), Vasilij Kandinskij (1866-1944) e Konstantin Stanislavskij (1863-1938). Il nuovo regime non solo si mise a perseguire i contro-rivoluzionari e i dissidenti in genere, chiudendo, per esempio, la rivista *La nuova Russia*, sulla quale era uscito il romanzo *La guardia bianca* dell'ucraino Michail Bulgakov (1891-1940): ma impose anche la dismissione di certi «*pastrani, giacche militari e giubbe di pelle*», prendendosela cioè con tutti coloro i quali, pur rivoluzionari — come il «*trockista*» Šalamov —, erano rimasti legati ai furori degli inizi e non si erano quindi voluti piegare alle

nuove esigenze politiche che imponevano, ad esempio, la prosecuzione di una economia all'occidentale, già imposta per la prima volta da Vladimir Il'ič Ul'janov «*Lenin*» (1870-1924), all'indomani della fine della Guerra Civile con la NEP (Nuova Politica Economica) e per la quale il Paese, tuttavia, non aveva «*le gambe*».

Ma le pagine di Šalamov risultano fondamentali non tanto sulla questione della NEP, quanto perché spiegano come, con Lenin, era già iniziata anche la persecuzione politica degli oppositori: fu proprio Lenin, infatti, a fare da apripista a Iosif Vissarionovič Džugašvili «*Stalin*» (1878-1953) sul terreno dell'imposizione dei diktat letterari, in particolare contro il futurismo poetico di Vladimir Majakovskij (1893-1930), morto poi suicida nel 1930.

E, mentre Šalamov, durante il regime stalinista, veniva condannato ai lavori forzati nel 1929 e nel 1937 — per «*attività controrivoluzionaria trockista*» —, Osip Mandel'stam (1891-1938), il maggior poeta russo del Novecento, veniva lasciato morire in un *GuLag* nel 1938 e l'anziano matematico Pavel Florenskij (1882-1937), sacerdote ortodosso prima della Rivoluzione, si aggirava, solitario e incompreso, «*nelle redazioni delle riviste scientifiche e nei corridoi degli istituti di ricerca*». I giornalisti, da parte loro, venivano costretti dai direttori dei giornali a non occuparsi di «*questioni generali*»: e a limitarsi a una «*perizia*», che fece morire la poesia, la quale invece, secondo il poeta simbolista Aleksandr Blok (1881-1921),

morto «*troppo presto*» — cioè alla fine della Guerra Civile —, era «*destino, non mestiere*». Il tutto con la complicità del Commissario del Popolo per l'Istruzione Anatolij Lunačarskij (1875-1933) e del realismo socialista di Maksim Gor'kij (1868-1936). E nonostante tutti lo attendessero, «*Puskin non arrivava*»: il tempo dimostrava invece «*[...] che la cosiddetta civiltà era cosa fragilissima*».

Šalamov dedica ampio spazio, in queste pagine, anche al suo interesse — e alla sua amicizia — per Boris Pasternak (1890-1960), allora — negli anni 1920 — trentenne, il quale, negli anni 1950, avrebbe fatto leggere al martire della Kolyma il manoscritto del *Dottor Zivago*, ricevendone una «*analisi scritta*». Com'è noto, nel 1957, Pasternak avrebbe dato



alle stampe la prima edizione del *Dottor Zivago* a Milano per Feltrinelli, mentre Šalamov, liberato nel 1951 e riabilitato nel 1956 «*per non aver commesso il fatto*», sarebbe stato costretto a far circolare i suoi *Racconti* nel *samizdat* e fra Londra, Parigi e New York negli anni 1970 — nell'URSS sarebbero apparsi postumi nel 1989 —: il regime sovietico, invece, sequestrava le copie di *Arcipelago Gulag* di Solženicyn — pubblicato poi a Parigi per Seuil nel 1973 — e il manoscritto di *Vita e Destino* di Vasilij Grossman (1905-1964), pubblicato a Losanna, in Svizzera, nel 1980.

Giuseppe Bonvegna

ITINERARI DELLA MODERNITÀ PENALE IN ITALIA

PROFILI CRITICI (1800-1930)

MAURO RONCO

Giappichelli, Torino 2025

428 pp., € 58.

«**M**auro Ronco è uno degli interpreti più autentici e autorevoli del pensiero cattolico contemporaneo. Giurista insigne, scrittore versatile e polemista acuto, è figura di riferimento per tutti coloro che in questa nostra epoca soffocata dalla dittatura del relativismo, intendono dare testimonianza alla verità nel campo del diritto, della cultura e della società». Così la giuria della Scuola di Cultura Cattolica di Bassano del Grappa (Vicenza) che il 28 febbraio 2025 ha conferito il XLII Premio Internazionale Cultura cattolica al professor Ronco. Per dare una idea del prestigio del premio basta ricordare che i suoi insigniti figurano Augusto del Noce (1910-1989), il card. Joseph Ratzinger (1927-2020), il card. Giacomo Biffi (1928-2015), monsignor Luigi Giussani (1922-2005), Michael Novak (1933-2017), il card. Angelo Scola, il card. Camillo Ruini, il card. Carlo Caffarra (1938-2017), padre Samir Khalil Samir S.J. e il card. Pierbattista Pizzaballa O.F.M.

Uno dei suoi ultimi lavori è un corposo saggio inteso a ripercorrere — forse, meglio, a riportare alla luce — i percorsi biografici e intellettuali dei maggiori studiosi del diritto penale italiani nel cruciale

periodo in cui anche nel campo del diritto l'ideologia della modernità — da distinguere dal “moderno” nel senso di adeguamento alle novità “buone” che i tempi offrono, cioè in senso neutro — si impone in maniera definitiva.



Lo studio si articola in tre parti. La prima disegna una panoramica degli studi penalistici nella prima parte dell'Ottocento, quando i nuovi paradigmi post-rivoluzionari condensatisi nei codici napoleonici, da un lato, confinano nel passato le raccolte di leggi ispirate ancora ai canoni dell'antico regime, dall'altro si scontrano con il blando ritorno ai vecchi stilemi che avviene negli anni della effimera Restaurazione, vincendoli e soppiantandoli definitivamente.

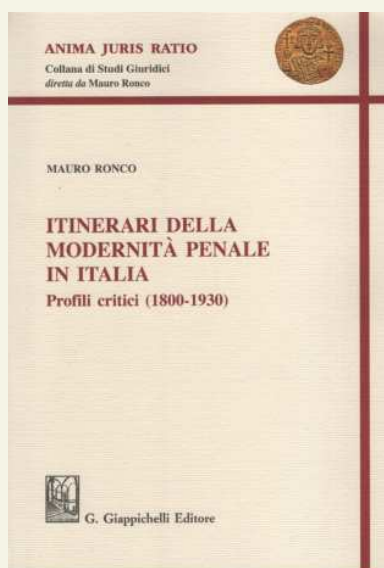
È questa una parte sostanzialmente storica che, per chi non è un addetto ai lavori come chi scrive queste note, è di certo quella più suggestiva e mai-eutica.

Nel disegnare la trama di figure di giuristi e di posizioni teoriche dei singoli che connota questi anni, Ronco riscopre — forse a lui sono stati sempre presenti, ma per chi legge sono persuaso siano decisamente delle *new entry* — personaggi che si possono considerare, se non a pieno, almeno a valido titolo esponenti dell'ancora poco conosciuto — o, forse, misconosciuto — conservatorismo italiano.

Centrale, in questo contesto, è la figura del giurista lucchese, attivo presso l'ateneo pisano, Francesco Carrara (1805-1888), cui Ronco dedica tre corpose *Appendici*.

Quanto detto vale *a fortiori* per quel conservatorismo che si manifesta in questa prima metà del XIX secolo che la storiografia contemporanea ha destinato a una sorta di *damnatio memoriae*, perché in deciso contrasto con tutto un cosmo di pseudo-valori che da una certa data in avanti è considerato irreversibile, anzi la dimensione valoriale perenne. In realtà

questo mondo, ancora in vasta misura in ombra, a misura che qualche storico, munito di una piccola “torcia” — ma non è il caso di Ronco, che utilizza veri e propri “riflettori” —, ne illumina i contorni. E mi permetto di osservare che, se tante pagine di sto-



ria patria, maggiori o minori, sono finite nell'oscurità, questo non è un bene, in quanto la percezione piena del proprio aspetto è un elemento determinante per la costruzione di una identità. Così, far esordire la patria nel 1861 è abusivo e lesivo, perché la figura complessiva della nazione ne risulta mutilata o sfuocata. Fuori di metafora, l'identità nazionale italiana oggi, nel mondo multilaterale e multiculturale in cui viviamo, è un patrimonio prezioso e non è possibile che gli italiani la sentano, se chi di dovere, intellettuali e autorità, la tratta come purtroppo avviene.

Tornando al volume, non tutti coloro che sono illuminati dalla ricerca di Ronco si possono considerare conservatori in senso stretto: alcuni dopo il 1861 aderiranno per motivi vari al nuovo regime e proseguiranno nel nuovo contesto carriere brillanti. Tuttavia, in gran parte del loro itinerario e dei loro contributi essi rifletteranno e veicoleranno principi e valori schiettamente metafisici e, quindi, conservatori, nonché più o meno fortemente critici delle dottrine naturalistiche e materialistiche che allora a poco a poco si venivano imponendo anche in campo giuridico per esplodere poi al tempo dello Stato unitario e liberale.



La seconda parte è dedicata a tracciare un profilo storico del crollo del sistema penale pre-unitario (Sezione I) e all'instaurazione dei nuovi ordinamenti di impronta liberale (Sezione II), culminati con il Codice Zanardelli del 1865 (Sezione III).

La terza, più teorica, descrive le fasi dell'avvento — l'“irruzione”, scrive Ronco — della prospettiva positivista nell'ambito del diritto penale italiano, che porta a un radicale cambio di paradigma (Sezione I); del suo sviluppo (Sezione II), sino allo sbocco nel “tecnicismo” giuridico e giurisprudenziale.



In conclusione, il volume di Mauro Ronco non è solo un testo per specialisti del diritto penale, bensì una carrellata storico-giuridica su una stagione critica per la vita della nostra nazione. Nel periodo oggetto del volume avvengono infatti in Italia cambiamenti epocali, i cui effetti saranno destinati a durare a lungo, sino ai nostri giorni. Le istituzioni odierne, non solo quelle giuridiche in senso stretto, pur con non pochi ritocchi subiti nelle epoche successive, risentono ancora della *plantatio* avvenuta allora.

Ronco compone un affresco di questa stagione di transizione verso nuovi ordinamenti assai ricco, perché considera anche soggetti ed elementi in genere omessi o ridotti. I momenti e le varie “linee di forza”

descritti dall'Autore offrono così una panoramica unica e uno strumento importante per gettare luce su un'epoca complessa e ancora da rischiarare appieno.

O.S.

DEMOCRAZIA:

IL DIO CHE HA FALLITO

HANS-HERMANN HOPPE

prefazione di Raimondo Cubeddu
con uno scritto di Alessandro Fusillo
3^a ed., liberlibri, Macerata 2024
428 pp., € 20

Hoppe, nato nel 1949, è un sociologo ed economista di formazione tedesca che ora insegna negli Stati Uniti. È di orientamento conservatore, seguace di quella declinazione teorica che ha dato al termine la scuola di Murray Rothbard (1926-1995), nemica dell'economia socialista e di ogni forma di *Big State*.

In questo corposo studio, apparso nel 2001 negli Stati Uniti e giunto alla terza edizione italiana, Hoppe affronta in maniera spregiudicata l'argomento della democrazia contemporanea, ovvero, non tanto quella reale, ma quella teorizzata, sentita, mitologizzata ai nostri giorni.

Per prima cosa egli analizza il costo/beneficio di un regime che in tanti, anche in ambiente conservatore, vedono come un toccasana ai mali di tanti Paesi, anche di quelli che non l'hanno mai conosciuta. Anzi, come uno fattore di progresso sino a farne una religione. E questo suo studio ne rivela un lato poco noto: ovvero che il costo, evidenziato attraverso un'ampia serie di indicatori tangibili e intangibili, eccede il beneficio reale per le popolazioni che lo adottano. Con una lunga serie di raffronti fra l'“età della monarchia” e l'“età della democrazia” — così, *argumentandi causa*, l'Autore divide la storia moderna, cioè fra “antico regime” e sistemi post-rivoluzionari democratici — dimostra che “si stava meglio” quando “si stava peggio”, ossia che il



sistema politico ispirato alle leggi della democrazia roussoiana presenta una serie di *contra* amplissimo.

Secondo punto, il metodo democratico, la decisione collettiva assembleare, non nasce con la “Rivoluzione americana” o con la Rivoluzione francese, ma è frutto di un rapporto fra governanti e governati tipicamente medioevale, che assume forme svariate e originali, ma che preesiste al canone moderno della democrazia.

Anzi, le vecchie forme partecipative erano agevolate da elementi intangibili che le forme moderne rinnegano e surrogano con una rigidità e dilatazione delle istituzioni che aggiunge peso alla struttura pubblica spesso senza vantaggi corrispettivi.

[Red.]

SCRITTI “MILITANTI”

NEL VENTESIMO DEL SUO TRANSITO AL CIELO

MARCO TANGHERONI

prefazione di Mauro Ronco

a cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 2024

354 pp., € 23.

Diceva il rètore Bernardo di Chartres (?-1126/1130) che noi «[...] *siamo come nani sulle spalle di giganti, così che possiamo vedere più cose di loro e più lontane, non certo per l'acume della vista o l'altezza del nostro corpo, ma perché siamo sollevati e portati in alto dalla statura dei giganti*». Questa frase era molto cara a Marco Tangheroni e lo guidò sia nella sua vita sia nella sua opera accademica.

In occasione del ventennale della sua morte gli amici hanno voluto ricordarlo con la pubblicazione di un libro che raccoglie oltre venti suoi scritti non accademici.

Nato a Pisa il 24 febbraio 1946, ha concluso il suo pellegrinaggio terreno l'11 febbraio 2004. Si laureò all'Università di Cagliari, dove la famiglia si era trasferita, e, dopo aver insegnato in questo ateneo e in quello di Barcellona, ottenne infine la cattedra di Storia Medioevale e di Storia

del Commercio e della Navigazione a Pisa, dove diverrà direttore del Dipartimento di Medievistica. La sua produzione scientifica dedicata al Medioevo e, in particolare, alla storia di Pisa, della Toscana, della Sardegna e del Mediterraneo, è vastissima e comprende sia numerosi libri, sia centinaia di articoli pubblicati su riviste italiane e straniere. Nel 1968, appena sposato e con un incarico di assistente universitario fu colpito da una malattia renale che, fino alla morte, lo costrinse a sottoporsi alla dialisi tre volte alla settimana. Nonostante questa grave invalidità, trovò il tempo e la volontà, accanto all'attività universitaria, di diventare militante di Alleanza Cattolica fin dal 1970, di cui diverrà il responsabile della regione toscana. Questa sua militanza gli fece conoscere Giovanni Cantoni (1938-2020) e diede un'impronta di cattolicesimo militante sia ai suoi studi, sia alle moltissime conferenze che teneva, a dispetto della malattia, in giro per l'Italia e per l'Europa. Egli avrà modo di incontrare personaggi eminenti della cultura cattolica del suo tempo, quali padre Tito Sante Centi O.P. (1915-2011) e il filosofo tedesco Joseph Pieper (1904-1997). Diverrà altresì amico personale del filosofo belga Marcel de Corte (1905-1994) e collaborerà fruttuosamente con la Fondazione Gioacchino Volpe.

Il volume *Scritti militanti*, curato da Oscar Sanguinetti, è diviso in quattro parti, precedute da una prefazione di Mauro Ronco — che con Tangheroni condivide anni di battaglie per la Contro-Rivoluzione — e da una premessa del curatore, a cui segue un ampio profilo bio-bibliografico dello storico pisano, scritto dal sodale di Alleanza Cattolica, Paolo Martinucci, un profilo utilissimo per ricostruire l'itinerario del pensiero dello storico pisano.

Aprono la raccolta due testi ricavati da conferenze tenute a Bergamo rispettivamente nel 1995 e nel 1997 che hanno per titolo *Le radici*

dell'Europa e Patria, nazione, etnia, popolo, che hanno mantenuto attualità e fanno chiarezza su termini che oggi vengono spesso usati indistintamente.

La *Parte terza* raccoglie ben tredici scritti che



trattano la storia medioevale e moderna. In essa troviamo *La leggenda templare massonica e la realtà storica, Attualità di san Tommaso* — trascrizione di una conferenza pisana del 1974 tenuta in occasione del VII centenario della morte del grande filosofo. Lo scritto *Medioevo contraffatto* riporta una lettera al quotidiano cattolico *Avvenire* scritta nel 1986 in occasione dell'uscita del film *Il nome della rosa*; quindi, *Economia degli antichi ed economia dei moderni, Note sulla democrazia medioevale* e uno studio su *Il concetto di autorità nel pensiero politico medioevale*: si tratta di tre relazioni tenute alla Fondazione Gioacchino Volpe rispettivamente nel 1978, 1984 e 1974. Da segnalare altresì l'intervento tenuto al Seminario di Studi di Architettura di Bevagna (Perugia) nel 1999 dal titolo *La cattedrale, il simbolo, il monumento*. Dopo una recensione della *Guida del pellegrino di Santiago*, ovvero il Libro V del *Codice Calixtinus* del secolo XII, segue, scritto in occasione del V centenario della scoperta dell'America, l'articolo *Cristoforo Colombo, ammiraglio genovese e "defensor fidei"*, in cui viene ribadita la fede cristiana che animava Colombo contro le tante fantasiose interpretazioni che sono state avanzate. Nell'occasione dell'anniversario, nel libro viene anche riportata la prefazione che Tangheroni scrisse per l'edizione italiana de *Il Vangelo nelle Americhe* di Jean Dumont (1923-2001), che è in realtà una parte del corposo saggio dello scrittore francese intitolato *L'Eglise au risque de l'histoire*, pubblicato Oltralpe nel 1981. Conclude la terza parte del libro l'articolo *Il ritorno dei re*, che prende spunto da una mostra tenutasi nel 1980 a Firenze. In questa mostra erano esposte oltre venti teste delle statue della parigina basilica di Notre Dame rappresentanti i ventotto re di Giuda, da Jesse a Giuseppe, che furono mozzate dalla furia giacobina nel 1793 e ritrovate nel gennaio 1977, sotto il pavimento del cortile dell'antico Hotel Moreau nella Chaussée d'Antin, sede della Banca Francese per il Commercio Estero, nel centro della capitale. La mostra offre a Tangheroni modo di sottolineare l'odio anti-cattolico che connota la Rivoluzione francese. Questo articolo consente il passaggio al successivo articolo, che recensisce il volume di Daniel Arasse (1944-2003) *La ghigliottina e l'immaginario del terrore*, in cui vengono offerti altri spunti di riflessione sulla Rivoluzione del 1789.

Dopo questi scritti che trattano argomenti storici nella quarta parte Sanguinetti presenta alcuni scritti di occasione che si aprono con una lezione inaugurale della Scuola di Educazione Civile tenutasi a Ferrara nel 1998 intitolata *Comunità di destino, de-*

stino delle comunità. In occasione del numero 100 di *Cristianità*, l'organo ufficiale di Alleanza Cattolica, Tangheroni scrisse l'articolo *Per risvegliare la intelligenza e la volontà dei cattolici italiani*, a cui segue una relazione tenuta al Capitolo annuale di Alleanza Cattolica del 1997, in occasione dei venticinque anni della rivista. Viene poi riportato l'articolo *La TFP francese è una "setta"?*, che prende spunto da una polemica scatenatasi in Francia sull'associazione fondata dal pensatore contro-rivoluzionario brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995).

La quarta parte presenta poi l'introduzione al volume di spiritualità mariana *Il segreto ammirabile del Santo Rosario* di san Luigi Maria Grignion de Montfort (1673-1716), pubblicata da Cantagalli, tradotto e curato da Tangheroni, a cui segue il testo di una conferenza intitolata *Alle origini della spiritualità carmelitana*. L'ultimo scritto "militante" è la prefazione al volume *Le insorgenze contro-rivoluzionarie in Lombardia* di Oscar Sanguinetti edito da "Cristianità" nel 1996.

Un libro dunque ricchissimo di argomenti diversi e che articolato su ventidue saggi di non eccessiva lunghezza, inediti o dispersi in diverse pubblicazioni, consente un'agile lettura delle sue oltre trecentocinquanta pagine.

Franco Roberto Maestrelli



Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori

Aut. Tribunale di Milano n. 85 del 21-6-2024 ♦ ISSN 20365675

Trimestrale, anno XVII

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Andrea Morigi
Webmaster: Massimo Martinucci
Redazione: viale Omero 22, 20139 Milano

www.culturaeidentita.org ♦ info@culturaeidentita.org

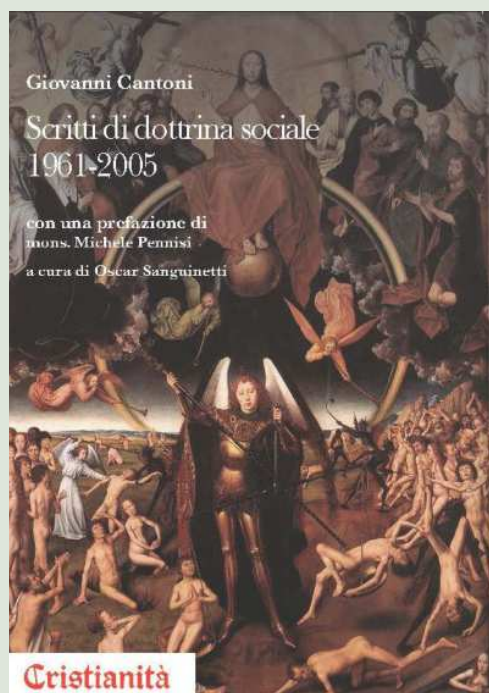
Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. **1000/00001062** presso **Banca Intesa San Paolo**, cod. IBAN **IT34F0306905239100000001062**, beneficiario **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 pubblicazione avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi conferiti possono essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli standard redazionali.

© Copyright 2025 *Cultura&Identità* ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero 47, n.s., chiuso in redazione il 31 marzo 2025
festa di San Beniamino**



GIOVANNI CANTONI

Scritti di dottrina sociale. 1961-2005

Prefazione di mons. Michele Pennisi

Premessa e cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità"

Piacenza 2024, 304 pp., € 22

Giovanni Cantoni (1938-2020) è stato uno dei più brillanti esecuti del magistero e del pensiero sociale cattolici. Il disegno di società che i pontefici hanno elaborato e proposto ai cattolici per rispondere alla prima grande e radicale negazione dell'ordine cristiano, segnata dalla data emblematica del 1789, è stato sempre orientato alla ricostruzione di una "società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", come dirà san Giovanni Paolo II. Per decenni Cantoni ha studiato e seguito a passo a passo con passione e grande acribia gli interventi sempre più articolati del Magistero, assimilandoli appieno, commentandoli con acume e trasformandoli in una tessera di quel grande mosaico dottrinale, base ineludibile per qualunque forma di azione cattolica, che insegna a riconoscere la regalità del Signore Gesù Cristo anche sulla società temporale e sulla vita delle comunità umane. I suoi saggi e i suoi commenti sono contenuti principalmente nelle annate — ormai pluridecennali — di *Cristianità*, la rivista di cultura religiosa e civica da lui ideata e promossa nel lontano 1973. Ma le occasioni di trasmissione delle sue idee sono state più spesso i "mille" interventi frontali in occasione di ritiri di Alleanza Cattolica, di riunioni dei suoi organi dirigenti, di relazioni e di conferenze su una gamma straordinariamente varia di argomenti, tenute a convegni e a ritrovi pubblici.



GIOVANNI CANTONI

Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione. 1972-2006

Profilo bio-bibliografico dell'Autore
di Francesco Pappalardo

Premessa e cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità"

Piacenza 2023, 224 pp., € 15

Giovanni Cantoni (1938-2020), intellettuale di razza, profondo conoscitore del pensiero cattolico e della scuola contro-rivoluzionaria delle origini e del Novecento, è stato studioso e saggista di alto livello, nonché infaticabile propagatore della dottrina sociale della Chiesa e della visione del cattolicesimo in generale.

Alla fine degli anni 1960 è stato altresì l'ideatore, nonché il fondatore giuridico di Alleanza Cattolica, associazione di laici contro-rivoluzionari nata per avviare percorsi virtuosi di ricostruzione di una "società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", operando in specie nella sfera della cultura politica e dell'azione civica.

Attento studioso e diffusore del Magistero sociale e politico dei Pontefici, ha coltivato in specie la storia e la filosofia della storia.

Grande comunicatore orale, è autore altresì di numerosi saggi e ha curato volumi-chiave per la formazione cattolica conservatrice.

I saggi sulla Rivoluzione e sulla identità nazionale che compongono questa rassegna sono d'intonazione schiettamente storiografica, anche se non mancano accostamenti di tipo sociologico e politologico ai fenomeni studiati.



FRANCESCO PAPPALARDO

La parabola dello Stato moderno. Da un mondo “senza Stato” a uno Stato onnipotente

D'Ettoris Editori, Crotone 2022,

280 pp., € 21,90

[ordinabile anche presso
<info@libreriasangiorgio.it>]

Uno dei migliori e più aggiornati studi, fra storia, politologia e diritto, sul tema dell'espansione ipertrofica dello Stato nell'Età Moderna e Contemporanea, dalle Signorie al “*Big Government*”



AL LETTORE

Per sostenere la rivista tramite una **donazione**
il c/c è il n. **1000/00001062** presso la **Banca Intesa San Paolo**
cod. IBAN: **IT34F03069005239100000001062**
beneficiario **Oscar Sanguinetti**, causale obbligatoria
“contributo a favore di *Cultura&Identità*”.

Per quesiti di qualunque natura: info@culturaeidentita.org o 347.166.30.59



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