

anno XV ♦ nuova serie ♦ n. 42 ♦ Milano ♦ 31 dicembre 2023

«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

### Nuovi e vecchi fantasmi

Allo scadere dell'anno è consuetudine, o forse d'obbligo, una riflessione sul periodo trascorso. Tanti sono gli accadimenti sui quali sarebbe necessario soffermarsi ma, vista l'esiguità dello spazio, scelgo quelli che mi paiono i più importanti, ovviamente dalla prospettiva nella quale si colloca *Cultura&Identità*. Tralasciando per ora un *Rapporto Censis* sulla situazione dell'Italia sempre più scioccante, pare allora opportuno parlare di una situazione internazionale ben più agitata rispetto all'inizio del 2023 e, riguardo agli "affari interni", del primo anno di governo Meloni, nonché sullo stato di avanzamento della gestazione di una forza politica conservatrice.



Quanto al primo tema, balza all'occhio come nel globo siano in atto processi di lungo periodo e nuovi processi a breve. L'elenco anche qui sarebbe piuttosto lungo, per cui, telegraficamente, colpisce *in primis* — e perché noi italiani siamo legati a doppio filo al Nord-America — la ulteriore erosione del potere imperiale statunitense e l'affanno con cui la superpotenza a stelle e strisce interviene nei nuovi teatri di conflitto — da alcuni di essi si è addirittura ritirata — che si aprono, numerosi, nel globo.

Vi è peraltro da osservare che l'inarrestabile ascesa della Cina comunista al ruolo di potenza globale, pur proseguendo, evidenzia segni di difficoltà, di cui sono segnali il rallentamento della crescita economica e l'annunciata crisi del sistema immobiliare e del sistema bancario. Sono due segnali che da un lato incoraggiano, però, dall'altro, spaventano e, vista l'opacità del "pianeta Cina", potrebbero rivelare realtà ben più gravi del prevedibile. E, dato il grado di interpenetrazione fra l'economia della Cina e molte delle economie occidentali, inclusa quella statunitense, un crollo delle banche cinesi avrebbe di certo ripercussioni pesantemente negative — sino a che punto, non essendo un economista, non sono in grado di dirlo — sui Paesi occidentali, così come lo avrebbe lo scoppio della "bolla" immobiliare che, a dire delle cronache, si sta addensando sempre più nera nel cielo del Paese asiatico.

Negli Stati Uniti si preannuncia un cambio di *leadership* da quella involuta, ma aggressiva nelle questioni estere, dei democratici a quella indecifrabile ma di certo maggiormente "isolazionista" di Donald Trump. E questo cambio avrà di certo riflessi non leggeri sull'intero sistema di relazioni internazionali.

Poi vi sono i conflitti in atto o in gestazione nei teatri regionali, in Medio Oriente, in Ucraina — dove pare la Russia stia prevalendo —, intorno a Taiwan, persino in aree fino a ieri ultra-tranquille come il confine Venezuela-Guyana Britannica.

In Medio Oriente riempie le cronache il conflitto fra Israele e l'organizzazione politico-militare musulmana jiadista Hamas, scoppiato dopo l'irruzione e il *pogrom* di civili e di soldati israeliani perpetrato dalle milizie islamistiche nei *kibbutz* a ridosso della Striscia di Gaza il 7 ottobre scorso. Anche se nelle Messe si prega per la pace "fra Israele e i palestinesi", in realtà il conflitto non è fra due Stati o fra uno Stato e una "autorità": è il frutto dell'ampia rappresaglia lanciata con pieno diritto da Israele contro una organizzazione terroristica criminale che uccide, rapisce, violenta, incendia cittadini israeliani di ogni età e slealmente cela le proprie centrali di comando, i propri arsenali di armi e i propri soldati all'interno di strutture pubbliche — addirittura ospedali — in una zona dove la popolazione civile è fittissima. I perché dell'attacco improvviso sono stati in genere

▶▶▶▶

## IN QUESTO NUMERO

- *Note a margine del secolare problema della gnosi*

Ermanno Pavesi

**Appunti su gnosticismo e cristianesimo** ▶ p. 3

- *Il ricordo di una figura importante del conservatorismo cattolico italiano dell'Ottocento a 200 anni dalla nascita*

Oscar Sanguinetti

**Don Giacomo Margotti, un cattolico "intransigente"** ▶ p. 14

- *Le idee sul futuro dell'Europa fra le due Guerre di uno storico cattolico britannico*

Christopher Dawson

**Dalla cristianità all'Europa** ▶ p. 22

fatti risalire ai possibili accordi fra lo Stato ebraico e l'Arabia Saudita, cosa che avrebbe messo qualche bastone fra le ruote alle ambizioni regionali dell'Iran sciita. Quella condotta da Israele è, dunque, una specie di operazione di polizia, a obiettivo circoscritto, vuole cioè colpire e neutralizzare una organizzazione che esiste solo per nuocere al Paese contiguo e nuoce di fatto ai palestinesi. È poi chiaro che una tale operazione, sebbene limitata, per la natura stessa dei contendenti, non può non produrre vittime innocenti anche fra i cittadini dell'Autorità guidata da Maḥmūd 'Abbās, detto Abū Māzen. Parlando di innocenti, il senso di giustizia impone tuttavia di ricordare che tanti di loro hanno sostenuto il dominio di Hamas su Gaza e altrove, hanno inneggiato alla guerra santa contro il nemico ebraico, hanno applaudito con entusiasmo, quando non accompagnato — i video e le foto presentano decine di ragazzini in braghetto e ciabatte fiancheggiare e riprendere con i cellulari le nefandezze dei miliziani mascherati —, la *kermesse* omicida-infanticida su suolo israeliano del 7 ottobre scorso. Capisco che la maggior parte di loro è stata ed è ingannata dalla propaganda e che a Gaza non si vive, né si mantiene una famiglia se non lucrando dei benefici assistenziali pubblici mediati da Hamas: però le conseguenze di un atto come quello perpetrato dai terroristi erano ben pronosticabili, vista la storia passata e il noto del *modus agendi*, poco incline al perdono, del potente Stato ebraico. Per altro aspetto, lascia sbalorditi come quest'ultimo abbia potuto far fermentare la massa esplosiva sotto i suoi piedi senza avvertire la pericolosità e l'imminenza dello scoppio. E preoccupa che all'interno di Hamas possano prevalere posizioni oltranziste che inducano qualche potente locale o Hezbollah a compiere passi tali da scatenare un conflitto più ampio.

Chiaramente l'esplosione della crisi di Gaza destabilizza ulteriormente un quadrante in cui si scontrano interessi di potenze globali, come la Russia, e di potenze regionali, come l'Iran e la Turchia. Il Libano, preda di una crisi politica ed economica devastante e invaso dalle milizie islamistiche pare ormai solo l'ombra di uno Stato sovrano. La Siria rimane teatro di una guerra di tutti contro tutti e in altre zone le frizioni stanno raggiungendo una temperatura pericolosa, ma, anche qui, la materia di cui discutere è troppa.



Cambiando scenario, al nostro interno il primo anno del governo di Giorgia Meloni si è chiuso con un bilancio positivo, sebbene non esaltante. Già la tenuta pare di suo un fatto importante: non tanto la capacità di resistere ai molteplici "siluri" lanciati dell'opposizione, debole in parlamento ma terrificante nella sua potenza, sebbene lievemente ridimensionata, nei *mass-media* nazionali, pubblici e privati, quanto piuttosto l'aver saputo evitare le tegole che pericolosamente si sono viste turbinare sul capo dell'Italia nei vari consessi internazionali e sovra-nazionali, senza dimenticare le dichiarazioni e le mosse improvvise di qualche suo collaboratore. La *premier* ha sicuramente saputo governare i rapporti con i poteri esterni in maniera lodevole e ha anche conquistato qualche punto in più per il nostro Paese nel gradimento dei governi esteri, come pure all'interno delle algide stanze tinte di arcobaleno di Bruxelles e di Strasburgo. Così pure ha dimostrato buone capacità di governo dei conflitti e dei problemi interni. Fi-

nora è stato così e l'auspicio è che possa così continuare, anche se le sorprese *ab intra* e *ab extra* sono dietro l'angolo.

Tutto questo ha tuttavia avuto come prezzo lo sfumare in larga misura del proprio profilo ideologico. Doverosa cautela, avendo davanti con buona probabilità — fatti salvi eventi eccezionali — altri quattro anni di governo? Oppure perdita di mordente e di *verve* ideali?

Di certo è apparso che anche quello attuale è un governo di coalizione — e di coalizione di forze che a loro volta sono coalizioni — e che quindi ogni mossa del partito di maggioranza è soggetta a negoziazioni, a dissensi, a "fughe in avanti" o "indietro".

L'importante, credo, sia non farsi logorare né appiattare dalla *routine* e dal continuo *problem solving* e conservare lo sguardo alto sugli obiettivi. Probabilmente qualche segnale "forte" verso la base elettorale comune non guasterebbe, vista la volubilità del popolo italiano e la debolezza delle risorse del governo in area para-politica.

A mio avviso la riforma dell'esecutivo non è la priorità principale e insistervi troppo, come avviene, nonostante non poche obiezioni da parte dei giuspubblicisti, potrebbe rivelarsi una autentica pietra d'inciampo per il governo Meloni. Non si sa quanti dei suoi alleati la seguiranno sino in fondo e, inoltre, meno il dissenso delle sinistre, quanto piuttosto quello, decisivo, dei poteri "forti" — ultima esternazione, ai primi giorni di dicembre, quella di un signore assai bene addentro a questi poteri, nazionali e internazionali: Giuliano Amato — potrebbe affondare la barca meloniana. Pare evidente che indebolire la carica di Presidente della Repubblica toglierebbe a questi poteri un'arma essenziale per controllare i governi, come si è vista in occasione delle presidenze Scalfaro, Ciampi, Napolitano e Mattarella.



Al tema del governo si lega il discorso sul partito conservatore. A questo riguardo, nonostante accenni episodici, mi pare che si stia muovendo davvero pochino. La ormai decennale riscoperta del filone conservatore anglosassone e il parlare meno rapsodico di conservatorismo italiano non sembrano avere, come si dice, "fatto onda". Fratelli d'Italia (FDI) indubbiamente sta tentando di portare in primo piano la propria cultura politica, una cultura sicuramente controcorrente ma la cui sovrapposibilità a un'agenda conservatrice autentica pare tuttora francamente incompleta. Se FDI è un partito conservatore nazionale, pare si insista piuttosto sul secondo elemento che non sul primo. E che, quanto al primo, i riferimenti sono più spesso a personaggi, a correnti ideali e a movimenti anch'essi alquanto distanti dal modello. Non è questione di "catarismo" o di "perfezionismo" o di angelismo. Purtroppo nel nostro Paese i "pateracchi" o i *cocktail* ideologici sono costati sangue alla destra italiana, per cui è obbligatorio evitare *repechages* di figure e di tesi ambigue. Pare invece l'ora di una restaurazione culturale che bonifichi il pensiero della destra politica da tante cattive teorie e abbatta tanti falsi *totem*, valorizzando invece prospettive come quelle care agli autori che la *premier* — ma quanti oltre a lei? — di quando in quando cita: Gustave Thibon, uno dei massimi demolitori dei complessi della modernità anche politica, e Roger Scruton, il conservatore "del senso comune".

Una riflessione di Ermanno Pavesi sul secolare rapporto conflittuale fra rivelazione cristiana e gnosticismo antico e moderno



Allegoria gnostica dell'uomo che "sfonda" la sfera del creato per attingere una sfera superiore

## Appunti su gnosticismo e cristianesimo

Ermanno Pavesi

Papa Francesco ha parlato alcune volte dello gnosticismo, talvolta in connessione con un'altra eresia, quella pelagiana o neo-pelagiana, definendolo come una seria minaccia per la Chiesa. Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*<sup>1</sup>, per esempio, il Papa scrive: «Questa mondanità può alimentarsi specialmente in due modi profondamente connessi tra loro. Uno è il fascino dello gnosticismo, una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti. L'altro è il neope-

lagianesimo autoreferenziale e prometeico di coloro che in definitiva fanno affidamento unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri perché osservano determinate norme o perché sono irremovibilmente fedeli ad un certo stile cattolico proprio del passato. È una presunta sicurezza dottrinale o disciplinare che dà luogo ad un elitarismo narcisista e autoritario, dove invece di evangelizzare si analizzano e si classificano gli altri, e invece di facilitare l'accesso alla grazia si consumano le energie nel controllare. In entrambi i casi, né Gesù Cristo né gli altri interessano veramente. Sono manifestazioni di un immanentismo antropocentrico. Non è possibile immaginare che da queste forme riduttive di cristianesimo possa scaturire un autentico dinamismo evangelizzatore»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Esortazione Apostolica "Evangelii gaudium" sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, del 24 novembre 2013. [N.B. Le traduzioni da testi in lingua tedesca sono di Ermanno Pavesi.]

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 94.



Il Papa critica qui soprattutto il marcato interiorismo dello gnosticismo, in alcuni passi ne mette in luce anche la valutazione negativa della corporeità, della vita attiva e del mondo materiale che prenderebbe a modello «un Cristo puramente spirituale, senza carne e senza croce», e sostiene che «più dell'ateismo, oggi abbiamo di fronte la sfida di rispondere adeguatamente alla sete di Dio di molta gente, perché non cerchino di spegnerla con proposte alienanti o con un Gesù Cristo senza carne e senza impegno»<sup>3</sup>.

In un incontro con i sacerdoti della diocesi di Caserta il Papa ha ricordato che anche nel nostro mondo secolarizzato c'è ancora bisogno di religiosità, ma che anche nei Paesi di tradizione cattolica non ci si aspetta più risposte dalla Chiesa ma da movimenti spiritualisti: «Si sente dire che questo è un tempo dove la religiosità è andata giù, ma io non credo tanto. Perché ci sono queste correnti, queste scuole di religiosità intimiste, tipo gli gnostici, che fanno una pastorale simile a una preghiera pre-cristiana, una preghiera pre-biblica, una preghiera gnostica, e lo gnosticismo è entrato nella Chiesa in questi gruppi di pietà intimista: questo io chiamo l'intimismo. L'intimismo non fa bene, è una cosa per me, sono tranquillo, mi sento pieno di Dio. È un po' — non è lo stesso — ma è un po' sulla strada della New Age. C'è religiosità, sì, ma una religiosità pagana, o addirittura eretica; non dobbiamo avere paura di pronunciare questa parola, perché lo gnosticismo è un'eresia, è stata la prima eresia della Chiesa»<sup>4</sup>.

In questo passaggio il Papa ricorda le origini precristiane dello gnosticismo, che interpretava a suo modo il messaggio dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ma esistevano anche altre forme di correnti gnostiche: agli albori del cristianesimo si è cercato di elaborare razionalmente tradizione biblica e messaggio evangelico con l'aiuto della filosofia greca e latina, anche per difendere la fede con argomenti razionali. San Giovanni Paolo II (1978-2005), per esempio, ha ricordato sant'Agostino (354-430): «Il Vescovo di Ippona riuscì a produrre la prima grande sintesi del pensiero filosofico e teologico nella quale confluivano correnti del pensiero greco e latino. Anche in lui, la grande unità del sapere, che trovava il suo fondamento nel pensiero biblico, venne ad essere confermata e sostenuta dalla profondità del pensiero speculativo»<sup>5</sup>. Benedetto XVI

(2005-2013) considera «il patrimonio greco, criticamente purificato, [...] una parte integrante della fede cristiana»<sup>6</sup>. Nell'enciclica *Fides et ratio*, san Giovanni Paolo II ricorda la critica di san Paolo (4-64/67) delle speculazioni esoteriche dello gnosticismo dei tempi apostolici, valida anche per forme di esoterismo attuale, ma denuncia pure le deviazioni dovute alla subordinazione delle verità di fede e della teologia alla filosofia: «Nell'accennare a questo movimento di avvicinamento dei cristiani alla filosofia, è doveroso ricordare anche l'atteggiamento di cautela che in essi suscitavano altri elementi del mondo culturale pagano, quali ad esempio la gnosi. La filosofia, come saggezza pratica e scuola di vita, poteva facilmente essere confusa con una conoscenza di tipo superiore, esoterico, riservato a pochi perfetti. E senza dubbio a questo genere di speculazioni esoteriche che san Paolo pensa, quando mette in guardia i Colossesi: "Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo" (2, 8). Quanto mai attuali si presentano le parole dell'Apostolo, se le riferiamo alle diverse forme di esoterismo che dilagano oggi anche presso alcuni credenti, privi del dovuto senso critico. Sulle orme di san Paolo, altri scrittori dei primi secoli, in particolare sant'Ireneo [130-202] e [Quinto Settimio Fiorente] Tertulliano [155 ca.-230 ca.], sollevano a loro volta riserve nei confronti di un'impostazione culturale che pretendeva di subordinare la verità della Rivelazione all'interpretazione dei filosofi»<sup>7</sup>.

Papa Francesco denuncia il pericolo dello gnosticismo per la Chiesa, ma è sorprendente che, se si fa una ricerca con le parole chiave "gnosi" e "gnosticismo" sul sito *web* del Vaticano, compaiono solo una ventina di *link*. La denuncia di papa Francesco dovrebbe invitare ad approfondire il tema.

## 1. Le origini dello gnosticismo

Per il cristiano di oggi è ovvio che per Vangelo intendiamo i testi di Matteo, Marco, Luca e Giovanni e che ci sono quattro evangelisti, ma agli albori del cristianesimo questo era diverso. Gesù predicò pubblicamente per tre anni e spesso, secondo i racconti evangelici, davanti a grandi folle. Si può presumere che molti di coloro che hanno assistito a questi ser-

<sup>3</sup> *Ibid.*, n. 89.

<sup>4</sup> IDEM, *Discorso in occasione dell'incontro con i sacerdoti diocesani di Caserta*, del 26 luglio 2014.

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica "Fides et ratio" circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14 settembre 1998, n. 40.

<sup>6</sup> BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Discorso nell'incontro con i rappresentanti della scienza, Università di Regensburg (Germania), del 12 settembre 2006.

<sup>7</sup> FRANCESCO, *Esortazione Apostolica "Evangelii gaudium" sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, cit., n. 37.

moni ne abbiano anche trasmesso il contenuto con la formazione di tradizioni orali di sermoni e opere di Gesù che, passando di bocca in bocca, non erano più necessariamente affidabili. Questa situazione indusse l'evangelista Luca a scrivere la sua versione dopo un'attenta ricerca, come spiega all'inizio del suo Vangelo: «*Poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi tra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola, così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teòfilo, perché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto*» (Lc 1,1-4).

Tuttavia, non ci sono stati solamente resoconti sulla vita e l'opera di Gesù che non sono stati inclusi nel Nuovo Testamento, i cosiddetti vangeli apocrifi, ma anche tentativi di interpretare il messaggio cristiano nel senso di altre tradizioni religiose e la storia del cristianesimo nei primi secoli fu caratterizzata anche dal confronto con movimenti gnostici. Ne troviamo una testimonianza già nelle lettere di san Paolo, ad esempio nella *Lettera ai Corinzi*, come già ricordato nella enciclica *Fides et ratio*, ma anche in quella a Timoteo: «*O Timòteo, custodisci il deposito; evita le chiacchiere profane e le obiezioni della cosiddetta scienza, professando la quale taluni hanno deviato dalla fede*» (Tm 6, 20-21). L'espressione «*della cosiddetta scienza*» traduce il greco «*τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*», «*tes pseudonómou gnóseos*», che si potrebbe tradurre semplicemente con “pseudo-gnosi”, un termine che ci porta nel vivo del tema “gnosi e gnosticismo” e ci mostra come già in tempi apostolici l'evangelizzazione incontrò resistenze non solo da parte di oppositori dichiarati, ma che è stata anche minacciata da ambienti che sostenevano una «*“gnosi” con sfumature ebraiche, una cosiddetta “conoscenza” su Dio, sul mondo e sulla salvezza*»<sup>8</sup>. Questa breve esortazione di san Paolo contiene alcune affermazioni importanti. La prima, è che gli insegnamenti dello gnosticismo non sono conformi alla tradizione. Ciò significa che questi insegnamenti non sono di origine cristiana e che la difesa della tradizione protegge da deviazioni dottrinali. Quindi che lo gnosticismo e il cammino della fede non sono compatibili; infine, che coloro che accettano lo gnosticismo si allontanano dalla fede.

Per molto tempo, le nostre principali fonti sullo gnosticismo sono stati gli scritti dei Padri della Chiesa di critica ai testi gnostici, che venivano citati anche ampiamente. Autori moderni hanno criticato sia la descrizione dello gnosticismo da parte dei Padri della Chiesa, considerandola come un giudizio sommario e fazioso basato su citazioni peraltro non verificabili e non contestualizzabili, sia la tesi dell'origine non-cristiana dello gnosticismo, in quanto, in verità, lo gnosticismo sarebbe stato una corrente cristiana legittima, risultata perdente nel conflitto con quella che si è sviluppata come ortodossia cattolica: in alcuni «*[...] gruppi gnostici non ci si riacciava a Pietro attraverso la successione dell'autorità apostolica*», ma si faceva riferimento ad altre tradizioni risalenti, per esempio, ad apostoli come Tommaso (?-72), con il *Vangelo di Tommaso*<sup>9</sup>.

La situazione è cambiata nel corso del XIX e della prima metà del XX secolo, quando sono stati ritrovati alcuni testi gnostici: una svolta decisiva è avvenuta, poi, alla metà degli anni 1940 con la scoperta di una intera biblioteca gnostica in una grotta del deserto egiziano centro-orientale, nelle vicinanze di Nag Hammadi, ciò che ha consentito di studiare lo gnosticismo su fonti originali e di confrontare le nuove conoscenze con le descrizioni dei Padri della Chiesa. Attualmente la maggioranza degli specialisti considera come “gnostici” vari movimenti spirituali dell'antichità sviluppatasi in varie regioni e in differenti epoche. Non tutti questi movimenti hanno avuto contatti con il cristianesimo: solo alcuni hanno assimilato elementi del messaggio evangelico interpretandoli alla luce delle proprie teorie e questo sincretismo gnostico-cristiano viene più propriamente definito come “gnosticismo”.

«*Il termine “gnosticismo” — scrive il filosofo tedesco Hans Jonas (1903-1993), uno dei massimi esperti di questa materia — che è stato assunto come termine collettivo per designare una molteplicità di dottrine settarie che sorsero all'interno e intorno al cristianesimo durante i primi secoli della sua travagliata storia, deriva da gnosis, nome greco che significa “conoscenza”. Il significato di conoscenza nel senso di mezzo per raggiungere la salvezza o persino come forma della salvezza stessa. E la pretesa di possedere tale conoscenza nella propria formulazione dottrinale sono caratteristiche comuni alle numerose sette nelle quali storicamente si esprime il movimento gnostico*»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Einleitung zu den Pastoralbriefen* [Introduzione alle lettere pastorali] in *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel* [Traduzione unitaria della Sacra Scrittura]. *Gesamtausgabe* [Edizione completa], Katholische Bibelanstalt, Stoccarda 1980, p. 1.324.

<sup>9</sup> NICOLA DENZLEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, 2013, trad. it., Carocci, Roma 2019, p. 65.

<sup>10</sup> HANS JONAS, *Lo gnosticismo*, 1958, trad. it., a cura di [card.] Raffaele Farina S.D.B., presentazione di Manlio Simonetti

Il fenomeno della gnosi antica, cioè dei movimenti descritti come gnostici, è molto più ampio dello gnosticismo. Curiosamente alcuni autori hanno criticato i testi apologetici cattolici per non avere dato una descrizione complessiva dei movimenti gnostici, ma di averne descritti solo alcuni, ma non hanno tenuto conto del fatto che gli autori cristiani cercavano di descrivere e confutare i movimenti che in quel momento costituivano una minaccia per la comunità cristiana, come nel caso del vescovo di Lione sant'Ireneo che nell'introduzione della sua opera *Contro le eresie* descrive la situazione generale «*Alcuni, rigettando la verità, presentano discorsi bugiardi e "genealogie interminabili". Che — come dice l'Apostolo (1 Tim, 1.4) — "portano piuttosto dispute che edificazione in Dio. La quale si trova nella fede" e mediante una fallace parvenza colpiscono la mente degli inesperti e li accalappiano; pervertono le parole del Signore con una errata interpretazione di quelle mirabili espressioni e col pretesto di 'gnosi' molti allontanano da Colui che fece e ordinò questo universo, come avessero da indicare qualcosa di più alto e di più grande di Dio, che fece il cielo e la terra e tutto ciò che è in essi. Con arte e con parole persuasive inducono la gente semplice a cercare [...], ma poi li portano alla rovina rendendoli empi e blasfemi contro il loro Creatore, poiché non sanno distinguere il falso dal vero*»<sup>11</sup>, ma precisa poi di esporre «*[...] in modo conciso e chiaro il pensiero di quei falsi dottori, dico dei discepoli di Tolomeo che sono il fior fiore della scuola di Valentino*»<sup>12</sup>.

## 2. Gli gnostici «parlano come noi, ma pensano diversamente»<sup>13</sup>

Robert Haardt (1922-2002), specialista soprattutto della letteratura gnostica copta, ha dato una definizione concisa di gnosi: «*La ricerca moderna definisce con il termine "gnosi" un movimento religioso della tarda antichità che si manifesta in comunità molto sparse e molteplici, ma fondamentalmente non cristiane. Questa religione comparve perlomeno contemporaneamente al cristianesimo degli inizi e si diffuse in Palestina, Siria, Asia Minore, Egitto, Italia (Roma) e in altre regioni del Mediterraneo.*

*Ben presto vi furono contatti fra cristianesimo e gnosi, che si è servita di temi dell'insegnamento cristiano, interpretandoli in modo diverso e superandoli, un processo nel corso del quale soprattutto la gnosi ne è stata fortemente influenzata. Questa forma del movimento gnostico venne considerata come un'eresia cristiana (gnosticismo) e venne condannata dalla Chiesa come una rivale pericolosa, poiché molti gnostici avevano la pretesa di essere gli unici veri cristiani*»<sup>14</sup>.

Haardt sottolinea che lo gnosticismo in sé non è cristiano, ma ha adottato temi cristiani e in alcuni casi ha preteso di essere l'unico vero interprete del messaggio evangelico, cercando di influenzare le comunità cristiane, cosa che ha anche provocato la reazione comprensibilmente decisa di teologi e Padri della Chiesa. Anche altri ricercatori hanno descritto il metodo degli gnostici di formulare le loro teorie utilizzando elementi cristiani: lo studioso delle religioni tedesco Kurt Rudolph (1929-2020), per esempio, scrive: «*gli gnostici sembrano aver provato un particolare piacere a esprimere le loro dottrine in modi molteplici, padroneggiavano con grande sicurezza e con grande abilità l'arte dello scrivere [...]. L'arte dell'interpretazione allegorica e simbolica, diffusa nell'antichità, viene ampiamente applicata attribuendo a un'affermazione del testo uno o addirittura più significati profondi, per poterla rivendicare per la propria dottrina o per dimostrarne la ricchezza interiore. Questo metodo esegetico nella gnosi è lo strumento principale per presentare le proprie concezioni sotto la copertura di testi più antichi — soprattutto di quelli sacri e canonici. [...] A ragione si può parlare di una "esegesi di protesta" nella misura in cui essa contraddice il significato esteriore e l'interpretazione corrente. Un'altra caratteristica della tradizione gnostica consiste nel fatto di utilizzare materiali di tradizioni molto differenti, di basarsi su di loro, ma contemporaneamente di inserirli in un nuovo contesto, per cui ricevono altre peculiarità e una spiegazione completamente nuova*»<sup>15</sup>. Rudolph afferma addirittura che «*lo gnosticismo è quindi una religione della tarda antichità parassitaria e cosmopolita*»<sup>16</sup>.

Anche lo storico delle religioni riconosce che gli gnostici hanno spinto l'esegesi simbolica dei testi a

(1926-2017), SEI. Società Editrice Internazionale, Torino 1991, p. 52.

<sup>11</sup> SANT'IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, trad. it., a cura di Vittorino Dellagiocoma F.S.C.J. (1928-1999), 2 voll., Cantagalli, Siena 1968, vol. I, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 24. Valentino (135-165), attivo ad Alessandria d'Egitto, sviluppò una propria teoria gnostico-cristiana che ha avuto numerosi seguaci nel II e III secolo, chiamati valentiniani; Tolomeo (II sec.) ne è stato uno dei più importanti allievi.

<sup>13</sup> SANT'IRENEO DI LIONE, *op. cit.*, p. 24.

<sup>14</sup> ROBERT HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Müller, Salisburgo 1967, p. 9.

<sup>15</sup> KURT RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, rist. della 3ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1994, p. 60.

<sup>16</sup> IDEM, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus [Fenomeni marginali dell'ebraismo e problema dell'emergere dello gnosticismo]*, in *Gnosis und Gnostizismus*, a cura di Idem, pp. 768-797 (p. 772).



un punto tale da contraddirne non solo l'interpretazione corrente, ma anche la lettera, così che il riferimento ai testi può apparire più che altro come un pretesto. In alcuni testi la fede della Chiesa è contrapposta a quella gnostica: nel *Vangelo di Maria*, per esempio, Maria Maddalena comunica ai discepoli la rivelazione segreta che avrebbe ricevuto direttamente da Gesù: Pietro e Andrea sono e restano piuttosto scettici, mentre Levi [Matteo] riconosce il ruolo di Maria Maddalena come mediatrice di questa rivelazione segreta. Il *Vangelo di Giuda* descrive Giuda come l'unico apostolo che avrebbe compreso il senso della missione di Gesù, mentre gli altri vengono derisi<sup>17</sup>.

I testi gnostici distinguono fra un cristianesimo esoterico, quale è rappresentato dalla tradizione e dagli insegnamenti della Chiesa rivolto a ogni persona, e un cristianesimo esoterico, cioè una tradizione segreta di un sapere che Gesù non avrebbe comunicato pubblicamente, neanche a tutti gli apostoli, ma che lo avrebbe affidato solo a singoli discepoli, destinandolo unicamente a pochi eletti. Per i sistemi teologici gnostici non tutte le persone sarebbero uguali: solo pochi eletti sarebbero in grado di acquisire una conoscenza religiosa superiore, mentre la massa dei credenti dovrebbe accettare passivamente gli insegnamenti della Chiesa. Questa conoscenza gnostica non si presenta tanto come un approfondimento della fede della Chiesa, quanto piuttosto come la sua antitesi.

Rudolph spiega che gli gnostici hanno inserito temi di altre tradizioni in un nuovo contesto, il che significa non solo che tali temi sono stati interpretati in modo diverso, ma anche che insegnamenti più antichi furono riformulati e attribuiti a Gesù o ai suoi discepoli. Questo è il caso, ad esempio, di alcuni scritti gnostici rinvenuti a Nag Hammadi, come ha sottolineato lo storico delle religioni Gilles Quispel (1916-2006): «*Se si presta attenzione a quanto piccole e insignificanti sono le influenze cristiane presenti nell'Apocrifo di Giovanni, allora si è portati a ritenere che questi pensieri, che in sé non presentano punti di contatto con il cristianesimo, forse derivano addirittura da una gnosi precristiana. Ora, tra i reperti (provenienti da Nag Hammadi) si può segnalare un bell'esempio di tali rielaborazioni. Nel vaso si trovava anche una lettera di un certo Eugnostos che contiene informazioni molto erudite sul Pleroma, il mondo degli Eoni, e mostra influenze cristiane estremamente piccole. Ma un altro scritto,*

*la Sagghezza di Gesù Cristo, ha copiato queste conoscenze elevate, le ha trasformate in dialogo che ha presentato come una rivelazione di Gesù a Maria Maddalena. Lo studioso ha l'impressione che ciò sia avvenuto ripetutamente anche in altri scritti, che nella bocca di Cristo siano state poste rivelazioni che originariamente appartenevano al Grande Seth o ad altri personaggi mitici. Questo sarebbe un fatto incredibilmente importante, perché allora sarebbe dimostrato che questa gnosi originariamente non è cristiana»<sup>18</sup>.*

La ricerca scientifica pur non potendo utilizzare, come i Padri della Chiesa, il concetto di "falsa gnosi", può però dare un importante contributo smascherando e prendendo atto di tali false attribuzioni. Per i cristiani i Vangeli sono documenti di avvenimenti storici della vita di Gesù di Nazaret, mentre per gli gnostici Gesù diventa una figura mitica alla quale può essere attribuito qualsiasi "insegnamento", dal contenuto interscambiabile con quello di altre figure mitiche dei sistemi gnostici.

Negli ultimi secoli le descrizioni dello gnosticismo da parte dei Padri della Chiesa non sono state considerate sempre come obiettive, ma piuttosto come polemiche eccessive nei confronti di cristiani "dissidenti": Quispel, che fra l'altro ha sottolineato le somiglianze fra la gnosi e la psicologia analitica dello psichiatra svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961), tuttavia sostiene che: «*I Padri della Chiesa e il loro seguito hanno cercato espressamente fino negli ultimi tempi di presentare questi eretici come corruttori cattivi, che non appartenevano in nessun modo al Cristianesimo. Dall'Illuminismo in poi però gli gnostici vengono continuamente descritti come agnellini innocenti vittime di calunnie e come cristiani incompresi che non erano così cattivi come sembrava. A dire il vero c'era qualcosa da rettificare, poiché alcuni eresiologi non hanno certamente risparmiato i loro avversari»<sup>19</sup>. Quispel rifiuta però la riabilitazione moderna degli gnostici, quando scrive: «*Un esame approfondito del materiale mostra, infatti, che gli gnostici erano degli eretici molto più cattivi di quanto addirittura supponevano i Padri della Chiesa, e che loro, dal punto di vista della salute psichica, sono stati spesso dei tipi molto pericolosi, e proprio questo è ciò che li caratterizza»<sup>20</sup>.**

La definizione stessa dell'espressione "falsa gnosi" mostra che i Padri della Chiesa riconoscevano la

<sup>17</sup> Cfr. il mio *Judas-Evangelium: historisches Dokument oder gnostisches "Akrobatenstück"?* [*Vangelo di Giuda. Documento storico o "numero acrobatico" gnostico?*], in *vobiscum*, anno VIII, n. 3, 2006, pp. 34-42.

<sup>18</sup> GILLES QUISPTEL, *Gnosis als Weltreligion* [Gnosi come religione mondiale], Origo, Zurigo 1972, pp. 20-21.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

legittimità di una gnosi autentica, di una conoscenza religiosa fondata sull'esperienza personale e mistica, e l'utilizzazione di un linguaggio simbolico ma sempre in conformità con la Sacra Scrittura, con la Rivelazione, con la Tradizione e con il Magistero.

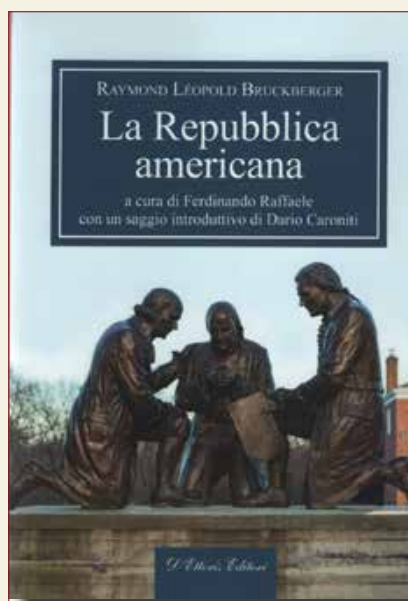
### 3. I motivi principali dello gnosticismo

Lo gnosticismo è un fenomeno complesso, costituito da differenti idee e movimenti. Questa diversità ne rende difficile una descrizione unitaria, ma la ricerca ha descritto una serie di temi caratteristici dei gruppi gnostici, anche se con differenti accentuazioni.

#### 3.1 Il dualismo

La caratteristica principale dei gruppi gnostici è un dualismo radicale, cioè la spiegazione della realtà come contrapposizione di due principi contrari, una concezione fondata su un'essenziale dualità di principi: «*La divinità è assolutamente transmondana, la sua natura del tutto estranea a quella dell'universo, il quale non è creato, né governato, e in rapporto al quale il divino è in completa antitesi: al regno divino della luce, in sé perfetto e remoto, si contrappone il cosmo come regno delle tenebre. Il mondo è opera di potenze inferiori le quali, seppure possono provenire mediatamente da Lui, non conoscono il vero Dio e impediscono la conoscenza di Lui nel cosmo sul quale esse governano. La genesi di queste potenze inferiori, gli Arconti (governanti), e in generale quella di tutti gli ordini di esseri fuori di Dio, compreso il mondo stesso, è uno dei temi principali della speculazione gnostica*»<sup>21</sup>. Contrapposizioni si trovano anche nel cristianesimo, come fra Dio e Satana, il bene e il male, ma non esiste una equivalenza fra Dio e Satana, che è solamente una creatura e il male è solamente “*privatio boni*”, cioè mancanza di bene. Nel Credo apostolico Dio è «*creatore del cielo e della terra*», nel Simbolo niceno-costantinopolitano è «*creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili*», anche l'universo è stato creato da Dio. Il dualismo gnostico viene spesso definito “*a-cosmico*” perché presuppone una dicotomia completa fra spirito e materia, così che l'universo materiale non è un cosmo nel senso etimologico del termine, che in greco antico significava ordine, bellezza e armonia. L'universo è visto come il prodotto di una “*caduta*”, di uno “*sviluppo verso il basso*”, come qualcosa di intrinsecamente inferiore, cattivo e antidivino. I padri della Chiesa condannarono fermamente questo

<sup>21</sup> H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 63.



RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER

## La Repubblica americana

a cura di Ferdinando Raffaele

con un saggio introduttivo di Dario Caroniti

D'Ettoris Editori, Crotone 2023

152 pp., € 16,90

Le radici storiche e ideali della “Repubblica americana” sono indagate da Bruckberger a partire dalla *Dichiarazione d'Indipendenza* del 1776. La “rivoluzione” americana segna una rottura con la politica europea del secolo XVIII — caratterizzata da un crescente assolutismo, che limita la libertà e l'autonomia della società —, anche perché intende attuare una sorta di restaurazione dei principi fondamentali dell'ordine civile ed etico della tradizione europea. Il padre domenicano sottolinea con insistenza che la Rivoluzione francese aveva voluto distruggere un ordine politico e sociale plurisecolare sulla base di concezioni artificiose e arbitrarie, mentre gli Stati Uniti realizzano invece uno “Stato moderno” saldamente fondato sui principi cristiani espressamente affermati nella stessa *Dichiarazione*. Essi sono anche alla base dell’*“american dream”*, elemento identitario del popolo e delle stesse istituzioni statunitensi, fondato a suo avviso sulla felice armonia fra ordine politico e morale, spirito trascendente e possibilità materiali, che ha consentito agli Stati Uniti di preservarsi da ogni tentazione totalitaria e di diventare il più efficace argine contro il dilagare del nazionalsocialismo e del comunismo.

RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER [1907-1998], domenicano, è stato fra i protagonisti della cultura francese del secondo dopoguerra; fu negli Usa dal 1950 al 1958.



dualismo: Ireneo scrive: «è perciò gravissima ingiuria chiamare frutto ed effetto di ignoranza ciò che il Padre concepì, preformò e realizzò»<sup>22</sup>.

Movimenti religiosi e filosofici dell'antichità che avevano riconosciuto l'esistenza di una realtà spirituale superiore e di un'anima umana spirituale e immortale si trovavano nella difficoltà di spiegare il loro rapporto rispettivamente con la realtà materiale e con un corpo fragile e mortale. «A causa della sua trascendenza e dell'alterità della sua essenza, e poiché la natura non lo rivela né ne porta le tracce, l'Essere supremo è per sua natura sconosciuto (naturaliter ignotus), ineffabile, non gli può essere attribuito alcun predicato, trascende qualsiasi concetto ed è rigorosamente inconoscibile. A lui si applicano alcuni attributi e metafore positive: la luce, la vita, lo spirito, il padre, il buono, ma non: creatore, sovrano o giudice. Significativamente, in alcuni sistemi uno dei suoi nomi segreti è "Uomo". Di lui si può soprattutto dire che cosa non è, e storicamente lo gnosticismo è una delle fonti originali della teologia negativa»<sup>23</sup>.

A volte viene utilizzato anche il termine "pleroma", che può significare tanto la sede dell'Essere supremo quanto la sua pienezza da cui si staccano delle scintille che vengono incarcerate come spiriti individuali nei corpi materiali. Queste scintille non sono create, ma sono della stessa sostanza dell'Essere spirituale supremo.

Il mondo materiale viene considerato in maniera totalmente negativa: secondo alcune scuole l'universo è il risultato di un processo in cui l'Essere supremo si materializza progressivamente perdendo contemporaneamente la sua spiritualità, un processo che viene descritto come una devoluzione. Altre scuole, forse in quelle che si sono maggiormente confrontate con la dottrina biblica di un Dio creatore, ammettono l'esistenza di una divinità inferiore, il Demiurgo, che avrebbe creato il mondo materiale in contrapposizione con l'Essere supremo puramente spirituale, di cui diventa antagonista. Con l'aiuto di alcuni esseri a lui subordinati, gli "arconti", il Demiurgo ha sotto il suo dominio tanto il mondo materiale, quanto gli uomini, nella misura in cui questi non hanno ancora acquisito la gnosi.

«Il mondo terreno ha il suo principe, il suo Dio. L'oscurità è una sostanza reale, la sua forza è rappresentata dalla morte, la realtà stessa del mondo è racchiusa in una polarità, per cui il mondo diventa quello che è dal punto di vista gnostico: il polo

opposto di Dio. Il Signore del mondo diventa così l'avversario di Dio: il diavolo. C'è sempre una tensione tra questi due poli. Il concetto gnostico di Dio si definisce più precisamente come negazione assoluta del mondo: Dio è negazione di tutto ciò che è contenuto nell'idea di mondo»<sup>24</sup>.

L'idea che il mondo materiale sia stato creato dal demiurgo o sia nato attraverso una "devoluzione" ha conseguenze di vasta portata per la visione del mondo, dell'ordine naturale, dell'uomo e della salvezza: l'universo non è un cosmo ordinato e armonioso, ma un prodotto inferiore, regolato da leggi e necessità, leggi che non corrispondono alla natura spirituale dell'uomo: «Per lo gnostico il mondo nel suo insieme, il cosmo, è un sistema coercitivo, che può quindi descrivere come "oscurità", "morte", "inganno", "cattiveria". "Il cosmo è la pienezza del male" (Corp. Herm. VI 4)»<sup>25</sup>.

Fra l'Essere supremo e l'uomo non c'è il vuoto. Alcuni sistemi descrivono la caduta dell'anima nel corpo in modo allegorico secondo la concezione tolemaica dell'universo che poneva la terra al centro circondata dalle sfere dei pianeti, per arrivare sulla terra l'anima, quindi, dovrebbe attraversare le "sfere" dei pianeti che non sarebbero solamente entità astronomiche, ma secondo la mitologia antica sarebbero dirette da divinità planetarie, che nella mitologia gnostica vengono descritte come arconti. Ogni sfera avrebbe proprie caratteristiche che rivestirebbero le anime al loro attraversamento. «L'anima ha perso le sue ali ed è precipitata attraverso le sette sfere dei pianeti; lo spirito di ogni pianeta ha donato alla povera anima la sua specifica passione, che è come se fosse stata inchiodata al corpo. Ma questo corpo astrale e il corpo materiale non sono che involucri che nascondono il vero sé: interiormente l'essere umano rimane fondamentalmente diverso dal mondo in cui è caduto»<sup>26</sup>.

### 3.2 Uno stravolgimento della storia della salvezza

Per la gnosi il "peccato originale" consiste già nella creazione del mondo materiale e dell'uomo, cioè l'alienazione dello Spirito nella materia. Attraverso la creazione dell'uomo, una scintilla dello Spirito verrebbe alienata, incarcerata nel corpo materiale, sottoposta alle leggi del creatore del mondo e agli influssi degli arconti. In questo processo, la

<sup>22</sup> SANT'IRENEO DI LIONE, *op. cit.*, II 3, 2, vol. I, p. 126.

<sup>23</sup> H. JONAS, *Typologische und historische Abgrenzung der Gnosis [Delimitazione tipologica e storica della gnosi]*, in *Gnosis und Gnostizismus*, cit., pp. 606-645 (pp. 632-633).

<sup>24</sup> GEO WIDENGREN, *Die Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte [L'origine dello gnosticismo e la storia delle religioni]*, in *ibid.*, pp. 668-706 (p. 681).

<sup>25</sup> K. RUDOLPH, *op. cit.*, p. 77.

<sup>26</sup> G. QUISPEL, *op. cit.*, p. 53.

scintilla spirituale “dimenticherebbe” la propria origine, adeguandosi all’esistenza terrena. Alcuni gnostici reinterpretano la storia della salvezza a partire dal racconto biblico del paradiso e del peccato originale. Hans Jonas scrive che: «È noto che nell’esegesi ebraico-cristiana il serpente viene identificato con Satana e il suo successo consiste nella caduta di Adamo ed Eva, cioè il peccato originale per il Cristianesimo; mentre la gnosi vi vede una lotta delle potenze dell’aldilà per la salvezza dell’uomo e la prima rivolta dell’uomo contro il suo creatore e oppressore cosmico»<sup>27</sup>.

Per gli gnostici già l’esistenza in paradiso era un’alienazione dello spirito. Per lo spirito il corpo è una prigionia — anche in paradiso — e l’uomo può vivere in armonia con la natura solo se non è consapevole della sua condizione di mancanza di libertà, dell’innaturale legame dello spirito con il corpo e ha dimenticato l’origine del suo elemento spirituale. In un certo senso il paradiso appare come un giardino stregato in cui è imprigionato lo spirito. Per gli gnostici la seduzione da parte del serpente assume il significato di una illuminazione, di un risveglio: l’uomo è invitato a ribellarsi alla condizione di alienazione e alla sottomissione della propria natura divina al Demiurgo, e a rivendicare per sé la propria dignità divina. Jonas ricorda «la concezione gnostica del serpente e la sua funzione nell’indurre Eva a mangiare il frutto. Per più di una ragione, tra le quali una non di poco conto è la menzione della “conoscenza” e quindi a disobbedire al loro Creatore, esso venne a rappresentare in tutto un gruppo di sistemi il principio “pneumatico” che contrasta dall’aldilà i disegni del Demiurgo, e così tanto più in grado di diventare un simbolo dei poteri di redenzione, quanto il Dio biblico era stato degradato a simbolo di oppressione cosmica»<sup>28</sup>.

Il serpente svolge un ruolo positivo in vari gruppi gnostici e i seguaci di una setta si chiamavano “ophites”, da “ophis”, il termine greco per serpente.

Nell’interpretazione gnostica, il Dio creatore appare come un oppressore, i suoi comandamenti come un «sistema coercitivo». I personaggi biblici che si ribellano al Creatore diventano modelli: Caino «[...] viene scelto come simbolo pneumatico e addirittura messo in linea diretta con Cristo, il Salvatore venuto al mondo come straniero e da esso perseguitato»<sup>29</sup>.

Altri gnostici considerano le città di Sodoma e di Gomorra dimore sacre.<sup>30</sup>

«Vi è qualcosa di infinitamente umano in questo duro grido contro le leggi del cosmo, che più tardi coerentemente diventa anche una rivolta contro le leggi etiche, poiché le leggi cosmiche e quelle morali uccidono l’uomo. Questo atteggiamento rivoluzionario, questa lotta contro la legge morale e cosmica è una costante della gnosi: l’Apocrifo di Giovanni racconta che è stato Cristo a convincere il primo uomo a infrangere il divieto del Creatore e a mangiare dall’albero della conoscenza. Certi gnostici hanno preso il loro nome da Caino. Marcione racconta che sono stati i malvagi, come Caino e i Sodomiti, ad accogliere il messaggio di Cristo negli Inferi, mentre i buoni non si fidarono di Cristo e lo respinsero»<sup>31</sup>.

### 3.3 La morale

La ribellione contro le leggi morali come applicazione delle teorie gnostiche viene definito anche “antinomismo”, dalla radice greca “nomos”, che significa “legge”. Premesso che ogni nuova esistenza umana comporterebbe l’alienazione di una scintilla dello Spirito e che il Demiurgo si servirebbe astutamente del piacere sessuale per ottenere il suo scopo, cioè la continuazione dell’alienazione dello Spirito nella materia per mezzo della nascita di nuovi esseri umani, lo gnostico che ne è diventato cosciente o rinuncia alla sessualità o vuole ingannare il Demiurgo godendo del piacere sessuale, evitando però la procreazione: «Lo gnostico dimostra la sua gnosi soprattutto nelle azioni culturali e nel comportamento etico: l’approccio dualistico della religione si traduce sostanzialmente in due forme in definitiva equivalenti di pratica etica: l’ascetismo radicale da un lato e il libertinismo antinomico dall’altro come posizioni estreme. Entrambi gli atteggiamenti si incontrano nel rifiuto del creatore del mondo, del suo mondo e dei suoi comandamenti che ha emanato per schiavizzare la luce, e dimostrano la libertà superiore al mondo dello gnostico»<sup>32</sup>.

### 3.4 La redenzione

L’infusione dell’anima del corpo corrisponde alla caduta dello spirito nel mondo materiale attraversando simbolicamente ogni sfera retta da un arconte, descritto a volte come un doganiere. Dopo la caduta l’anima si troverebbe in una condizione di oblio o di obnubilamento e dovrebbe dapprima

<sup>27</sup> H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1934, 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, vol. I, p. 222. [trad. it., *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di Claudio Bonaldi, Bompiani, Milano 2010].

<sup>28</sup> IDEM, *Lo gnosticismo*, cit., p. 108.

<sup>29</sup> IDEM, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. I, p. 220.

<sup>30</sup> Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, p. 153.

<sup>31</sup> G. QUISPTEL, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>32</sup> R. HAARDT, *op. cit.*, pp. 15-16.

tornare in sé, e questo richiederebbe un intervento esterno per poter iniziare un percorso di progressivo distacco dai legami con il mondo materiale e intraprendere il viaggio anche nella direzione opposta, come salita dell'anima verso il cielo. L'ascensione dell'anima avviene raramente in modo automatico, ma richiede aiuto e sostegno. La ragione di ciò risiede nell'esistenza delle potenze che dominano il mondo, gli arconti, che cercano di impedire il ritorno dell'anima e il ricongiungimento di tutte le anime individuali con l'Essere supremo. La descrizione dei pericoli per l'ascesa al cielo è un tema centrale in numerose tradizioni gnostiche, così come lo sono le modalità per superare questi ostacoli, per mezzo di "parole di passo" apprese durante l'iniziazione o dichiarando all'arconte la propria origine divina e, quindi, la superiorità dello spirito sulla materia.

Per lo gnosticismo la salvezza può essere raggiunta solo attraverso la "conoscenza", che è autoconoscenza, conoscenza del sé che non può provenire dall'esterno, ma può solo essere iniziata, con una "iniziazione". Questo fatto relativizza il ruolo del redentore, tanto che la dottrina gnostica della redenzione, anche nella sua forma cristiana, differisce significativamente dal cristianesimo. Anche se a Cristo o al *Logos* viene attribuita una funzione redentrice, questa si limita a una "chiamata" che deve risvegliare le persone e avviare il processo di conoscenza di sé.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* alla domanda dell'Apostolo sul destino delle anime dopo la dissoluzione del corpo, «Cristo risponde distinguendo coloro che hanno ricevuto la gnosi ritrovando in tal modo la propria identità incorruttibile e coloro che, non avendola ricevuta, "non hanno conosciuto a chi appartengono"». I primi possono superare il mondo dell'illusione, gli altri invece «irretiti nell'oblio (ovvero nell'alienazione da Sé) sono facile preda degli arconti dai quali vengono di nuovo imprigionati in successivi involucri corporei»<sup>33</sup>. Secondo questo testo, Cristo avrebbe insegnato la dottrina della reincarnazione.

La dottrina la redenzione presenta anche una peculiarità: l'anima ha bisogno dell'iniziazione per redimersi, d'altra parte con la propria redenzione mette fine alla alienazione di una scintilla dell'Essere supremo, e quindi contribuisce alla restaurazione della sua unità e alla sua redenzione.

#### 4. Aspetti gnostici della religiosità contemporanea

Come denunciato dal Pontefice regnante, esiste il pericolo di una deriva gnostica nella Chiesa. La Congregazione per la Dottrina della Fede nel documento *Su alcuni aspetti della meditazione cristiana* ha precisato che questa non può prescindere dalla netta distinzione fra Dio creatore e l'uomo come creatura: «Per accostarsi a quel mistero dell'unione con Dio, che i Padri greci chiamavano divinizzazione dell'uomo, e per cogliere con precisione le modalità secondo cui essa si compie, occorre tener presente anzitutto che l'uomo è essenzialmente creatura e tale rimane in eterno, cosicché non sarà mai possibile un assorbimento dell'io umano nell'io divino, neanche nei più alti stati di grazia»<sup>34</sup>. Questo documento mette in guardia da forme di meditazione ispirate a spiritualità orientali che negano la dimensione personale di Dio e dell'uomo. Esperienze di tipo mistico devono poi essere sempre compatibili con le verità di fede: «l'illuminazione o conoscenza superiore dello Spirito ("gnosi") non rende superflua la fede cristiana»<sup>35</sup>.

##### 4.1 Gnosticismo e modernità

Il politologo Eric Voegelin (1901-1985) considera lo gnosticismo come una caratteristica della modernità<sup>36</sup>. L'Autore sostiene la tesi che lo gnosticismo antico avrebbe vissuto per secoli una esistenza per lo più sommersa, manifestandosi unicamente in alcuni movimenti, ma a partire dal Medio Evo ne sarebbe avvenuta una immanentizzazione: il processo di auto-redenzione non avrebbe interessato unicamente alcuni individui o gruppi senza eclatanti ricadute sociali, bensì si sarebbe svolto all'interno della storia con l'obiettivo di trasformare tutta l'umanità, questo consentirebbe di cogliere «l'intima logica dello sviluppo politico occidentale dall'immanentismo medioevale, attraverso l'umanesimo, l'illuminismo, il progressismo, il liberalismo, il positivismo fino al marxismo. [...] Feuerbach e Marx, per esempio, interpretarono il Dio trascendente come la proiezione in un aldilà ipostatico della parte migliore dell'uomo; per essi, il punto di svolta decisivo della storia

<sup>34</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, del 15 ottobre 1989, n. 14.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 8.

<sup>36</sup> ERIC VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, 1952, trad. it., Borla, Torino 1968, cfr. in particolare il capitolo IV, *Lo gnosticismo, caratteristica della modernità*, pp. 175-204. Si può anche segnalare EMANUELE SAMEK LODOVICI (1942-1981), *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979.

<sup>33</sup> ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 371.



viene raggiunto quando l'uomo riconduce dentro di sé questa proiezione, quando prende coscienza di essere egli stesso Dio, quando insomma l'uomo si trasfigura in superuomo»<sup>37</sup>.

L'atteggiamento gnostico di modificare anche radicalmente la realtà si sarebbe manifestato successivamente anche in altri ambiti: «E, finalmente, con il prodigioso progresso della scienza a partire dal secolo diciassettesimo, questo nuovo strumento di conoscenza doveva diventare, si può dire fatalmente, il simbolico veicolo della verità gnostica. [...] Lo scientismo è rimasto fino ai nostri giorni uno dei più forti movimenti gnostici della società occidentale e l'orgoglio immanentistico della scienza è così forte che anche le scienze particolari ne presentano tutte un evidente sedimento nelle varianti della salvezza attraverso la fisica, la sociologia, la biologia e la psicologia»<sup>38</sup>. Effettivamente i progressi delle scienze biologiche hanno consentito di formulare teorie futuristiche del superuomo: per mezzo di manipolazioni genetiche sarebbe possibile modificare l'essere umano, dapprima in una fase di transizione, il transumanesimo, e successivamente fino alla creazione di un nuovo essere differente dall'attuale, un essere post-umano, aprendo la fase del post-umanesimo.

#### 4.2 Aspetti antropologici e psicologici

Voegelin ha ricordato la esistenza di elementi gnostici nella psicologia moderna. La psicologia del profondo, in particolare, critica la concezione che l'uomo ha di se stesso, poiché la sua identità e la sua condotta sarebbero determinate da fattori esterni. Sigmund Freud (1856-1939), il fondatore della psicoanalisi, scrive che «l'Io non è padrone in casa propria»<sup>39</sup>, riprendendo una teoria dello psicoanalista tedesco Georg Groddeck (1866-1934), «[...] il quale ripetutamente insiste nel concetto che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che — per usare la sua espressione — noi siamo “vissuti” da forze ignote e incontrollabili»<sup>40</sup>, la mitologia gnostica dell'antichità avrebbe chiamato arconti queste forze, che racchiudono e reprimono il vero nucleo psichico originario, destinato a rimanere inconscio. Sviluppando

le sue teorie, Freud ha sostituito il termine “inconscio” con quello di “Es”: «Adeguandoci all'uso linguistico di [Friedrich] Nietzsche [1844-1900] e seguendo un suggerimento di Georg Groddeck, lo chiameremo d'ora in poi “Es”. Questo pronome [tedesco] impersonale sembra particolarmente adatto a esprimere il carattere precipuo di questa provincia psichica, la sua estraneità all'Io»<sup>41</sup>. Come nell'iniziazione gnostica il paziente deve diventare cosciente della sua vera natura.

Lo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961), fondatore dell'altra scuola della psicologia analitica, ha studiato per anni lo gnosticismo e considera l'alchimia come il ponte tra lo gnosticismo antico e correnti culturali moderne.

«Tra il 1918 e il 1926 avevo studiati seriamente gli gnostici, perché anch'essi si erano trovati confrontati con il mondo originario dell'inconscio, e avevano avuto a che fare con i suoi contenuti, con immagini che erano chiaramente contaminate dal mondo degli istinti. [...] Ma gli gnostici erano troppo lontani perché mi fosse possibile stabilire un qualche legame con loro circa i miei problemi. Mi pareva che la tradizione che avrebbe potuto stabilire un rapporto tra la gnosi e il presente fosse stata spezzata, e per molto tempo non mi fu possibile trovare un ponte che unisse lo gnosticismo — o il neoplatonismo — al mondo contemporaneo. Ma quando cominciai a capire l'alchimia mi resi conto che rappresentava il legame storico con lo gnosticismo, e che perciò c'era una continuità tra passato e presente».

Come Freud contrappone Io ed Es, così Jung considera la persona solo come una maschera che nasconde il Sé, come l'Es anche un concetto impersonale. Per descrivere le sue teorie Jung utilizza un linguaggio a volte psicologico e a volte religioso. L'attività psichica emergerebbe dall'inconscio, ne sarebbe una creatura, per cui l'inconscio viene considerato come il “creatore” e i termini “inconscio” e “Dio” diventano intercambiabili. Jung scrive di preferire «[...] il termine “inconscio”, sapendo che potrei egualmente parlare di “Dio” o di un “demone”, se volessi esprimermi in linguaggio mitico. Quando adopero tale linguaggio mitico so bene che “mana”, “demone” e “Dio” sono sinonimi dell'inconscio. [...] Il grande vantaggio del concetto di “demone” e “Dio” sta nel fatto di rendere possibile una migliore obiettivazione dell'opposto, cioè di consentirne una

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>39</sup> SIGMUND FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, trad. it., in *Opere di Sigmund Freud 1915-1917*, vol. VIII, *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 653-664 (p. 663).

<sup>40</sup> IDEM, *L'Io e l'Es*, in *Opere di Sigmund Freud 1917-1923*, vol. IX, *L'Io e l'Es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1977, pp. 471-520 (p. 486).

<sup>41</sup> IDEM, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* in *Opere di Sigmund Freud 1930-1938*, vol. XI, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 115-284 (p. 184).

personificazione. La loro qualità emozionale conferisce loro vita ed efficacia»<sup>42</sup>.

L'uomo può diventare cosciente della propria natura divina e di scoprire che il suo inconscio non è che Dio: «in effetti ogni creazione prodotta ex nihilo è composta da nient'altro che da Dio e perciò anche l'uomo, come ogni altra creatura, non è comunque che Dio divenuto concreto»<sup>43</sup>. Addirittura "Dio" potrebbe diventare cosciente di sé solamente grazie all'uomo: «Se il Creatore fosse cosciente di Sé, non avrebbe bisogno di creature coscienti»<sup>44</sup>.

Jung interpreta in termini gnostici verità cristiane: definisce, per esempio, "pleroma" la condizione originaria dell'Essere e "pleromatica" la condizione in paradiso: «Lo stato ante lapsus comporta un'esistenza paradisiaca, vale a dire pleromatica e divina»<sup>45</sup> e attribuisce a Maria lo stesso ruolo della Pistis Sofia della mitologia gnostica.

### 4.3 Esoterismo

Se Jung considera l'alchimia una corrente gnostica a cavallo tra Medio Evo ed epoca moderna, questo filone prosegue nelle scienze occulte e attualmente nell'esoterismo.

Secondo Quispel gli gnostici antichi, «nature sensibili e intuitive, vedono proprio ciò che altri non vedono. La maggioranza considera ciò i sogni di un visionario. Lo gnostico però conosce le cose meglio. Porta in sé qualcosa di molto reale, un organo, un apparato capace di ricevere le onde corte che sono nel cosmo e che provengono dall'altro mondo. [...] Lo gnostico non ne è poco orgoglioso e chiama il suo apparato con un termine filosofico: nous, che noi dovremmo tradurre con supercoscienza, coscienza superiore, chiaroveggenza o ancor meglio con intuizione»<sup>46</sup>.

Anche per l'esoterismo la coscienza normale dipende dalla percezione della realtà materiale per mezzo degli organi di senso, ma esisterebbe una realtà più profonda impercettibile ai sensi, ma percepibile per mezzo di un organo particolare che scuole esoteriche insegnano a sviluppare, ciò che consentirebbe percezioni extra-sensoriali e l'allargamento della coscienza.

Affine a scuole esoteriche è la psicologia transpersonale, che critica la dimensione personale dell'uomo, i netti confini tra Io e realtà esterna, e il ruolo importante attribuito alla conoscenza razionale

della realtà, che però impedirebbe una conoscenza più profonda della realtà, possibile solamente con una certa dissoluzione dell'identità individuale, con un cosiddetto "allargamento della coscienza" che consentirebbe di entrare in contatto non solo con il cosmo, ma di superare oltre alla barriera dello spazio anche quella del tempo: «Circoli esoterici parlano anche di una memoria sovraindividuale, di una memoria cosmica»<sup>47</sup>, al quale l'iniziato potrebbe avere accesso. Il dissolvimento dell'Io renderebbe possibili esperienze di tipo spirituale. Non mancano neanche tentativi di ottenere questo allargamento della coscienza per mezzo di droghe psichedeliche.

Alcuni movimenti si dichiarano esplicitamente come gnostici, esiste anche una Chiesa Gnostica Cattolica, che celebra una "Messa Gnostica" scritta da Aleister, in realtà Edward Alexander, Crowley (1875-1947)<sup>48</sup>.

### 5. L'essere umano come persona, fondamento del cristianesimo e della civiltà occidentale

La concezione che ogni essere umano possiede un'anima spirituale immortale costituisce un fondamento della civiltà occidentale e fonda la sua dignità come individuo dotato di capacità di intendere e di volere e quindi responsabile delle sue azioni.

Questo vale tanto dal punto di vista religioso: per cui il destino di ciascuno dipende dal fatto che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio e ciascuno è un essere unico e irripetibile. Soprattutto l'uomo non è della sostanza di Dio, ma, al contrario di certe dottrine esoteriche e filosofie orientali, «[...] è essenzialmente creatura e tale rimane in eterno, cosicché non sarà mai possibile un assorbimento dell'io umano nell'io divino, neanche nei più alti stati di grazia»<sup>49</sup>.

Anche ogni autentico umanesimo non può prescindere dalla concezione personale dell'uomo, che, altrimenti diventa semplicemente una comparsa sul palcoscenico del mondo o cede alla tentazione di essere lui stesso Dio.

<sup>47</sup> EDMUND RUNGALDIER S.J., *Philosophie der Esoterik*, Kohlhammer, Stoccarda 1996, p. 104.

<sup>48</sup> Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, con una introduzione di Giovanni Cantoni (1938-2020), Sugarco, Milano 1993.

<sup>49</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, del 15 ottobre 1989, n. 14.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>43</sup> IDEM, *Risposta a Giobbe*, in *Opere di C.G. Jung*, vol. XI, *Psicologia e religione*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 337-457 (p. 382).

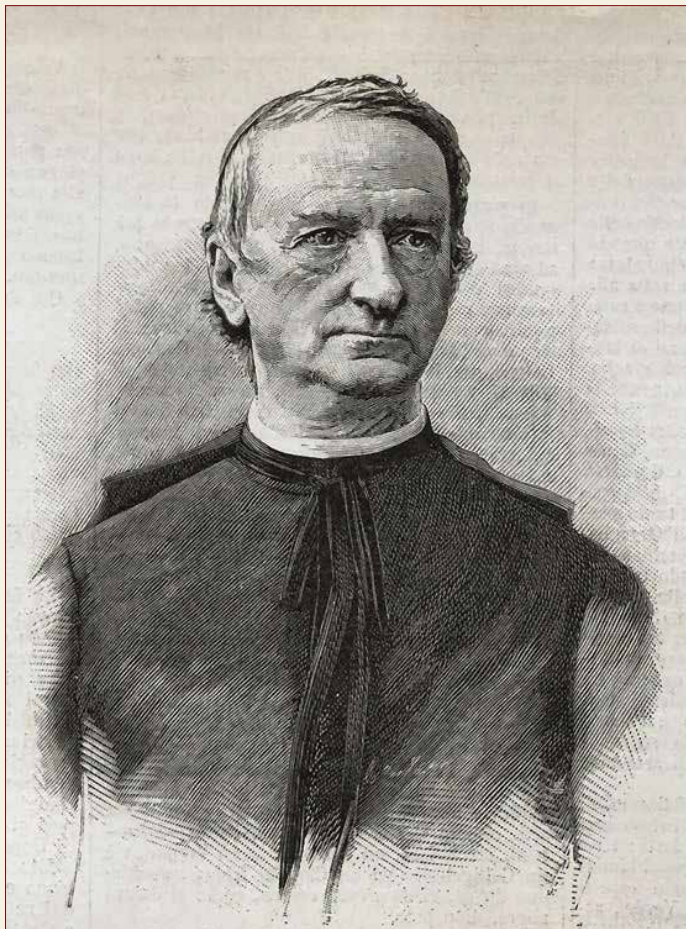
<sup>44</sup> *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, 7ª ed., Rizzoli, Milano 2016, p. 397.

<sup>45</sup> IDEM, *Risposta a Giobbe*, cit., p. 378.

<sup>46</sup> G. QUISPEL, *op. cit.*, pp. 62-63.



*Un ricordo del tenace pubblicista cattolico “intransigente” dell’Ottocento a duecento anni dalla nascita*



## Don Giacomo Margotti. Ritratto di un cattolico “intransigente”

Oscar Sanguinetti

La ricorrenza bicentennial invita a riaccendere — sebbene solo per qualche minuto — le luci su un personaggio della Torino risorgimentale, che è stato protagonista di primo piano della vita cattolica italiana di allora: don Giacomo Margotti (1823-1887).

Credo che siano in pochi a sapere qualcosa di lui: eppure è un personaggio importante del cattolicesimo impegnato italiano, una figura che, possiamo dire, incarna in maniera pressoché perfetta il volto e la sensibilità dell’Italia cattolica in un momento-

chiave della storia della nazione. La sua vicenda umana si snoda, infatti, fra il regno di Carlo Felice di Savoia (1765-1831) — siamo quindi in piena Restaurazione — e l’ingresso al governo dell’Italia unita del siciliano Francesco Crispi (1818-1901), ovvero con la prima crisi dello Stato risorgimentale. Un arco di tempo in cui nasce l’Italia moderna, inizia e si conclude il periodo del Risorgimento. Margotti vive nell’epicentro del moto unitario e liberale, Torino, e la sua biografia ci offre una “finestra” unica per osservare e ripercorrere lo snodarsi di quegli eventi,



nonché per riscoprire il senso, il sapore, il *kairos*, di quegli anni cruciali.

## 1. Premessa

Come per tutte le narrazioni biografiche, credo che il frutto per chi le legge stia sì nel sapere che cosa qualcuno ha fatto tanti anni prima, ma soprattutto nel capire come una persona si è mossa in un'altra temperie, con quali realtà ha dovuto confrontarsi, quali alternative gli si sono presentate davanti, quali le sue scelte, sì, confrontandole con la situazione odierna, tranne qualche insegnamento non inutile per capire il presente e agire con miglior cognizione di causa.

Don Margotti non ha lasciato né un'autobiografia — solo dei telegrafici appunti<sup>1</sup> —, né delle memorie vere e proprie, né menzioni di se stesso, ma solo scritti rivolti *ad extra*. Fatti salvi i necrologi e un breve profilo anonimo pubblicato a poca distanza dalla morte, nessuno si è soffermato sulla sua vita privata, sulla sua spiritualità sacerdotale — chi ne celebrerà le esequie rivelerà che Margotti seguiva ogni anno un corso di esercizi spirituali, che era molto devoto alla Madonna e che faceva molta elemosina —, sui suoi studi e sulle sue preferenze letterarie.

Paradossalmente, fino alla metà del secolo scorso, solo uno storico marxista gramsciano, il bolognese Giorgio Candeloro (1909-1988), ha dedicato un po' di spazio al sacerdote ligure nel quadro della sua nota — e munita di "bollino blu" del Partito Comunista Italiano — storia del movimento cattolico, pubblicata nel 1953 e più volte riedita<sup>2</sup>. Gli studi successivi — sugli intransigenti in generale, piuttosto che sul solo Margotti —, anche accurati<sup>3</sup>, non hanno preso in esame tutti i documenti che si segnalano presso vari archivi, incluso quello della famiglia: per cui se si vorrà arrivare a una biografia adeguata vi sarà ancora molto da lavorare.

A riguardo non va neppure dimenticato che don Margotti è stato soprattutto un giornalista e che, quindi, per ripercorrere compiutamente i fili del suo pensiero occorrerebbe prendere in esame una miriade

di di scritti, per lo più brevi e non poco condizionati dalle circostanze. Peraltro, le annate de *L'Armonia*, il primo periodico da lui fondato, non sono disponibili se non in maniera frammentaria e disperse in città diverse: solo un collezionista privato torinese possiede integralmente i primi undici anni.

## 2. Una vita

Entrando in tema, Giacomo Margotti nasce a Sanremo, cittadina allora in provincia di Porto Maurizio e in diocesi di Ventimiglia, l'11 maggio 1823.

Margotti quindi è ligure di nascita, e non piemontese. Ma è comunque suddito del Re sardo, in quanto l'antica Repubblica di Genova non c'è più: è stata soppressa da Napoleone Bonaparte (1769-1821), è risorta nel 1814 ma poi il Congresso di Vienna l'ha consegnata alla Corona sabauda restaurata. Come si sa, la cosa non aveva suscitato particolari entusiasmi nei liguri, che — come, del resto, i veneziani — si erano visti privati delle loro antiche autonomie e del loro antico autogoverno, che risaliva alla lotta dei comuni contro l'impero, ovvero al secolo XI. Margotti, tuttavia, pur mantenendo rapporti con diversi liguri illustri, non esprimerà mai risentimenti o nostalgie, neppure dopo i fatti del 1849<sup>4</sup>, e si sentirà torinese, ancorché di adozione.

Il padre — di origini parmensi —, Francesco Andrea, è presidente del Tribunale di Commercio, un organo giudicante di origine napoleonica, poi soppresso nel 1888; la madre è Maddalena Vittini. Come accadeva allora, il futuro don Giacomo riceve i primi elementi d'istruzione da un precettore; poi studia presso il collegio civico, di cui è direttore spirituale l'omonimo zio paterno.

Margotti nel novembre del 1841 entra nel seminario di Ventimiglia e lì riceve il diaconato, il 22 maggio 1845. Subito dopo lascia Sanremo per l'Università di Genova, dove l'8 giugno consegue il baccellierato e a metà luglio la laurea in teologia. Nel novembre dello stesso anno entra nella Reale Accademia Ecclesiastica di Superga (Torino), retto dal canonico cuneese Guglielmo Audisio (1802-1882), allora teologo fortemente anti-liberale, dove seguirà un triennio di perfezionamento in teologia e in diritto ecclesiastico.

\* Testo, rivisto e ampliato, della relazione tenuta ai pomeriggi culturali a margine della mostra *Fare gli italiani 1861-2011. 150 anni di storia nazionale*, per il 150° dell'Unità d'Italia, Torino 17-3/20-11-2011.

<sup>1</sup> MARIO MACCHI, *Giacomo Margotti e il dramma del Risorgimento italiano*, Edizioni Raggio di Sole, Pinerolo (Torino) 1982, pp. 217-220.

<sup>2</sup> Cfr. GIORGIO CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Editori Riuniti, Roma 1982.

<sup>3</sup> Cfr., per esempio, [MONSIGNOR] MAURIZIO TAGLIAFERRI, *"L'Unità Cattolica". Studio di una mentalità*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

<sup>4</sup> La città della Lanterna, insorta per iniziativa di gruppi mazziniani nell'aprile del 1849, sarà sottomessa con la forza dalle truppe sarde, reduci dalla fatale sconfitta patita pochi giorni prima nella guerra anti-austriaca a Novara, che la bombarderanno e la saccheggeranno duramente.

Il 28 marzo 1846, poche settimane prima dell'avvento al Soglio di Pio IX (1846-1878), l'arcivescovo di Torino, Luigi Fransoni (1789-1962), lo ordina sacerdote. Per due anni rimane in diocesi di Torino in cura d'anime. Poi, nel marzo del 1848, il vescovo di Ventimiglia, Lorenzo Battista Biale (1785-1877), lo vuole parroco di San Siro a Sanremo. Margotti parrebbe così avviato al ministero pastorale, ma l'editto albertino sulla libertà di stampa, emanato — come, del resto, nello Stato di Pio IX — proprio in quel mese, gli muterà la vita.

### 3. Margotti giornalista

Non che prima di allora non vi fossero periodici, né che vi fossero anche periodici di diverso e opposto orientamento, spesso in polemica fra loro: lo stesso Margotti già a Sanremo collabora con alcuni di essi. Ma di fatto la relativa liberalizzazione albertina porta a un rapido incremento delle testate, specialmente di quelle progressiste e filo-liberali. Il nuovo contesto spalanca tuttavia anche all'apostolato cattolico un campo di azione nuovo e sterminato, per di più da coprire quanto prima per non lasciare troppo spazio alle idee avverse. Già fra Sette- e Ottocento i fogli a stampa si erano rivelati un veicolo privilegiato e potente delle idee illuministiche e rivoluzionarie e, proprio in Piemonte, l'Amicizia Cristiana, l'opera di apostolato culturale — la prima in tale campo —, diretta dal venerabile cuneese Pio Bruno Lanteri (1759-1830), aveva cercato di reagire a questo fenomeno con le stesse "armi", diffondendo libri, fogli, opuscoli anti-giansenisti e antirazionalisti che servissero da antidoto ai mali intellettuali e spirituali del secolo.

Il nuovo scenario indurrà i superiori e gli amici di Margotti, soprattutto monsignor Fransoni, viste le doti non comuni del giovane e la sua propensione per lo scrivere, a chiedergli di rinunciare alla cura d'anime e di entrare nel mondo dell'informazione.

Si sa che don Margotti ha letto, fra gli altri, Joseph de Maistre (1753-1821) e Juan Donoso Cortés (1809-1853), due dei "padri" del pensiero cattolico contro-rivoluzionario del secolo XIX, che diverranno le sue guide intellettuali.

Il *Leitmotiv* della sua vita, la strenua e intransigente fedeltà al Papa, dovrà molto a questa sua ascendenza culturale: non a caso de Maistre era stato autore di uno studio pionieristico e di grande successo sulla figura del Pontefice, il *Du Pape*, del 1819<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. JOSEPH DE MAISTRE, *Il papa*, 1819, trad. it., Rizzoli, Milano 1995.

Margotti è un cattolico che non ama le mezze misure e, in un'epoca in cui la stessa Rivoluzione condannata da de Maistre e lucidamente criticata da Donoso si compie in Italia sotto il nome di Risorgimento, sarà per lui automatico opporvisi. Nella temperie degli anni Quaranta dell'Ottocento, tuttavia, schierarsi contro la Rivoluzione significava non più prendere le armi come all'epoca delle insorgenze contro Napoleone, né volere la restaurazione del sovrano legittimo, bensì assecondare la tendenza nascente a raccogliersi sotto le ali del Papa, nata in Francia e, per il suo riferimento romano, chiamata "ultramontanismo". L'ultramontanismo "esterno" non aveva senso in Italia, mentre — e Margotti lo capirà bene — avrà assai più senso l'ultramontanismo "interno", la difesa delle ragioni del Papa e la subordinazione operativa alla Santa Sede, assumendo un atteggiamento "intransigente" — "senza se e senza ma", diremmo oggi — in ogni questione in cui fosse in discussione il primato o l'autorità o il magistero del Pontefice.

Così, quando Pio IX, nel 1847 e 1848, si mostrerà favorevole all'unità d'Italia — di cui il re sabauda diverrà il massimo propugnatore —, Margotti sarà con Pio IX e con la monarchia. Ma quando l'unità e il Risorgimento metteranno a rischio la libertà del Papa e la sua missione di pastore universale, Margotti sarà contro l'Unità e contro il Risorgimento. E quando il liberalismo italiano vorrà inglobare la Chiesa nello Stato, secondo la formula di Charles de Montalembert (1810-1870) "libera Chiesa in libero Stato", egli sarà un ardente anti-liberale. E, ancora, quando re Vittorio Emanuele II di Savoia (1820-1878) spoglierà il Papa dei suoi Stati e si aprirà la Questione Romana, difenderà con le unghie e con i denti il potere temporale, fino a scendere in dura polemica con il suo sovrano.

Margotti, pur conservando il ministero pastorale operando come canonico della cattedrale torinese, dagli inizi del 1848 trascorrerà tutta la sua vita fra redazione e tipografia, sommerso da documenti, articoli, bozze, corrispondenza con i lettori e gli amici, fasci di giornali, gestione di abbonamenti, spedizioni, e così via.

Ma il suo sarà un giornalismo unico. Non tanto per le capacità che evidenzia nella professione o per la qualità della sua prosa, che pure sono entrambe di alto livello. Quanto, piuttosto, perché egli è un capostipite di un genere d'impegno originale — il pubblicista e il polemista cattolico — che nasce a quel tempo e che verrà illustrato da grandi penne: all'estero da firme quali in Francia Louis Veuillot (1813-1883)

e negli Stati Uniti Orestes Brownson (1803-1876), in Italia da personaggi come don Davide Albertario (1846-1902), Giovan Battista Casoni (1830-1919), Filippo Crispolti (1857-1942), Giuseppe Sacchetti (1845-1906) e tanti altri.

Nel giornalismo Margotti trasfonde il suo apostolato cristiano e con il giornalismo testimonia la sua fede. La sua attività esterna, pubblica, si ridurrà tuttavia essenzialmente allo scrivere: ben pochi saranno i suoi interventi oratori. Con i suoi articoli, stesi quasi quotidianamente, egli commenterà i principali eventi del suo tempo, in un orizzonte che è allo stesso tempo sardo-piemontese e italiano. Margotti tratta di rado questioni spirituali o liturgiche o pastorali, mentre i suoi commenti in prospettiva intransigente andranno alla situazione della Chiesa e del Paese, spingendosi fin dove l'amore per l'ordine e il civismo sfiorano inevitabilmente la politica. E la sua autorevolezza crescerà al punto da riflettere non più una opinione personale o di un periodico, bensì quella di una parte cospicua del mondo cattolico.

#### 4. Prima de *L'Armonia*

Margotti inizia a scrivere già nei primi anni 1840, collaborando con alcuni fogli liguri che criticano la nuova politica aperturistica verso l'unità e i principi liberali di re Carlo Alberto (1798-1849). I suoi primi strali polemici — non si sa veicolati da quale testata, probabilmente da fogli volanti — si appuntano su un periodico anticlericale, il *Ligure popolare*, di Sanremo. Scrive quindi sul *Giornale degli operai*, periodico cattolico di Torino, ma la sua vera battaglia “a mezzo stampa” inizia con la collaborazione a *Lo Smascheratore*, un foglio conservatore e assai battagliero, creato dal sardo di Alghero (Sassari) Stefano Sampol Gandolfo (1822-1889) — che Margotti incontra al *Giornale degli operai* — e che vivrà fra il gennaio del 1849 e il settembre del 1850, che gli avversari diranno ispirato dagli ambienti dell'Accademia di Superga.

#### 5. *L'Armonia* (1848-1863)

Nei primi mesi del 1848, negli ambienti conservatori della capitale sabauda, particolarmente tra le figure più sensibili alla “battaglia delle idee” — ovvero personaggi come Clemente Solaro della Margarita (1792-1869), Leone Costa di Beauregard (1806-1864), Emiliano Avogadro della Motta (1798-1865), Carlo Emanuele Birago di Vische

(1797-1862), Antonio Brignole Sale (1786-1863), ed ecclesiastici come Frasoni e Luigi Nazari di Calabiana (1808-1893), allora vescovo di Casale (Alessandria) e poi arcivescovo di Milano<sup>6</sup> —, prende forma l'idea di una nuova rivista cattolica. Si trattava di personaggi formati sotto l'influenza anti-illuministica e anti-giansenistica delle Amicizie, proseguita, dopo la soppressione dell'Amicizia Cattolica nel 1828, dall'opera degli Oblati di Maria Vergine, congregazione fondata da Lanteri e significativamente soppressa da Camillo Benso di Cavour (1810-1861) nel 1859.

Il primo numero de *L'Armonia* esce il 4 luglio 1848 con il motto “*fortiter et suaviter*”, proposto da Margotti. Dapprima bisettimanale poi trisettimanale, *L'Armonia*, benché ispirata a principi essenzialmente conservatori, avrà inizialmente una intonazione moderata e conciliatrice, come rivela il nome prescelto. Oltre ai promotori, ispireranno la linea del periodico personaggi quali il teologo Gaetano Alimonda (1818-1891), vescovo di Albenga (Savona) e futuro arcivescovo di Torino, il marchese genovese Fabio Invrea (1812-1889), il marchese Gustavo Benso di Cavour (1806-1864), fratello maggiore di Camillo, nonché don Antonio Rosmini Serbati (1797-1855).

Per tutto il 1848 il periodico commenta le vicende della guerra contro l'Austria, mantenendo un atteggiamento di sostanziale sostegno alla monarchia, richiamando, anzi, i sacerdoti al dovere di cittadini in difesa della patria in difficoltà.

Non ancora dedito pienamente al giornalismo militante, don Margotti preferisce allora difendere il cattolicesimo soprattutto con *pamphlet* in cui non risparmia critiche al ministero di Urbano Rattazzi (1808-1873) e ai deputati della sinistra, fatti oggetto di arguti profili, poi raccolti in un opuscolo<sup>7</sup> pubblicato con il “vulcanico” pseudonimo di “Giuseppe Mongibello”, dall'antico nome, di origine araba, del vulcano Etna.

Margotti entra all'*Armonia* con l'incarico di redattore di cronaca e con un compenso di millecinquecento franchi l'anno: in breve ne diventa però l'animatore principale e poi il direttore.

Nel 1849, dopo la rottura di Pio IX con il movimento risorgimentale e l'affronto della mazziniana Repubblica Romana, la linea del periodico si allinea con l'intransigentismo filo-papale.

<sup>6</sup> Cfr. G. CANDELORO, *op. cit.*, p. 84.

<sup>7</sup> Cfr. GIACOMO MARGOTTI, *Nascita, vita e morte del ministero Rattazzi*, Tip. Zecca e Bona, Torino 1849; rist. Tip. Conti e Decarli, Sanremo (Imperia) 1905.



Quando monsignor Audisio sarà destituito da rettore dell'Accademia ecclesiastica ed espulso dal regno, lascerà la direzione de *L'Armonia* a Margotti.

Margotti condannerà aspramente la “banda democratica” che con la rivolta repubblicana di Roma aveva sconvolto la nazione e, l'anno successivo, pubblicherà un articolo-manifesto in cui metterà sotto accusa «[...] *le origini, la missione e le conseguenze di alcune false dottrine, le quali si pongono a base della odierna civiltà, e con le quali taluno vorrebbe inaugurato il risorgimento italiano*»<sup>8</sup>, quasi anticipando di quattordici anni il *Sillabo*. La distinzione fra unità, su cui il foglio è ancora possibilista, e Risorgimento, sul quale è fortemente negativo, inizia ad affiorare nella linea della rivista.

Ma il primo vero terreno di scontro con il laicismo strisciante della monarchia liberale sabauda sarà nel 1850 la dura reazione contro le “leggi Siccardi”, con cui lo Stato sardo, ora “costituzionalizzato”, sebbene anche ufficialmente cattolico, vorrà porre la Chiesa subalpina sotto il controllo dello Stato.

In questa tornata polemica, in cui i toni saliranno a livelli tali da investire non solo la politica ecclesiastica, «*ma tutti gli aspetti del liberalismo piemontese*»<sup>9</sup>, *L'Armonia* sarà in prima fila a difendere la Chiesa e, in specifico, l'arcivescovo Fransoni e gli altri vescovi intransigenti presi di mira dal potere e incapperà così in una impressionante serie di perquisizioni, sequestri, denunce, contravvenzioni.

Mons. Fransoni, nel marzo 1850, sarà condannato a un mese di carcere per avere rivolto al clero l'invito a non tenere conto della legge che aboliva il foro ecclesiastico e dopo molte polemiche finirà definitivamente esiliato a Lione: la diocesi rimarrà quindi sede vacante fino al 1867. Per protesta *L'Armonia* uscirà con un numero di solo mezzo foglio. Margotti con l'occasione pubblicherà due opuscoli polemici contro quello che definiva «*l'anno della violenza, delle menzogne e dei sofismi; delle vessazioni*».

La svolta intransigente dell'*Armonia* — sulla quale influirà anche la nascita de *La civiltà cattolica*, la rivista dei gesuiti che in breve detterà la linea alla stampa intransigente — porterà alla fuoriuscita dalla redazione di don Gaetano Alimonda, uno dei fondatori, e di Rosmini. L'aver preso di petto l'astro nascente della politica piemontese Camillo di Cavour, farà sì che nel 1851 anche Gustavo Benso di Cavour,

offesososi per un articolo contro il fratello primo ministro, lasci *L'Armonia*.

Il periodico, tuttavia, sotto la guida di Margotti e di Birago di Vische, vedrà salire la sua tiratura a oltre tremila copie, un vero *record* per l'epoca, e diverrà quadrisettimanale e poi, dal 1855, un foglio quotidiano.

Margotti, nonostante sia un chierico e pur mantenendo una vita privata riservata ed esemplare — tutta casa, chiesa e redazione —, non esita a “sporcarsi le mani”, come si dice, non estraniandosi dalla serrata polemica politica del cosiddetto “decennio di preparazione”. Senza mezzi termini condannerà la tragica spedizione cavouriana in Crimea e soprattutto il disinvolto contegno tenuto dal primo ministro sardo al Congresso di Parigi del 1856, quando alle potenze europee esporrà la situazione della Penisola mettendo in una luce oltre modo “sinistra” il regime del Pontefice.

La campagna contro Cavour, che si spingerà fino a lambire il Re, frutterà a Margotti nuove inimicizie, odi e minacce, al punto che il 27 gennaio 1856, alle nove e mezza di sera, mentre rincasa nel centro di Torino, viene aggredito a tradimento per strada e preso a randellate da alcuni sconosciuti, che lo lasciano esanime sul marciapiede. Tuttavia, nonostante la gravità delle percosse, egli poco tempo dopo sarà comunque di nuovo alla sua scrivania.

Don Margotti sarà osteggiato non solo dagli avversari del cattolicesimo perché amico di monsignor Fransoni — divenuto ben presto l'emblema della reazione e la “bestia nera” dei liberali —, ma anche nell'ambiente ecclesiale, perché, in una epoca in cui anche in Piemonte i cattolici erano divisi fra risorgimentali e non, fra intransigenti e conservatori, fra liberali e democratici, non tutti i preti si riconoscevano nelle posizioni e nello stile della rivista margottiana.

La contrapposizione fra governo e Chiesa in Piemonte si farà sempre più radicale e l'abbandono, dopo il 1849, con l'emarginazione dei neoguelfi, di ogni prospettiva di compromesso con i cattolici da parte del movimento unitario, genereranno nelle classi elevate subalpine — le uniche ammesse alle urne — un moto di rigetto verso le “novità del secolo”, che si esprimerà nella netta vittoria dei “clericali” alle elezioni del 15 e 18 novembre 1857. Margotti, rompendo il tradizionale riserbo, in ossequio alla linea della gerarchia che vedeva spazi di successo per i cattolici, si candiderà allora nel collegio di Oristano e verrà sorprendentemente e plebiscitariamente eletto, nonostante i soli 398 voti riportati. *L'Armonia* aveva contribuito alla vittoria conservatrice — cir-

<sup>8</sup> Cit. in ENRICO LUCATELLO (1889-1984), *Don Giacomo Margotti, direttore dell'“Armonia”*, in *Giornalismo del Risorgimento*, Loescher, Torino 1961, p. 314.

<sup>9</sup> G. CANDELORO, *op. cit.*, p. 85.

ca sessanta deputati cattolici eletti — pubblicando due mesi prima delle elezioni l'elenco dei deputati in carica, indicando come ciascuno si era comportato nei confronti delle leggi eversive ecclesiastiche del 1852-1855. L'elezione di Margotti sarà però invalidata dal governo, insieme con quella di altri quattro canonici, per inosservanza dell'art. 98 dell'editto del 1848, che vietava l'elezione degli ecclesiastici in cura di anime. Margotti non svolgeva, come abbiamo visto, un vero e proprio ministero pastorale, ma Cavour, d'imperio, deciderà di assimilare il canonicato alla cura d'anime, nel palese tentativo di ridimensionare la sconfitta patita dai liberali.

Margotti fingerà con i suoi lettori d'ignorare l'avvenuto e per un po' pubblicherà i suoi articoli in forma di discorsi parlamentari "virtuali". Ma l'accaduto lo convincerà che la via elettorale, per quanto efficace, non è quella giusta per i cattolici: troppo esiguo e influenzabile è il numero dei votanti ammessi e troppo esposto ad arbitrio del potere l'esito.

Lo stesso anno, reduce da un viaggio in Inghilterra — all'andata si è fermato a Lione a salutare l'esule mons. Frasoni —, Margotti pubblica il volume *Roma e Londra*<sup>10</sup>, nel quale mette a confronto lo stile di vita delle due capitali, sostenendo la bontà dell'azione del governo pontificio per Roma e, indirettamente, per l'Italia in materia di rinnovamento politico e sociale.

Segue il triennio faticoso per l'unità del Paese, il 1859-1861, in cui il Regno sabauda, con abili accorgimenti politico-militari e attraverso spregiudicate mosse diplomatiche, conquisterà pressoché l'intera Penisola. Sono anni di guerra e di lutti, soprattutto per i piemontesi, davanti ai quali l'asprezza della battaglia de *L'Armonia* non si attenua. Particolare oggetto della condanna nel foglio intransigente subscono la clamorosa violazione del potere temporale — non ancora di Roma —, i plebisciti manipolati e l'estensione agli altri ex Stati italiani delle inique leggi ecclesiastiche piemontesi.

La rivista lancerà — con successo — anche una raccolta di offerte per il Papa, spogliato di gran parte delle sue risorse materiali.

Nel giugno 1859 *L'Armonia* subirà quattro mesi di sospensione per aver ironizzato pesantemente sul "grido di dolore" al quale, secondo il quotidiano, il re di Sardegna aveva sostenuto di dover rispondere, al costo d'imporre alla Penisola guerre e sconvolgimenti duraturi.

<sup>10</sup> Cfr. G. MARGOTTI, *Roma e Londra*, Tip. Fory e Dalmazzo, Torino 1858.

Nel 1861, con l'assenso di Margotti, mons. Moreno cerca di condurre *L'Armonia* su una linea più moderata e così il sanremese affiderà ai *pamphlet* le sue polemiche più rudi.

Quando, nel 1863, i liberali al governo impongono le leggi sarde alla Chiesa di tutta l'Italia, grande motivo di scontro sarà la legge sull'*exequatur*, che impediva le nomine vescovili senza l'assenso dello Stato. La reazione dello Stato alla resistenza opposta dai vescovi è durissima: molti presuli saranno arrestati e confinati, altri non prorogati, sì che ben 108 diocesi rimarranno senza pastore. Fra i colpiti è mons. Giovan Battista Arnaldi (1806-1867), vescovo di Spoleto (Perugia), nonché amico di don Margotti e come lui ligure di Ponente, il quale sarà incarcerato per tre mesi nella fortezza già pontificia — resa famosa dalla *fiction* *Don Matteo* — della cittadina umbra.

La polemica de *L'Armonia* si fa allora ancor più veemente e Margotti entra in collisione addirittura con la proprietà del quotidiano: i continui sequestri inducono il vescovo di Ivrea a porsi, ormai apertamente, contro la linea di Margotti, mentre, nel 1862, muore il marchese Birago di Vische, privando così Margotti del suo principale sostenitore.

Margotti deciderà a quel punto di lasciare il giornale per fondarne uno suo.

L'11 ottobre 1863, insieme con il fratello Stefano, laico e corrispondente de *L'Armonia* da Parigi, e insieme all'oblato Carlo Davide Emanuelli (1814-1885) annuncia sulle colonne della rivista di lasciare la direzione del giornale e il 15 ottobre, sempre su *L'Armonia*, Margotti dà notizia dello scioglimento, dopo quindici anni, della redazione e della nascita di un nuovo giornale, *L'Unità Cattolica*, che viene definito il «giornale degli antichi scrittori dell'*Armonia*», da lui diretto. Due giorni dopo si apre la campagna di abbonamenti per la nuova testata e l'atto determina da parte dei proprietari dell'*Armonia* il licenziamento anticipato dei tre dissidenti. *L'Armonia* — che nel 1866 migrerà a Firenze — continuerà le pubblicazioni fino al 1878, quando mons. Moreno muore.

## 6. L'Unità Cattolica (1863-1887)

Il 29 ottobre 1863, esce il primo numero della nuova rivista, il cui titolo diceva esplicito riferimento all'unità «*di pensiero sotto il sublime magistero del Romano Pontefice*». Negli anni successivi alla pubblicazione del *Sillabo* (1864) il giornale si accrediterà come uno fra i più autorevoli interpreti del

cattolicesimo intransigente, avverso alla linea conciliatorista, di toni anti-liberali e anti-francesi, ostile allo Stato nazionale secolarizzato.

Coerentemente con la difesa a oltranza del potere temporale di Papa Pio IX, dopo il 20 settembre 1870, il giornale uscirà a lungo listato a lutto in segno di protesta.

Il 29 ottobre 1878, pochi mesi dopo la morte di Pio IX e alla vigilia delle elezioni politiche nazionali, Margotti pubblica un articolo su *Il suffragio universale in Italia ed i doveri del popolo cattolico*, che dà il via a un acceso dibattito al quale partecipano giornali di vario orientamento. Colui che era stato nel decennio precedente l'ideatore della formula protestataria "né eletti né elettori" rilancia in quel frangente il tema del voto politico ai cattolici come argine e controffensiva alla politica della Sinistra da poco al potere e, pur dichiarandosi scettico sull'ipotesi di una possibile riconciliazione con le istituzioni liberali, sollecita la discesa in politica dei cattolici.

Ma, poco dopo, il nuovo papa Leone XIII (1878-1903) bloccherà ogni apertura lanciando la formula del "non expedit".

*L'Unità Cattolica*, sin dai suoi esordi, gode del deciso, ancorché ufficioso, sostegno di Papa Pio IX, che ne incoraggia la nascita e ne finanzia in parte l'impresa. Il Papa manifesterà a più riprese la sua stima nei confronti di Margotti e di suo fratello, ricevendoli in udienza privata, indirizzando a don Giacomo una lettera di encomio (1862) e inviandogli in regalo una penna d'oro. La Santa Sede manterrà sempre aperto un canale diretto con il campione del giornalismo intransigente attraverso il cardinal Giuseppe Berardi (1810-1878), sottosegretario di Stato; altri prelati di Curia, come il cardinale Costantino Patrizi Naro (1798-1876), lo proteggeranno. *L'Unità* diverrà così anche per questo una delle più autorevoli e seguite testate della stampa italiana. E il "non expedit" prescritto da Pio IX nel 1874 ricalcherà sostanzialmente lo slogan inventato da Margotti nel 1861 e per cui è passato alla storia.

Ma l'autorevolezza della testata intransigente accrescerà l'astio degli avversari e renderà più frequenti le noie con le autorità di polizia, che inaspriranno gradualmente la repressione dei "clericali" fino alle gravi misure prese all'indomani dei moti milanesi del 1898.

A testimonianza che negli anni Ottanta del secolo XIX il clima nella Chiesa non è più lo stesso, parecchi problemi Margotti incontrerà anche con il vescovo di Torino mons. Lorenzo Gastaldi (1815-1883), rosminiano e moderato — lo stesso che creerà diver-

se noie a don Giovanni Bosco (1815-1888)<sup>11</sup> —, che lo avverserà per le sue veementi prese di posizione, in sintonia con i gesuiti, contro le dottrine di Rosmini, al punto da varare una nuova testata diocesana pur di creare un argine all'egemonia di Margotti.

Il nuovo pontefice gli dimostrerà la medesima benevolenza del precedente e Margotti proseguirà con immutato rigore il suo intensissimo lavoro, anche se avverte crescente stanchezza e maggiore angustia per la situazione sempre più tesa nei rapporti con la polizia e con la Curia torinese.

Ormai i tempi sono cambiati: il movimento cattolico si organizza e vi è sempre meno spazio per i guerrieri solitari; inoltre, il pontificato leoniano, sebbene gl'intransigenti siano la maggioranza all'interno dell'Opera dei Congressi — che durerà fino al 1903 —, pare interessarsi meno di politica a vantaggio di una scelta "sociale". La distinzione tra forme di governo, tutte ugualmente lecite, che Leone XIII farà e il *Ralliement* con la Repubblica Francese che egli avvierà gli alieneranno le simpatie dei cattolici conservatori francesi. E vi è anche meno spazio per la polemica, in quanto il nuovo magistero, a differenza di quello dei Papi dell'età rivoluzionaria sino a Pio IX, sembra infatti preferire lo stile propositivo e le grandi encicliche di restaurazione dottrinale alla condanna sullo stile del *Sillabo* piano.

E siamo all'epilogo della vicenda umana del teologo-giornalista don Giacomo Margotti. Egli muore prematuramente nella sua casa sulle colline torinesi il 6 maggio 1887, dopo una breve malattia. Le sue estreme parole saranno un ultimo omaggio ai suoi tre papi.

Il giorno dopo il suo giornale gli dedicherà un numero speciale, in cui si elogerà, insieme con le doti professionali, la dirittura morale con la quale egli ha servito disinteressatamente la Chiesa per tutta la vita, una dote che gli era stata sempre riconosciuta anche dagli avversari politici. Margotti lascerà in beneficenza all'Istituto fondato da san Benedetto Cottolengo (1786-1842), alle opere di don Bosco, alla sua parrocchia di San Secondo, al seminario di Ventimiglia, all'Obolo di San Pietro e a *L'Unità Cattolica*, tutto il denaro, circa centomila lire, in suo possesso.

La testata intransigente — dopo essere migrata a Firenze nel 1893 ed essere stata temporaneamente soppressa nel 1898 — continuerà fino all'anno del Concordato, il 1929.

<sup>11</sup> Cfr. M. TAGLIAFERRI, *op. cit.*, pp. 25-29.



## 7. In conclusione

Che dire in estrema sintesi di don Margotti, a tanta distanza di tempo?

Da quel poco che ho cercato di mettere assieme, possiamo chiederci se si può trarre, come dicevo in apertura, qualcosa di utile anche per l'oggi.

La risposta è positiva e tre mi paiono in sostanza i lasciti della vita esemplare di don Margotti.

Il primo, la fedeltà granitica alla Chiesa e al Papa: Margotti è stato una sorta di mastino, un “*Domini canis*”, postosi a guardia della “soglia del tempio”, uno cioè che si è sforzato — anche se, bisogna dirlo, con scarso successo — di tener pulito lo spazio in cui la vita della Chiesa *in temporalibus* si svolge, cioè l'ordine civile, combattendo, lui sacerdote, molte delle battaglie che sarebbero state di esclusiva competenza dei laici.

Ancora, che si può fare apostolato — e spenderci tutta una vita — anche con la penna: come ci ha insegnato monsignor Josemaría Escrivá (1902-1975), ogni attività umana, se rettamente ordinata, è un modo di lodare Dio<sup>12</sup>. Il giornalismo è una poi forma privilegiata di testimonianza della verità, perché la pone — con tutte le mediazioni del caso — a diretto contatto con il pubblico e perché possiede strumenti molto efficaci per orientare le opinioni e formare le coscienze.

Infine, che si può lavorare per la vigna del Signore anche occupandosi di politica: certo, non di politica partitica in senso moderno, ma offrendo a chi ha optato per questa via, cioè ai parlamentari e ai politici cristiani, informazioni e principi e, soprattutto, ricordando loro quali sono i doveri morali del loro stato e che la politica è una forma eminente di carità, come dirà Papa Pio XI (1922-1939)<sup>13</sup>.

Il tempo di Margotti è ormai lontano, molta acqua è scorsa sotto i ponti del Tevere, le ideologie progressiste che allora iniziavano a trionfare sono entrate in crisi e la Chiesa ha indossato stili nuovi nel suo rapporto con il mondo “laico”. Tuttavia quel laicismo allora incarnato dal liberalismo non si è spento, ma continua oggi in forme nuove e sempre più “avanzate”. La frontiera non è più quella delle “grandi narrazioni” — liberalismo o socialismo con-

tro cattolicesimo —, ma si è spostata al livello delle cose più piccole, più private e più scontate per il senso comune. Chi è più piccolo di un embrione e che cosa c'è di più privato della morte naturale?

E oggi una testimonianza d'impegno civile e religioso come la sua, ancorché nel mutato contesto, è più che mai benvenuta e preziosa. Oggi don Margotti, credo, sarebbe in prima fila per difendere — magari a modo suo — i “principi non negoziabili”: la famiglia naturale, la scuola, la vita.

Oggi, in Italia, esiste un giornalismo cattolico di valore, sebbene di dimensioni modeste se lo si paragona alle “corazzate” mediatiche dell'informazione laicistica come *la Repubblica*. L'auspicio è che la figura di don Margotti torni a brillare viva davanti agli occhi di costoro che hanno messo la penna al servizio del Vangelo, perché ne sappiano imitare la sconfinata devozione alla Verità e la capacità, *sine ira ac studio*, ma con estrema fermezza di principi e di stile, di trattare l'avversario.

## La società cristiana

«Sarebbe una società dove il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo — cioè la virtù e il benessere condiviso con il prossimo — verrebbe riconosciuto a tutti, e il diritto al fine ultraterreno — la beatitudine — a coloro che hanno occhi per vederlo».

Thomas Stearns Eliot (1888-1965)



## Il “demonium”

Perché sapevo quello che mio fratello non sapeva. Che sotto la superficie del mondo c'era e c'era sempre stato un orrore mal trattenuto. Che al cuore della realtà alberga un abissale ed eterno demonium. Cosa che tutte le religioni comprendono. E che non se ne sarebbe andato. E immaginare che le funeste eruzioni di questo secolo fossero in qualche modo eccezionali o esautive era semplicemente una scemenza.

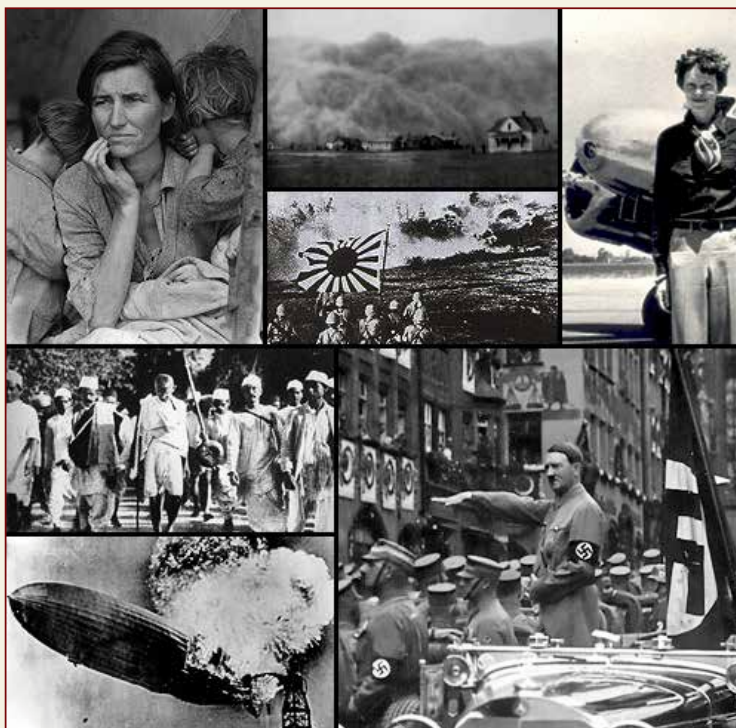
Cormac [Charles Joseph] McCarthy  
(1933-2023)

[Stella Maris, Einaudi, Torino 2023, p. 156]

<sup>12</sup> Cfr. «Un'ora di studio, per un apostolo moderno, è un'ora d'orazione» (SAN JOSEMARIA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Cammino*, trad. it., 13ª ed., Ares, Milano 1979, n. 335, p. 95).

<sup>13</sup> Cfr. PIO XI, *Discorso ai dirigenti della Federazione Universitaria Cattolica Italiana*, del 18 dicembre 1927, in DOMENICO BERTEGNO S.D.B. (1914-1988) (a cura di), *Discorsi di Pio XI, reprint*, 2ª ed., 3 voll., SEI. Società Editrice Internazionale, Torino 1985, vol. I, 1922-1928, pp. 742-746 (p. 745).

*Le prospettive dell'Europa negli anni fra le due guerre mondiali, nell'ottica "profetica" e negli auspici del grande storico cattolico britannico Christopher Dawson*



## Dalla cristianità all'Europa

Christopher Dawson

**C**hristopher Dawson (1889-1970) è stato uno degli storici più prestigiosi della Gran Bretagna del secolo XX, nonché uno dei più illustri storici cattolici. A lui si devono pagine indimenticabili sulla genesi e i caratteri della civiltà cristiana cosiddetta medioevale. Studioso delle culture mondiali, trova in esse caratteri comuni che da un lato confermano la tesi della teologia della storia cristiana che le civiltà antiche hanno preparato l'Incarnazione, nonché che quella nata in Europa dopo la fine dell'Impero di Roma, sintesi della romanità, dell'eredità israelitica e delle culture "barbare" cristianizzate, è stata la sintesi più felice della città degli uomini e della Città di Dio super terram. La sua docilità al Vangelo e la piena assunzione della *revelatio secunda*, l'ordine naturale, unite alla congiuntura del vuoto creato dal

crollo dell'Impero hanno fatto della cristianità occidentale un *unicum* fra le civiltà e fra le altre cristianità storiche. Non a caso gran parte del mondo ne ha assunto le forme, una volta raggiunta dal suo dinamismo espansionistico ed evangelizzatore.

Nel 1932 lo storico inglese fu invitato al convegno sul tema L'Europa, organizzato a Roma, presso il Campidoglio, dal 14 al 20 novembre, dalla classe di Scienze Morali e Storiche della Reale Accademia d'Italia nell'ambito dei convegni annuali della Fondazione Alessandro Volta. Questi convegni raccoglievano i maggiori esponenti delle discipline scientifiche dei Paesi d'Europa<sup>[1]</sup>.

<sup>[1]</sup> Cfr. atti in REALE ACCADEMIA D'ITALIA. FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA. ATTI DEI CONVEGNI, *Convegno di Scienze Morali e Storiche. Tema: l'Europa. 14-20 novembre 1932-*

*La sua fama di storico di vaglia, nonché il suo orientamento conservatore non erano sfuggiti agli organizzatori dell'incontro, allora la crème intellettuale e scientifica italiana, profondamente innervata dal regime fascista, per il quale la cultura di rango era il classico fiore all'occhiello.*

*Il 1932 è l'anno che precede l'ascesa al cancellierato di Adolf Hitler (1883-1945) e l'inizio di quel tragico decennio che cambierà drammaticamente la faccia dell'Europa e del mondo. Il regime fascista è instaurato ormai da dieci anni e sembra debba durare in eterno. Il blocco Re-Chiesa-Duce sembra inscindibile e la guerra è ancora lontana, come pure sembra esserlo la minaccia bolscevica, dopo la svolta staliniana della "Rivoluzione in un solo Paese". Se il Duce pensa all'Impero, che nascerà di lì a poco, nessuno pensa alla futura guerra di Spagna — anche se l'anno successivo il Fronte Popolare vincerà le elezioni e per la nazione latina inizierà il dramma destinato a tradursi in una guerra civile durata sino al 1939 — o, addirittura, a un conflitto di proporzioni globali come quello che si scatenerà meno di sette anni dopo. Si pensa invece all'Europa, a un ordine diverso da quello che diciotto anni prima ha portato all'immane tragedia della Grande Guerra. E si pensa a una Europa alternativa a quella dominata dalla Rivoluzione, particolarmente forte in Francia e in Spagna, ma apparentemente domata in Italia e, forse, nel Reich germanico, che ora ha adottato una costituzione parlamentare, anche se la fiammata socialcomunista del 1919-1921 ha avuto come contraccolpo il riemergere e il saldarsi di potenti forze almeno fattualmente anti-comuniste e anti-rivoluzionarie. Non a caso al convegno sono invitati grossi calibri della classe politica nazionalsocialista, di lì a breve massimi e tragici leader del Terzo Reich, come Hermann Wilhelm Göring (1893-1946), Alfred Ernst Rosenberg (1892-1946) e Hjalmar Horace Greeley Schacht (1877-1970): un politico — allora semplice eroe di guerra —, un intellettuale e un banchiere, il quale ultimo, per inciso, misteriosamente — ma non troppo —, sarà l'unico dei tre a scampare alle forche di Norimberga nel 1946.*

XI, parte II, *Processi verbali* (pp. 33-673), *Prima seduta* [14-11-1932; pp. 46-103], Reale Accademia d'Italia, Roma 1933-XII, pp. 81-87; testo senza ritocchi; interventi redazionali in parentesi quadre.]



L'assenza di uniformità di razza<sup>[2]</sup> è uno degli aspetti caratteristici della civiltà europea. Questa non è creazione di un solo popolo, come l'antica civiltà Ellenica, nè è patrimonio di una sola razza, come la civiltà della Cina. Altre civiltà mondiali, come l'Indiana e l'islamica, comprendono, senza alcun dubbio, differenti razze entro le loro frontiere, ma l'Europa differisce da tutti questi Paesi in quanto il suo difetto di uniformità di razza non è un dato di fatto accidentale o estrinseco, ma è, al contrario, la condizione essenziale della sua vita. Il suo sviluppo poggia sulla tensione vitale che si determina fra una moltitudine di elementi di razze differenti, i quali sono tenuti insieme dall'attrazione dinamica di un comune scopo di civiltà.

La diversità esisteva già nella civiltà dell'Impero Romano, la quale è stata fondamento e fonte della civiltà europea. L'Impero Romano fu essenzialmente un intermediario fra la civiltà Ellenistica del Mediterraneo orientale e i barbari conquistati delle provincie occidentali. Fu un ponte fra l'Oriente e l'Occidente, e la sua massima impresa è consistita non tanto nel suo proprio contributo indipendente alla civiltà, quanto nella sua organizzazione degli elementi eterogenei che incorporò in una nuova unità. Per questo motivo la civiltà romana fu meno stabile e permanente delle civiltà orientali, benché queste ultime fossero politicamente tanto più deboli e meno organizzate. Ma quantunque Roma cadde, il suo spirito e la sua opera sopravvissero. Il vero erede dell'Impero non fu la statica civiltà dell'Oriente Bizantino, ma la civiltà dinamica dei nuovi popoli dell'Occidente. La conquista delle provincie occidentali da parte dei barbari germanici fu il punto di partenza di quel processo vitale di trasformazione e di crescita che creò la civiltà europea. La conquista dell'Impero da parte dei barbari del Nord implicò la riconquista dei barbari stessi da parte della Chiesa dell'Impero; e fu così la Chiesa che prese l'eredità romana della civiltà e continuò la tradizione romana dell'organizzazione nella nuova era.

I primi frutti di questo processo si possono vedere nella conversione dei Franchi e nella costituzione del Regno Merovingio come uno Stato romano-germanico, in stretta alleanza con la Chiesa dell'Impero. Questo Stato, comprendente la Gallia Romana e la Germania occidentale fino alla Turingia, formò il nucleo di una nuova unità civile che era destinata tutta la Cristianità Occidentale. Esso dovette la sua espansione,

[<sup>2</sup> Come tipico dell'epoca, il termine "razza" viene impiegato nel senso di "etnia", di gruppo umano con caratteristiche, anche fisiche, simili o comuni.]



tuttavia, non ai propri sforzi privi di sostegno, ma alla libera iniziativa di elementi estranei ad esso, tanto nel Sud mediterraneo, quanto nel Nord atlantico.

L'Italia conservò la sua egemonia sulla civiltà occidentale, non solamente in virtù dei suoi contatti con la più alta civiltà dell'Oriente Bizantino, ma ancor più per via del prestigio spirituale e dell'autorità della Santa Sede Romana, mentre nell'estremo Nord-Ovest l'Irlanda celtica costituiva un focolaio indipendente di civiltà cristiana. Queste due forze indipendenti cooperarono nella missione di convertire i barbari germanici e di salvare la tradizione della civiltà latino-cristiana nella Gallia Merovingia dall'essere sommersa dalla barbarie. Furono i missionari d'Irlanda e di Roma che convertirono gli Anglo-Sassoni e gettarono le fondamenta della nuova civiltà cristiana in Inghilterra, la quale in contraccambio reagì sul continente, per mezzo dei missionari Anglo-Sassoni, che operarono in stretta collaborazione con la Santa Sede Romana.

Così l'età Carolingia attestò il risultato di una convergenza d'influenze di civiltà dal Sud e dal Nord-Ovest sull'Europa Centrale e Occidentale e, quantunque lo Stato Carolingio rimanesse preminentemente Franco, la civiltà Carolingia fu essenzialmente una sintesi internazionale, dovuta più agli Anglo-Sassoni e agli Italiani, che ai Franchi stessi.

Persino l'Impero franco fu il risultato di questo sincretismo di civiltà, perché, mentre il potere militare sul quale si appoggiò era Franco e Germanico, le sue ragioni universali e il suo prestigio morale si basarono sull'antica tradizione di Roma e sulle sanzioni religiose della Chiesa Romana. E così pure, ancorché quell'impero fosse incapace di portare a compimento il piano pratico di un'organizzazione politica, esso ebbe una profonda importanza per la storia della civiltà europea, dacché riuscì a ottenere l'assimilazione della tradizione romana da parte dei barbari, e la cooperazione degli elementi germanici e latini in una unità sociale comune.

Questa sintesi fu la base della civiltà medioevale, la quale fu insieme germanica e latina, e continuò a svilupparsi con la confluenza di correnti di civiltà Nordiche e Mediterranee. La nuova inclusione di barbari dal Nord, nel IX e nel X secolo, fu seguita da un ulteriore risveglio di cultura latina o dalla riorganizzazione della Cristianità Occidentale come una unità sociale e religiosa, sotto il controllo centrale del Papato. L'egemonia politica dell'Europa risiede ancora nel Nord, come è dimostrato dall'attività dei Normanni in Sicilia e dai baroni francesi del Nord nel Levante, come anche dall'intervento dell'Impero tedesco in Italia; ma la vitalità della tradizione latina è ugualmente visibile

nel sorgere dei comuni e delle repubbliche marittime d'Italia e nella rinascita del diritto romano e della letteratura latina. La cooperazione di elementi Mediterranei e Nordici nella civiltà medioevale trova espressione particolarmente impressionante nella storia del pensiero medioevale. Il suo sviluppo fu essenzialmente internazionale e trovò un centro nell'Università di Parigi, organo intellettuale comune della Cristianità Occidentale; ma i suoi più eminenti rappresentanti non furono francesi, bensì italiani, come [san] Tommaso d'Aquino [O.P.; 1225-1274] e [san] Bonaventura [da Bagnoregio (O.F.M.; 1217/1221-1274)], tedeschi, come Alberto Magno [O.P.; 1193/1206-1280] e scozzesi o inglesi, come Giovanni Duns Scoto [O.F.M.; 1265/1266-1308], Ruggero Bacone [O.F.M.; 1214 ca.-1292 ca.] e Guglielmo di Occam [O.F.M.; 1288 -1347].

Vero è che l'internazionalismo della civiltà medioevale impedì, fino ad un certo punto, lo sviluppo delle civiltà nazionali. Mentre Francia e Inghilterra furono in grado di svilupparsi politicamente entro il quadro della sintesi medioevale, l'unità della Germania fu sacrificata all'universalità dell'Impero e quella italiana alla rivalità fra l'Impero e il Papato.

Durante il tardo Medio Evo, Italia e Germania cominciarono a reagire entrambe all'universalismo della tradizione medioevale e ad asserire la loro autonomia culturale. Questo processo centrifugo terminò in una esplosione che distrusse l'unità medioevale e disciolse la sintesi Carolingia di elementi Latini e Germanici, nelle sue parti componenti.

In Italia questo movimento si manifestò in uno sforzo per recuperare la perduta eredità del mondo antico e per ritornare alla classica tradizione mediterranea. Francesco Petrarca [1304-1374] e i primi umanisti non rindarono al passato con uno spirito pedante da antiquari: essi furono ispirati da un patriottismo quasi mistico e guardarono al ritorno della tradizione classica come alla via di una nuova vita per l'Italia e della rinascita spirituale dell'umanità. In Germania, d'altro canto, il movimento prese l'aspetto di una riforma religiosa contro la dominazione della Chiesa tedesca da parte di Roma e contro tutta la tradizione di cultura latina che era implicita nel cattolicesimo medioevale. Fu una dichiarazione di indipendenza spirituale, un tentativo di creare una nuova e più semplice forma di cristianità [*rectius*, cristianesimo (*nde*)] tedesca, basata sulla Bibbia e sulla coscienza individuale. Questo spiega l'insuccesso della Riforma nella sua avanzata al di fuori dell'Europa del Nord; e spiega, pure il fatto che l'antica frontiera dell'Impero Romano diventò approssimativamente la linea di divisione tra l'Europa Protestante e la Cattolica. Poiché finanche il protestantesimo fran-

cese mostrò simpatie germanofile e antilatine, come vediamo nel tentativo di Francis Hotman [François Hotman; 1524-1590] di rivendicare il carattere celtico o teutonico della tradizione e delle istituzioni francesi contro l'influenza straniera del diritto romano e della civiltà italiana.

Purtuttavia la rivolta spirituale dell'Europa del Nord non distrusse l'unità della civiltà occidentale, come sembrava quasi inevitabile.

Fu controbilanciata dall'attrazione che la nuova cultura del Rinascimento esercitò sull'intellettualità europea.

Gli umanisti furono i missionari della civiltà mediterranea nell'età moderna e le nuove civiltà nazionali del Nord-Ovest d'Europa furono fecondate dal loro contatto con il Rinascimento italiano. Sorse così una nuova sintesi europea, nella quale l'internazionalismo della scienza e dell'arte del Rinascimento rimpiazzarono l'internazionalismo religioso del Medioevo. In conseguenza di ciò, la perdita dell'unità religiosa non portò, come si sarebbe aspettato, alla costituzione di due civiltà autonome e reciprocamente ostili. Gli elementi germanici e latini furono ancora una volta capaci di unirsi e di cooperare gli uni con gli altri in un mondo intellettuale comune e le gloriose imprese della scienza, della letteratura e dell'arte europea, nel periodo successivo alla Riforma, furono il risultato di questa feconda collaborazione. Sulla fine del XVII secolo, tuttavia, questo movimento si era esaurito e la direzione della cultura europea passò dall'Italia in Francia ed in Inghilterra. La sintesi del Rinascimento fu distrutta dalla rivolta romantica, quasi al tempo stesso in cui il vecchio ordine della società europea veniva rovesciato dal movimento rivoluzionario liberale. Queste furono le due forze dominanti nella civiltà del XIX secolo. Ad esse si deve, in gran parte, il fallimento di essa civiltà nel realizzare l'ideale dell'Unità dell'Europa e nell'offrire una base per la collaborazione vitale dei differenti elementi di razza e di nazionalità nella Società europea. Poiché, mentre il liberalismo era ispirato ad una concezione intensamente idealistica della pace e della fratellanza universale, ignorava o combatteva le tradizioni storiche sulle quali poggiava l'unità attuale della civiltà europea. Non riconosceva né Cristianesimo, né Europa, ma solamente il genere umano e l'Uomo astrattamente inteso. E così tendeva a produrre insieme quell'astratto atteggiamento cosmopolita che trova piena espressione nell'internazionalismo socialista e quell'individualismo radicale che sottoponeva qualsiasi tradizione ed istituzione europea al processo di una critica demolitrice.

La rivolta romantica, d'altra parte, distruggeva l'unità super-nazionale della civiltà del Rinascimento e

ricacciava la sintesi classica entro la cerchia degli interessi dell'auto-esplicazione individuale e nazionale. Tutte le sommerse tradizioni di razze e di nazioni — germaniche, celtiche e slave —, che erano state disprezzate come barbare dalla dominante civiltà del Rinascimento, vennero riabilite e riaffermate contro le insegne artificiali del classicismo. Senza dubbio questa fu, in gran parte, una reazione giustificata. Malauguratamente portò a una nuova concezione di una civiltà la quale ignorò il carattere essenzialmente composito della tradizione europea e volle derivare ogni cosa dalla indipendente attività creativa di una data stirpe — sia nazione o razza — ridotta allo stato puro. E quindi il nazionalismo relativamente benigno dei primi Romantici spianò la strada al fanatismo dei moderni teorizzatori "pan-razziali", i quali subordinano la civiltà alle misurazioni del cranio e immettono un elemento di odio di razza nelle rivalità politiche ed economiche dei popoli europei.

È ovvio che queste teorie non corrispondono a fatti di civiltà. Le stesse civiltà nazionali sono dovute alla cooperazione di differenti elementi di razza e se noi dovessimo sottrarre, per esempio, dalla civiltà tedesca tutti i contributi apportativi da uomini che non erano di puro tipo nordico, essa ne uscirebbe incalcolabilmente impoverita. Le nazioni europee non sono organismi di civiltà chiusi: esse sono gli organi di una unica civiltà europea, che si è sviluppata attraverso un processo continuo di collaborazione internazionale e inter-razziale.

Il grande problema della presente età è di trovare una nuova base per questa opera di collaborazione vitale. D'altra parte vi è un grande pericolo che le forze centrifughe latenti nella nostra civiltà riescano vittoriose e che l'Europa perda infine la sua posizione di condottiera della civiltà. L'assenza di uniformità di razza che è la forza della civiltà europea, finché l'Europa è unita, diventa una fonte di debolezza non appena questa sua unità dinamica scompare o i diversi elementi di razza tendono a gravitare, lungi dal loro comune centro europeo, verso centri di attrazione esterni.

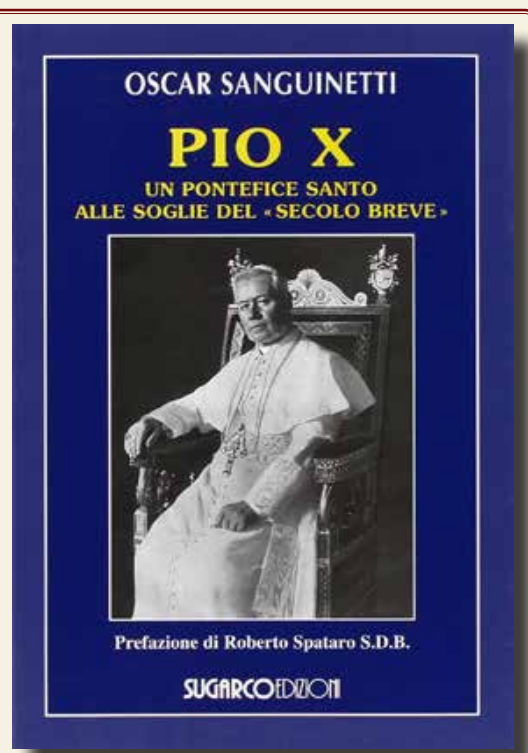
Questo è soprattutto il caso dell'Europa orientale, dove la frontiera della civiltà è stata sempre fluttuante. Già la Russia si è rivolta verso l'Est e ha principiato a ricostruirsi come una unità Eurasiana indipendente, con una nuova forma di civiltà e di organizzazione sociale. È bensì vero che la sua base di unità non si fonda sulla razza ed è invece ideologica e quasi religiosa, ma appunto per questa ragione essa diventa un centro di attrazione per gli elementi insoddisfatti dell'Europa occidentale e centrale, fintanto che questi difettano di una qualsiasi base comune di unità civile.

Io non penso che la situazione europea richiegga la rigida centralizzazione e la forzosa imposizione di una filosofia ufficiale di Stato, com'è stato ottenuto in Russia. Al contrario, le stesse ragioni del successo dell'esperimento bolscevico in Russia ne vietano l'applicazione nell'Europa occidentale. Ma, d'altra parte, un sistema di cooperazione internazionale puramente pratico ed opportunistico è insufficiente. L'azione economica e politica può fare poco, senza comuni fini spirituali e una comune cultura intellettuale.

È necessario mettere da lato i preconcetti del nazionalismo romantico e del cosmopolitismo liberale e riconoscere l'unità europea, non come un vago ideale internazionale, ma quale realtà storica che governa e condiziona le maggiori imprese delle diverse civiltà nazionali. Non sorprende che popoli europei abbiano trascurato questa comune eredità e seguito ognuno la propria via durante un'epoca di prosperità materiale senza precedenti, quando tutto il mondo sembrava aperto alle intraprese europee. Ma ora che questo periodo di espansione senza limiti è passato e l'Europa è fronteggiata da altre potenze mondiali, che stanno imparando ad organizzarsi contro di essa, è tempo per noi d'invertire il movimento centrifugo del secolo scorso e di riaffermare il comune ideale spirituale, le comuni tradizioni intellettuali e i comuni principi politici, sui quali è fondata la nostra civiltà.

E questo compito non può essere assolto dall'opera di un popolo solo o di una sola razza: esso richiede la collaborazione di tutti gli elementi della Società europea. Fu questo l'errore di Cecil Rhodes [1853-1902], il tipico rappresentante dell'imperialismo occidentale alla fine del secolo scorso. Egli aveva un concetto vero della funzione della civiltà occidentale, quale potere unificatore e organizzatore mondiale — ma credeva che tale funzione potesse essere adempiuta dai popoli Anglo-Sassoni — o da solo o con la cooperazione dell'Impero tedesco.

Egli non capì che la civiltà europea ha sempre implicato una vitale comunione e collaborazione tra i popoli latini e i germanici, tra il Nord atlantico e il Sud mediterraneo. Una civiltà fondata sopra uno solo di questi elementi non ha il diritto di chiamarsi europea e la sua unilateralità produce ostilità e diffidenza da parte degli altri elementi di razze diverse. È solo col risorgere dell'antica collaborazione fra il Nord e il Sud, che possiamo restaurare la cattolicità della civiltà europea e preparare la via a una futura cooperazione con i nuovi popoli dell'Europa orientale, che rappresentano un terzo elemento potenziale nelle future sintesi europee.



OSCAR SANGUINETTI

## Pio X Un pontefice santo alle soglie del “secolo breve”

prefazione di  
don Roberto Spataro S.D.B.

Sugarco, Milano 2014

272 pp., € 24,80

A centoventi anni dall'ascesa al Soglio — che sono stati commemorati dalla Chiesa lo scorso ottobre con una *peregrinatio* delle spoglie da Roma a Riese (Treviso), suo paese natale — del santo pontefice trevigiano, merita una rilettura il saggio biografico di Oscar Sanguinetti che ricostruisce un profilo del pontificato piano senza scadere né nell'oleografia del tradizionalismo “imbalsamatore”, né nell'aspra critica ideologica della storiografia progressista. Pio X è stato un papa dalle ampie vedute riformatrici, desideroso di far ricuperare alla Chiesa un ruolo più incisivo nel mondo. Il motto adottato, “*instaurare omnia in Christo*”, significava per lui ricondurre al suo centro, Cristo, la vita della Chiesa, nonché ricollocare il Vangelo al centro della società. Una storiografia pregiudizialmente avversa vorrà ridurre gli undici anni del suo pontificato alla lotta contro il modernismo, dimenticando le incisive e durature riforme da lui intraprese. Studiosi più equilibrati ne rivalutano il volto innovatore e ricollocano il suo anti-modernismo nella corretta luce di premessa al suo riformismo.



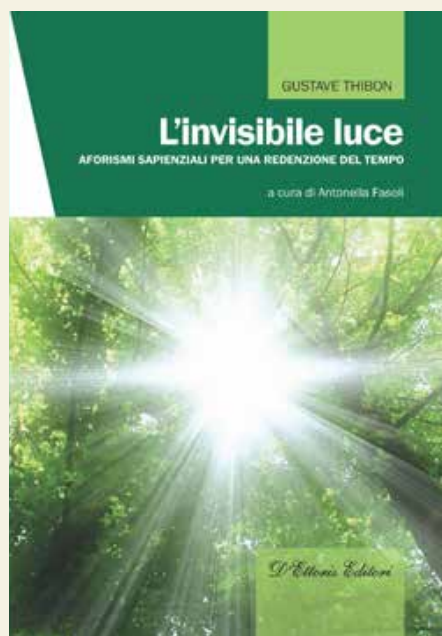


OSCAR SANGUINETTI

## 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: liberal-conservatore, 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*, "schedato" più oltre — da Giovanni Cantoni (1938-2020) 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.



GUSTAVE THIBON

## L'invisibile luce Aforismi sapienziali per una redenzione del tempo

D'Ettoris Editori, Crotone 2022  
344 pp., € 24,90

Dopo la pubblicazione del volume *Il tempo perduto, l'eternità ritrovata. Aforismi sapienziali per un ritorno al reale*, esce la seconda raccolta contenente gli aforismi di altre due importanti opere di Gustave Thibon (1903-2001): *Notre regard qui manque à la lumière*, del 1970, e *L'illusion féconde*, del 1995. Il filosofo francese, radicatosi dalla metropoli nelle campagne dell'Ardèche, nel Midi, è noto perché i suoi scritti facilitano quel "ritorno al reale", titolo delle sue opere più note, che è il presupposto per *l'agere contra* rispetto alle utopie veicolate dalle ideologie moderne. In queste opere Thibon conferma ancora una volta di essere una voce potente in grado di risvegliare "il Dio che dorme" dentro di noi, una voce che esplose in formule folgoranti, che smascherano i nostri errori e le nostre ipocrisie, per illuminare le profondità del nostro spirito. Gli aforismi di Thibon ci invitano a un dialogo sincero con noi stessi, con gli altri, con quell'invisibile luce che è Dio. Infatti, seppur accecato da innumerevoli sfavillanti apparenze e distratto dalle seducenti suggestioni degli idoli del progresso, l'uomo continua a rimanere un essere assetato di Amore e Verità.

## PORTOLANO ITALIANO

### Appunti di un conservatore sulla rotta verso il futuro

Oscar Sanguinetti



#### 1 / Occidente sotto assedio?

Il titolo di un recente libro di Maurizio Molinari, direttore de *la Repubblica*, riaccende i riflettori su un tema dal decorso ormai pluridecennale — l'avvio può essere considerato il *best seller* di Oswald Spengler (1880-1936) *Il tramonto dell'Occidente*, uscito nella cupa Vienna del 1918 —, un tema tutt'altro che esaurito e un interrogativo tuttora attuale.

Si è cominciato a parlare di Occidente quando l'Europa, sino ad allora avente il suo fulcro nel Mare Mediterraneo e in perenne simbiosi, conflittuale ma strutturale, con l'Asia, nel Cinquecento ha varcato le colonne d'Ercole e si è espansa oltre l'Atlantico, dando vita in breve a un'area geopolitica nuova e immensa, dai tratti culturali che ricalcavano la comune, ancorché pluriforme, eredità greca, romana e cristiana. Da allora quel mondo civile si è allargato e Atene, Roma e Gerusalemme abitano stabilmente sulle due rive atlantiche, dalla Scandinavia sino alla Terra del Fuoco.

Più tardi, questo nuovo soggetto, per impulso del suo centro dinamico, l'Europa degli Stati nazionali si è ulteriormente espansa controllando direttamente, attraverso i grandi imperi coloniali, britannico, francese e olandese, larghe aree del pianeta, influenzando con i propri modelli culturali altri popoli, specialmente in Asia. Qui, le antiche civiltà, quella islamica, quella indiana, quella cinese e quella giapponese, in crisi politica, dovranno accettare a lungo l'egemonia non solo politica e militare, ma anche economica e tecnologica dell'Occidente.

Tuttavia, dopo le due guerre mondiali la casa-madre europea, non solo per ragioni materiali ma anche ideologiche, ha dovuto cedere il testimone agli Stati Uniti di America, sì che oggi l'Occidente coincide in larga misura con l'area imperiale a stelle e strisce. Sconfitta, grazie a uno sforzo industriale che definire titanico è davvero poco, la Germania hitleriana e il Giappone imperialista, l'Unione nord-americana si è trovata a esercitare il ruolo di unica superpotenza globale, *domina* assoluta degli scenari atlantici e pacifici. E ha conservato questa condizione di *leadership* globale finché essa

non ha dovuto dividerla con l'altra superpotenza vincitrice della Germania nel conflitto del 1939-1945, l'Unione Sovietica, presto dotata del nucleare.

Questo condominio è stato ampiamente conflittuale, si da definire gli anni 1947-1989 anni di "guerra fredda". Tuttavia, pur combattendosi, i due blocchi politico-ideologici incarnavano in realtà due declinazioni diverse, una più "moderata", l'altra più radicale, della medesima cultura politica uscita dal 1789. Il liberalismo atlantico e il socialcomunismo euro-russo in realtà, pur negandolo, condividevano largamente il *background* secolarizzato e laicizzato dell'Europa del Rinascimento, della Riforma e, appunto, della Rivoluzione francese e questa dicotomia si estendeva, coprendo culture ed etnie locali, a quasi l'intero pianeta. Se in Europa il *limen* fra i blocchi appariva netto, nei vari continenti le due aree si presentavano piuttosto come una scacchiera. Se nelle Americhe l'unica, ma vitale, *enclave* comunista sarà a lungo l'isola di Cuba, in Africa la decolonizzazione favorirà il sorgere di vari regimi più o meno "rossi", mentre in Asia, fra il 1950 e il 1975, la comunizzazione, sanguinosamente ma vanamente contrastata dagli Stati Uniti, della immensa Cina, di parte della Corea e di quasi tutta l'Indocina segnerà un notevole passo avanti del blocco "rosso".

Crollata nel 1989-1991 l'ala "europea" dell'impero socialcomunista moscovita, il condominio si è rotto e gli Stati Uniti si sono trovati nuovamente da soli a governare i conflitti del globo. Se questo primato è stata una enorme occasione per la diffusione globale del potere economico euroatlantico, alla lunga questo predominio è stato rimesso in gioco dall'emergere di quei soggetti etnico-religiosi e politici "coperti" per oltre mezzo secolo dalla contrapposizione dei due blocchi ideologici: antiche tradizioni culturali, religioni millenarie, nazionalità e nazionalismi emergenti, Stati con ambizioni di potenza regionale, gruppi terroristici, movimenti radicali, e così via.

I clamorosi attentati del 2001 a New York e a Washington hanno fatto comprendere con sgomento ma senza equivoci che nei dieci anni precedenti il mondo era cambiato, che i soggetti svelatisi allora erano cresciuti e sfidavano sempre più il potere statunitense, al punto da portare per la prima volta, dal tempo del conflitto anglo-

americano del 1812-1815, la morte entro i confini della Repubblica Americana.

Oggi, nel 2023, dumasianamente “vent’anni dopo” il crollo delle “Torri Gemelle”, la situazione è ancora mutata e quelli che a inizio millennio erano pronostici e segnalazioni di possibili *trend* si sono attuati e hanno configurato uno scenario nuovo.

Il mondo unipolare a guida statunitense è ormai tramontato. Oggi almeno altri due soggetti aspirano al dominio sul globo in antagonismo con l’America: la Cina Popolare e la Russia neo-imperiale, la prima in cerca dell’egemonia sull’area dell’Oceano Pacifico e in Africa, la seconda sempre più attratta dal disegno del ripristino nell’Est europeo di una fascia di Paesi sudditi che le garantisca il potenziale tecnico-economico che non riesce a creare da sola. E altresì, seguendo la sua secolare spinta verso i mari caldi, vogliosa di uno spazio geopolitico in Medio Oriente.

La *leadership* americana, una volta saldissima sull’America centrale e meridionale, anche qui oggi è fortemente contestata da governi in maggioranza populisti di sinistra — o, *rectius*, socialisti — e messa in ulteriore difficoltà ai suoi confini da una fortissima immigrazione clandestina latino-americana verso il territorio nazionale.

Oltre a ciò, l’area dei Paesi islamici, fatte salve situazioni di convenienza economica, si mostra sempre più omogeneamente ostile all’Occidente euroatlantico favorendo la *jihad* terroristica, il nazionalismo irredentistico palestinese, occupando vaste aree del territorio europeo con forti nuclei di popolazione immigrata e dis-integrata, cercando di ricreare forme di unità politico-religiosa radicali e ostili.

Ancora, aggredendo l’Ucraina, la Russia putiniana minaccia la frontiera orientale dell’Unione Europea, alleata degli Stati Uniti e presidiata dalla NATO, evocando il ritorno — l’“eterno ritorno” — delle tante “pressioni asiatiche”<sup>1</sup> che hanno costellato *ab antiquo* la storia del Vecchio Continente.

L’emigrazione dai Paesi sottosviluppati, tanto nelle Americhe quanto in Europa, ha raggiunto dimensioni incontrollabili e ha creato enormi aree allo-culturali in Francia, in Italia, in Germania, ma un po’ in tutti gli Stati del Vecchio Continente — per esempio quelli scandinavi —, i quali, per esempio, ospitano ormai — nel 2017, con *trend* a crescere — più di venti milioni di musulmani di varia etnia, da quelle più “trattabili” a quelle più impermeabili all’assimilazione come i nord-

africani. Negli Stati Uniti lo spagnolo è ormai la seconda lingua nazionale.

Le ultime appendici o gli ultimi avamposti occidentali — Stati organizzati all’occidentale e oasi di civiltà — nella marea dell’islam arabo, in Medio Oriente, cioè il Libano e Israele, sono minacciate di dissoluzione, e forse il primo lo è già sotto la pressione iraniana-sciita straripante.

Se le zone di frizione fra i soggetti globali — Ucraina, Taiwan, Palestina, considerando anche quest’ultima come terreno di scontro fra Oriente e Occidente — sono ormai più che infiammate, localmente — Kosovo, Kurdistan, Paesi caucasici, Africa —, le tensioni etnico-religiose minacciano di scatenare conflitti armati difficilmente controllabili e suscettibili di innescare più ampie guerre regionali.



Ma altre e altrettanto serie minacce provengono dall’interno stesso dell’Occidente.

L’eutanasia della cristianità, fatto compiuto già a metà del Novecento — se non, come sostengono alcuni, già nel 1648 al tempo dei Trattati di Vestfalia —, diviene oggi scristianizzazione impetuosa e generalizzata della società, caccia a ogni segno tangibile di religiosità pubblica. E con questo l’Occidente recide volontariamente le sue radici principali, quella religiosa e quella culturale, insite nell’afflato cristiano e da esso salvaguardate e trasmesse attraverso le generazioni: Christopher Dawson (1889-1970)<sup>2</sup>, seguendo i Papi e la lezione della storia di ogni tempo, insegnava che non c’è civiltà senza una forma di religione.

Ma oggi — a meno che non consideriamo una religione il fanatismo con cui viene condotta l’operazione — la vittima della scristianizzazione è proprio la civiltà. Mai come ai nostri giorni la civiltà occidentale, anche nella sua forma rimodellata dalla modernità, è stata in pericolo: la barbarie montante fra i membri dirigenti della società, che dissolvono nella colpa l’intero passato dell’Occidente e ne mettono sul banco degli accusati ogni forma culturale non relativistica, ne è chiaro indizio... E nel vuoto che si crea avanzano le culture religiose “forti”, non solo quelle orientali — includendovi, al limite, anche l’ortodossia cristiana —, ma l’islam, l’antico e immutato nemico.

Per completezza di quadro in questo bilancio vanno registrati anche fenomeni non prettamente politici ma con ripercussioni anche sulla politica.

<sup>1</sup> Cfr. GONZAGUE DE REYNOLD (1880-1970), *Le toit chrétien*, Plon, Parigi 1957, pp. 483-496 (vol. VII de *La formation de l’Europe*, *ibid.*, 7 voll. in 8 tomi, 1948-1957).

<sup>2</sup> Ma non solo lui: anche grandi sociologi di vario orientamento e di percorso esistenziale dissimile dal suo, da Auguste Comte (1798-1857) a Émile Durkheim (1858-1917) e a Frédéric Le Play (1806-1882) lo sostenevano con motivazioni razional-immanenti analoghe.



Per esempio, l'enorme sviluppo delle narco-mafie ha creato ormai uno dei "poteri forti" che più influisce sulle sorti del pianeta.

Va altresì osservato che il netto progresso che il moltiplicarsi di nuovi strumenti tecnici offre al "paradigma tecnocratico", garantendo a poteri oscuri od "opachi" il controllo dell'opinione pubblica e la capacità di modificare la cultura — ergo le scelte di consumo e politiche — individuale e popolare. Lo rivela il susseguirsi delle presunte emergenze, degli allarmismi e degli appelli, prima ecologici, poi pandemici, poi climatico-energetico-inquinatori, poi bellici e così via.

Le istituzioni sovranazionali europee manifestano ogni giorno di più una feroce aggressività nella diffusione del paradigma del "politicamente corretto", che si coniuga con una deplorabile debolezza verso le minacce esterne contenuta e mascherata in parte dall'adesione unanime dei Paesi europei alla NATO.

Infine, la tendenziale auto-eliminazione per mancata riproduzione, ovvero la crisi demografica che, a detta di alcuni, non sarebbe addirittura più reversibile e che lascia intravedere situazioni al limite della desertificazione, almeno di determinate aree dell'Italia.



Tutti questi fenomeni si saldano insieme nel creare una condizione "ambientale", in cui l'uomo e la donna occidentali vivono con crescente disagio, paura, ansia e angoscia, che si traducono in inerzia e in anomia.

Nel tempo di Avvento e di Natale la Chiesa propone letture e riflessioni che hanno per scenario i tempi ultimi, le grandi persecuzioni e le tremende prove che i cristiani dell'ultima ora dovranno patire prima che il Signore ritorni sulle nubi del cielo.

Se è incontestabile che la cosmovisione e la realtà politica dell'Occidente configurano oggi uno scenario liminale — secondo il Papa, marcato da «rischi epocali» —, non credo tuttavia che il quadro fosco che ho sbizzato — al quale non ho aggiunto, perché auspicabilmente passeggero e inessenziale, il grave appannamento *in temporalibus* dell'influenza del soggetto che "per statuto" domina i secoli, la Chiesa... — sia il preludio della fine e credo che il mondo abbia ancora tanti secoli davanti.

Quello che conforta nella mia asserzione, oltre alla Scrittura, è la certezza che il buio che grava sull'Occidente sarà dissipato, anche se probabilmente non "gratuitamente". Apparendo a Fatima, oltre cento anni fa, la madre del Verbo ha pronosticato non la fine del mondo, ma la fine di questo percorso storico verso l'annichilamento che è l'epoca moderna e ha promesso il trionfo delle virtù

che abitano nel suo cuore, il Cuore Immacolato: la pace, l'ordine, l'amore per Dio. Ovvero una fine storica e un inizio storico, l'alba di una nuova civiltà cristiana.

## 2 / Nostalgia o modello?

Spesso il conservatorismo tradizionalista, al cui interno si colloca la scuola cattolica contro-rivoluzionaria, viene tacciato di reazionarismo, di retrogradezza, di sterile nostalgia del passato, di culto della parrucca e del codino, quando non del tricorno clericale e delle *culotte*, ovvero di soffrire di archeologismo, di oscurantismo, di clericalismo fanatico, di desiderio e volontà di restaurare gli aspetti più sgradevoli agli occhi di un contemporaneo del mondo di prima del 1789. Per la logica di forsennato progressismo che anima la cultura intellettuale contemporanea non è infatti neppure concepibile che qualcuno possa apprezzare qualcosa del passato, di "superato": l'essenza del moderno è infatti proprio quella di svalutare totalmente tutto ciò che non è recente, alla moda, "cool".

Ciononostante, conservatori di questo tipo esistono, non sono pochi e tendono a crescere di numero proprio a misura che gli *idola* del progressismo modernistico rivelano ogni giorno più chiaramente il loro volto sinistro e mendace di "scimmia" grottesca del vero progresso umano.

E ogni conservatore non può non rilevare come in genere l'atteggiamento di disprezzo del passato e di ostilità per chi ne rivendica quanto meno la considerazione si coniughi con una badiale ignoranza riguardo a tale passato, specialmente a quel mondo umano che esisteva prima della fatidica data che segna per tanti l'inizio della civiltà umana: il 1789. Oggi dire "medioevale" a qualcuno o definire tale un'affermazione è cosa comune, se non addirittura una ingiuria.

Eppure questo mondo, specialmente se lo si confronta con quello contemporaneo dominato dalla cosiddetta post-modernità, presenta aspetti tutt'altro che bui o meno che onorevoli. Ma i pochi che in varie epoche vi si sono immersi con serietà e senza pregiudizi non hanno mai tracciato un profilo radicalmente negativo di quei dieci secoli che vanno *grosso modo* dal IX al XIX. Anzi, più spesso il bilancio è stato positivo, quando non l'immagine desuntane luminosa.

Ovviamente è impossibile qui entrare nel merito della questione e ridisegnare l'affresco in tutta la sua ricchezza.

Si può solo dire che questa ricchezza è stata acquisita grazie a un accumulo secolare rispettoso del meglio dell'esistente che una generazione trasmetteva all'altra,

accrescendo, migliorando, sfrondando, appulcrando. E questo vale per le opere umane nel loro insieme, non solo per quelle artistiche, ma per ogni e ciascuna realizzazione dello spirito umano, dalle cattedrali e dai castelli sino al volto “addomesticato” dei giardini e delle campagne fecondate dal sudore del colono e del monaco.

Il conservatore rigetta il dogma secondo cui la civiltà occidentale nasce solo a valle della *tabula rasa* dell’“antico regime” fatta dai rivoluzionari francesi nel 1789, che avrebbe dato la forma e definitiva al mondo dell’uomo. E coerentemente rivendica e si sforza di ripristinare ciò che di vivo, di perenne, di atto a essere ancora vissuto e trasmesso al futuro in quel mondo ancora esisteva.

Il mondo del 1788 non era genericamente e sprezzantemente “quello che c’era prima”, oggetto dell’odio dei “giacobini” parigini: era un mondo complesso e articolato, certo a uno stadio di sviluppo scientifico e tecnico assai distante dai livelli attuali, ma stratificatosi per secoli intorno a un perno, a un asse, a una tavola di principi e di valori ricalcata sulle esigenze sempre dell’essere umano. Il 1788 è ancora l’innesto del *novum* cristiano e barbarico sul ceppo greco-romano avvenuto fra il V e il IX secolo e ne rappresenta lo sviluppo ultimo, più maturo, anche se, nel suo lungo percorso storico, è segnato da cicatrici, sclerosi, confusioni, storture, ombre, errori, abusi. L’umanità che lo ha forgiato e lo ha animato per secoli era l’umanità *post peccatum* e l’iniezione di grazia che vi ha infuso il cristianesimo con la sua dottrina, i suoi santi, i suoi martiri ha dovuto fare sempre i conti con le tre concupiscenze umane che, agostinianamente, tendevano a far deviare la *civitas hominis* dal modello della *civitas Dei* verso la *civitas diaboli*. Ogni organismo, anche il più bello, tende a invecchiare e l’avvenenza degli esordi a coprirsi di rughe e di verruche e così è stato anche per l’impianto di civiltà avvenuto in Europa sotto il lume di Cristo e la sorellanza della sua Chiesa. Il suo torto è stato di non sapersi riformare “nella continuità”, salvare l’antica bellezza e la bontà originaria che le incrostazioni storiche in larga misura occultavano e di non trasmettere entrambe al futuro. E, invece, di offrire il destro a chi queste rughe voleva eliminare nel modo sbagliato, ovvero sopprimendo lo stesso soggetto che ne era afflitto.

Se, insisto, l’Europa del 1788 non è più la Francia o l’Italia del secolo X, la vetusta struttura della società ne ricalcava ancora le orme, conteneva dentro di sé un’anima che continuava quel provvidenziale conglomerato di civiltà formatosi allora grazie all’amore di uomini per la verità e per la giustizia, sotto la regia ultima della Provvidenza.

Quel mondo, quel cosmo, quel sistema realizzava comunque e in misura mai così storicamente verosimile — che non vuol dire al meglio — il progetto di un mondo “a misura d’uomo e secondo il piano di Dio” creatore, che era ed è il sogno e il desiderio di ogni anima convertita e di ogni uomo o donna “di buona volontà”. Chi, nel tempo, non ha desiderato l’avvenimento quanto meno di una società “a misura d’uomo”? Quanti oggi non avvertono la distanza della società del Terzo Millennio da quella condizione e il bisogno di evadere dalla trama sempre più fitta di vincoli impalpabili che entità “discrete” hanno tessuto intorno a ciascuno di noi, condizionandoci?

Ebbene, chi si pone in una logica conservatrice autentica, grazie al suo DNA che lo porta a valutare pregiudizialmente — anche se non assolutamente — buono ciò che viene dal passato, non può prescindere dal rivalutare e dal riproporre *primariamente* questo passato in quanto buono — per quanto possibile *in hac lacrimarum valle* —, sperimentato e perennemente valido nei suoi elementi di principio e strutturali.

L’“antico regime”, pur con tutti i suoi difetti, teneva conto del piano di Dio, del peccato originale, della Croce e non era concepibile senza la presenza della Chiesa o, comunque, della sfera religiosa. Seguiva la norma del senso comune e le linee di una corretta antropologia e costruiva le sue istituzioni a misura delle esigenze dell’autentico sviluppo umano. La morale naturale e cristiana, fattasi costume, permeava spontaneamente ogni relazione sociale e ogni istituzione e attività umana, subordinandole tutte al Decalogo e alla dottrina evangelica. E realizzava altresì *in temporalibus* una costruzione politica sia in tesi universale, sia talmente diversificata nelle forme politiche da sembrare un abito di Arlecchino, senza tuttavia perdere coesione e unità. Infine, l’Europa di oggi è nata non dalla negazione del Medioevo ma *dal* Medioevo, dalla cristianità, che ha saputo evitare sia il democratismo assoluto, frutto di una cattiva lettura dell’antichità greca, sia il “dispotismo orientale”, modello di ogni totalitarismo e che nell’etica cristiana ha dato fondamento e sistemazione l’etica razionale classica.

Quel mondo nato nel Medioevo e perdurato, con tutte le sue anchilosi e insufficienze, sino alle soglie del secolo XIX era equilibrato e soprattutto non ostacolava il raggiungimento delle due finalità umane fondamentali: la felicità temporale e la preparazione alla vita ultraterrena. Quella cristiana — scrive Thomas Stearns Eliot (1888-1965) —, se tornasse, «*sarebbe una società dove il diritto a conseguire il fine naturale dell’uomo — cioè la virtù e il benessere condiviso con il prossimo — verrebbe riconosciuto a tutti, e il diritto al fine ultra-*

terreno — la beatitudine — a coloro che hanno occhi per vederlo»<sup>3</sup>.

Le parole di apprezzamento per il “sistema” nordamericano pronunciate da Papa Benedetto XVI (2005-2013) nel 2010 in occasione del suo viaggio apostolico negli Stati Uniti sono state lette come un’apertura al moderno politico. Ma la loro chiave di lettura corretta non è l’approvazione del pluralismo religioso e civile, bensì la sottolineatura dei vantaggi della libertà di religione, nell’ottica della difesa della religione dall’ingerenza dello Stato assoluto, che ha ispirato i Padri Fondatori. E suona anche ad approvazione dello spazio lasciato alle ragioni delle religioni nel dibattito pubblico statunitense e del *background* di senso religioso condiviso che lo caratterizza. L’*animus* di fondo del sistema americano è liberale e, pur con tutte le riserve che i cattolici hanno sempre avuto verso il liberalismo agnostico, quello liberale è pur sempre un sistema preferibile a quelli socialisti e totalitari: potremmo dire, per citare due estremi, meglio l’Olanda dell’eutanasia senza limiti della Cambogia omicida di Pol Pot. E questa constatazione di fatto non esime il sistema americano da tutte le critiche che Papa Ratzinger nella medesima occasione ha ripetutamente formulato nei confronti dell’individualismo e del soggettivismo liberali, veri solventi della società naturale. Tuttavia ciò che rende maggiormente apprezzabile l’“ordine americano” e il sistema istituzionale britannico — sebbene nel primo questo carattere scolori sempre più sotto gli attacchi dell’ideologia *liberal* e, nel secondo, grazie al socialismo laburista — è il fatto che il sistema conserva ancora oggi tratti tipici del regime europeo trapiantatosi oltre l’Atlantico nei secoli XVII-XIX. Quel regime che prima i rivoluzionari francesi hanno chiamato e, poi, giocoforza, gli storici hanno denominato “antico regime”, ovvero il *mix* di residui di cristianità medioevale, di assolutismo e di incipiente secolarismo che era la cifra della civiltà di quella epoca: un mosaico in cui avevano spazio di libertà concrete, cetuali, territoriali, comunitarie, ecclesiali e in cui la politica non si riduceva tutta al *nutum* dello Stato. Gli Stati Uniti, possiamo dire, sono l’antica Inghilterra depurata dell’aristocrazia e dell’assolutismo con in più la sanzione istituzionale della libertà di religione.

Non fatico a immaginare la ridda di obiezioni irriate che queste tesi possono scatenare: troppi sono i luoghi comuni che sostanziano la “leggenda nera” che incombe sul mondo pre-1789. Troppi sono i pregiudizi

zi che ciascuno di noi ha assimilato e assimila ormai per osmosi nel normale percorso di acculturamento del cittadino. Tuttavia, se non lo studio attento, a molti impossibile, credo che basti il confronto con un presente ogni giorno più umanamente sconcertante per capire e apprezzare i pregi dell’ordine antico negato.

Da conservatore, infine, non ritengo il riferimento a quel mondo un *optional* e questo non per una deformazione ottica causata da romanticismo nostalgico o da un malinteso *sensus fidei*: non si tratta di idealizzare, né di sognare una “età dell’oro” e nemmeno di indorare una pillola altrimenti amara. Fare proprio questo riferimento è solo questione di buon senso, esorcizzarlo di ignoranza, di inganno, senza escludere la cattiva fede.



## VERBO

*Revista bimestral de formación cívica  
y acción cultural según el derecho  
natural y cristiano*

*Verbo* è il periodico bimestrale di cultura della Fondazione Speiro di Madrid, uno dei più prestigiosi *think-tank* conservatori tradizionalisti di Spagna e di Europa. Da oltre 60 anni *Verbo* diffonde la più pregevole cultura intellettuale di ispirazione cattolica conservatrice dell’area ispanofona, ma con costante attenzione alla migliore cultura italiana.

Fundación Speiro, José Abascal 38, 28003 Madrid

<[www.fundacionspeiro.org](http://www.fundacionspeiro.org)>

<sup>3</sup> THOMAS STEARNS ELIOT, *L’idea di una società cristiana*, trad. it., in IDEM, *Opere 1904-1939*, a cura di Roberto Sanesi (1930-2001), Bompiani, Milano 1992, pp. 1.487-1.566 (p. 1.513).



## SEGNALAZIONI LIBRARIE

### CONSERVATORI

STORIA E ATTUALITÀ DI UN PENSIERO POLITICO

MARCO INVERNIZZI e OSCAR SANGUINETTI

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

Ares, Milano 2023, 300 pp., € 20.

L'interesse verso la categoria politica del conservatorismo è aumentato in modo considerevole a partire dalla affermazione elettorale del settembre 2022 del partito Fratelli d'Italia, il cui presidente, Giorgia Meloni, è da quella data alla guida del governo della Repubblica. Un personaggio politico che orgogliosamente rivendica l'appartenenza al conservatorismo, citando spesso nei suoi discorsi intellettuali di chiaro orientamento conservatore, come Gustave Thibon (1903-2001) e Roger Scruton (1944-2020). Questo studio cerca di fare stato di questo fenomeno che ormai è una presenza significativa nel mondo occidentale.

Nella sua prefazione al volume il politologo, docente della LUISS, Giovanni Orsina, osserva che il dibattito attorno al partito conservatore è sostanzialmente frutto della ribellione contro il "progetto" di «*modificare in profondità gli esseri umani*» (p. I) proprio delle tendenze mondialistiche odierne. Un rifiuto che alcuni definiscono un ritorno di "populismo". In realtà si tratta di una opposizione al "politicamente corretto", al dogma che reputa il progresso di una nazione dipendente dalla capacità di rompere con il proprio passato, dal ripudio delle sue radici, culturali e religiose, dalla «*antropologia della tabula rasa [che] è il biscolore nemico mortale del conservatorismo*» (p. II), il quale invece è «*una corrente storica più profonda*» (p. I).

Gli autori, con questo corposo saggio, vogliono evidenziare appunto questa "profondità", discernendo all'interno di questo pensiero politico i suoi valori irrinunciabili, segnalando quindi ogni forma di conservatorismo spurio. Essere conservatori non significa sostenere una tesi "moderata" contrapposta a quella

"estremista": questo è un atteggiamento relativistico, che non si pone il problema dei valori (cfr. p. 9). Il conservatorismo sta invece in una attenzione al reale, diversamente da una ideologia moderna, elaborata "a tavolino".



I conservatori appaiono sulla scena della politica all'indomani dello scoppio della Rivoluzione francese del 1789, opponendosi a essa e, pertanto, difendendo i principi che erano alla base della società *ante* 1789. Non è conservatore chi condivide, anche solo in parte, le idee e la forma di società prodotto della Rivoluzione. I conservatori scopriranno presto che sotto l'"antico regime" sopravviveva il modello della cristianità medioevale, anche ampiamente alterata da almeno tre secoli di "rivoluzione culturale" silenziosa. Il conservatorismo autentico è tradizionalista — secondo la definizione di Giovanni Cantoni (1938-2020), fondatore di Alleanza Cattolica —, è contro-rivoluzionario, anche se non è nostalgista o retrogrado.

L'opposizione alla Rivoluzione avrà tre modalità: la guerra alla Francia rivoluzionaria; l'insorgenza dei popoli e, infine, la critica degli intellettuali.

In questo ultimo ambito, sarà l'anglo-irlandese Edmund Burke (1729-1797), con le sue *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (1791) a formulare i primi giudizi sugli avvenimenti francesi. Ancora più incisiva sarà la critica del savoiardo Joseph de Maistre (1753-1821) con le *Considérations sur la France* (1796). Per entrambi la Rivoluzione aveva portato alla morte della vecchia Francia e l'aveva sostituita con una nazione senza storia. La critica contro-rivoluzionaria non subirà un arresto, nemmeno dopo la Restaurazione stabilita al Congresso di Vienna (1814-1815), perché i regnanti restaurati continueranno in larga misura la politica giurisdizionalistica e regalistica del

dispotismo illuminato, conserveranno molti degli istituti politici e sociali dell'epoca napoleonica, saranno troppo indulgenti verso le idee dei settari rivoluzionari, conserveranno in funzioni apicali tante persone compromesse con i regimi "giacobini" e napoleonici. Le società segrete primo-ottocentesche manterranno vivo lo spirito rivoluzionario «*nelle sue varie versioni* —



repubblicano-democratica, liberale, socialista o bonapartista» (p. 66). Si delinea già allora la differenza fra il vero conservatorismo, centrato su «un ordine che rimandi all'Ordine» (p. 68) e il falso conservatorismo, «che si batte invece soltanto per l'ordine esistente, per lo status quo» (*ibidem*).

In Francia, François-René de Chateaubriand (1768-1848) pubblicherà il foglio *Le conservateur*, mentre torneranno in scena le istanze bonapartiste e il mondo monarchico si dividerà tra i sostenitori dei Borbone-Francia e quelli dei Borbone-Orléans; nascerà gradualmente un liberalismo moderato. In seguito l'*Action Française* di Charles Maurras (1868-1952), agli inizi del Novecento, mirerà a restaurare il mondo pre-rivoluzionario, contaminandosi con il positivismo e il nazionalismo. Istanze conservatrici si manifesteranno durante la guerra per l'indipendenza dell'Algeria francese. Contributi di grande spessore filosofico e morale, saranno elaborati da Gustave Thibon; pregevoli gli studi sul comunismo di alcuni intellettuali: Jean Madiran (Jean Arfel; 1920-2013), Marcel Clément (1921-2005) e Jean Daujat (1906-1998). Nella seconda metà del Novecento, Jean Ousset fonderà *La Cité Catholique*, «[...] che poi, negli anni 1960, diverrà Office des Oeuvres de Formation Civique et d'Action Culturelle selon le Droit Naturel et Chrétien» (pp. 71-72). Henri Georges Coston (1910-2001) criticherà le lobby massoniche e l'incipiente mondialismo. Dopo il Concilio Vaticano II (1962-1965) si uniranno a tale area di dissenso i cattolici critici verso la Chiesa "conciliare".

In Spagna, nel 1812, verrà promulgata una costituzione e apparirà per la prima volta nel lessico politico il termine "liberal". La destra conservatrice manterrà comunque un grande ruolo culturale e politico. Juan Donoso Cortés (1809-1853) sarà uno dei più significativi esponenti della scuola contro-rivoluzionaria. Le "guerre carliste" (1833-1876) sconvolgeranno il mondo monarchico e conservatore; in seguito il movimento carlista appoggerà l'*Alzamiento* di Francisco Franco Bahamonde (1892-1975) nel 1936 e combatterà con valore nella guerra civile del 1936-1939.

Nel Regno Unito, a partire circa dal 1830, i membri del partito *tory*, sempre più frequentemente inizieranno a definirsi *conservative*. Il successo politico dei conservatori tuttavia non costituirà una garanzia circa «la tenuta sul piano dei principi e delle politiche» (p. 76). David Cameron, uno dei suoi ultimi *leader*, promuoverà l'introduzione del matrimonio omosessuale.

Nella Confederazione Elvetica i conservatori difenderanno le «libertà cantonali verso lo Stato centrale» (*ibidem*). I maggiori polemisti e teorici saranno Karl Ludwig von Haller (1768-1854), Jeremias Gotthelf (1787-1854) e, nel Novecento, Gonzague de Reynold

(1880-1970). Nel 1847 la frattura con i liberali, detti radicali, sfocerà nella Guerra del *Sonderbund* (1847), quando «i cantoni a maggioranza cattolica [...] vorranno separarsi dalla Confederazione, la cui dirigenza bernese [era] giudicata troppo liberale, laicista e anti-cattolica» (pp. 76-77). I radicali imporranno un federalismo di tipo francese.

Nel mondo germanico, in Prussia il conservatorismo, rappresentato «dai partiti agrari e dal Zentrum cattolico» (p. 78), sarà travolto dal nazionalismo e dal militarismo. Nasceranno pure gruppi più radicali, come i *Freikorps*, nati, ai tempi della Repubblica di Weimar (1918-1933), per contrastare le «effimere repubbliche comuniste» (*ibidem*). La tentazione revanscista, dopo la sconfitta nella Prima guerra mondiale (1914-1918), sarà pagata ad altissimo prezzo dai conservatori. Eppure nei *Land* cattolici, si svilupperà il cattolicesimo sociale sostanzialmente conservatore (cfr. p. 79).

In Austria, nello stesso periodo, caduto l'Impero asburgico, le forze legittimistiche «[...] non avranno consistenza» (*ibidem*); ciononostante «[...] le aree montane [...] potranno conservare a lungo forme di autonomia» (*ibidem*). Il partito cristiano sociale sosterrà «istanze conservatrici e antisocialiste» (*ibidem*) e, durante la Cancelleria di Engelbert Dollfuß (1892-1934), i conservatori si opporranno all'ondata pangermanistica che mirava a inglobare l'Austria nel *Reich* tedesco. Questa corrente scomparirà politicamente dopo l'*Anschluss* del 1938. Da alcuni decenni si stanno affermando «residui di conservatorismo» (p. 80), in conseguenza del successo elettorale della *Freiheit Partei Österreichs* (FPÖ) di Jörg Heider (1950-2008).

Negli Stati Uniti la linea conservatrice, nell'Ottocento, era rappresentata dal "sudista" John Caldwell Calhoun (1782-1850) e dal "nordista" Orestes Augustus Brownson (1803-1876). Il primo «[...] rivendicherà la "diversità" del modello di sviluppo guidato dall'aristocrazia terriera da quello del nord industriale e finanziario» (p. 81); il secondo favorirà lo «sdoganamento del cattolicesimo come religione "americana"» (*ibidem*). Dopo la crisi del 1929, verrà inaugurata una politica sociale di stampo progressista, con il *New Deal* voluto da Franklin Delano Roosevelt (1882-1945). Il principale divulgatore del pensiero conservatore negli anni 1950 sarà Russell Amos Kirk (1918-1994) [cfr. p. 83]. Il movimento conservatore avrà numerose "anime", con queste caratteristiche comuni: limitare l'intervento pubblico, ribadire l'autonomia dei singoli Stati, combattere la mentalità liberale radicale, lottare contro l'aborto e la disgregazione della famiglia, difendere la libertà religiosa, esportare la democrazia liberale, in difesa dell'Occidente (cfr. pp. 83-84).



Gli autori individuano quindi l'essenza, la sostanza propria del conservatorismo. Il suo punto di riferimento è la *philosophia perennis*, quel pensiero che, ricevuta l'eredità della filosofia greca e del diritto romano, invernati nel cristianesimo, è stato sviluppato dalla Scolastica medievale e continuato in una "seconda Scolastica", «*quella spagnola del Cinque-Seicento [...] nel pensiero di Giambattista Vico (1668-1744), nella ripresa aristotelico-tomistica [...] ottocentesca, nella "neo-scolastica" del Novecento*» (*ibidem*). Insomma un plesso «*di filosofie e di scuole accomunate dal realismo ontologico e dal senso comune*» (p. 85). Il conservatore infatti ritiene che fuori dal soggetto pensante «*esista una realtà oggettiva [...] crede nella capacità della ragione [...] di spingersi nelle regioni della metafisica*» (p. 87). Una filosofia contrapposta a quella moderna, che limita «*la capacità conoscitiva [...] entro la sfera fenomenica*» (*ibidem*).

Date queste premesse, il conservatorismo sviluppa e valorizza quanto di positivo è presente nella tradizione, rifiutandone «*le storture e gli aggiornamenti abusivi*» (p. 88).

Il Rinascimento, l'Illuminismo e la Tecnocrazia, sostiene il contro-rivoluzionario Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), sono i figli degeneri del cristianesimo (cfr. *ibidem*). La Chiesa cattolica non rigetterà il sano progresso materiale, scientifico e tecnologico, ma non farà mancare le critiche alla cultura moderna, quando essa si trasformerà in «*relativismo, decostruzionismo, nichilismo, sadismo e "cultura di morte"*» (p. 89). La *Quanta cura* e l'allegato *Sillabo* del beato Pio IX (1846-1878) denunceranno puntualmente gli errori moderni. Il conflitto durerà fino al Concilio ecumenico Vaticano II (1962-1965) voluto da Papa Giovanni XXIII (1958-1963); ne seguirà un confronto non meno critico, ma con modalità pastorali differenti. Il conservatore, ispirandosi a principi e a valori perenni, combatte la Rivoluzione che ha ormai «*invaso [...] anche la sfera individuale e familiare*» (p. 90).

Nel DNA del conservatore vi è il principio reattivo a tutto ciò che è astratto e vive «*ignorando o deformando il dato di esperienza*» (p. 91). Il conservatore «*[...] è tradizionalista, cioè "continuista", ma anche riformatore*» (p. 92). Egli difende la legittimità politica, ma anche quella dell'ordine, che deve essere conforme all'Ordine, «*[...] che è la legge di Dio impressa nel creato ed espressa positivamente nel Decalogo*» (p. 93). Il conservatore nell'attività politica vuole valorizzare i principi di autonomia e di sussidiarietà: una visione opposta a quella totalitaria, la cui società è «*[...] ridotta allo Stato — modello comunista — o sottoposta allo Stato etico, guida e demiurgo della vita collettiva*» (p. 94). Pure la concezione liberale, «*individualistica,*

*ostile ai corpi sociali*» (p. 95), non collima con quella conservatrice.

Dopo la promulgazione dell'enciclica *Rerum novarum* (1891) di Papa Leone XIII (1878-1903), accademici e amici dell'Università Cattolica di Milano, nel Novecento, rivaluteranno l'ordine corporativo medioevale, sulla scia dell'opera di Giuseppe Toniolo (1845-1918) e del francese Frédéric Le Play (1806-1882). Esperienze simili saranno contraffatte dal fascismo e da alcuni regimi autoritari europei, attuati in Portogallo da António de Oliveira Salazar (1889-1970) e in Austria durante il cancellierato di Dollfuss (cfr. p. 96).

Il conservatore concepisce la storia in continuità con ogni esperienza rivelatasi positiva; ritiene quindi una «*folia interrompere per ricominciare da zero*» (p. 97). Tuttavia è contrario alla idealizzazione della storia — come è avvenuto in seno al conservatorismo tedesco del primo Ottocento, ispirato dalle filosofie idealistiche — che «*[finirà] per irrobustire la visione evolucionistica e teleologica*» (*ibidem*): una concezione per nulla conservatrice. Non condivisibile è pure la tesi di coloro che reputano il processo storico «*un'ascesa verso stadi di perfezione crescente umana*» (p. 98). Il conservatore invece fa propria la lezione di de Maistre: l'ordine politico legittimo ha tra le proprie fonti la storia di un popolo, di una nazione; ma nella storia «*nulla [...] esiste di deterministico o di unidirezionale*» (p. 98), essendo «*il luogo d'incontro della libertà umana e della provvidenza divina*» (*ibidem*).

La libertà astrattamente intesa è «*spesso il pretesto per instaurare delle tirannie*» (*ibidem*). Il pensiero conservatore preferisce declinare la libertà al plurale: le libertà del singolo, le libertà delle nazioni; rivendica le singole libertà presentate «*dalla storia e dalla consuetudine*» (p. 99). La teoria del "contratto sociale" è rifiutata, non trovando «*corrispondenza nella natura e nella storia*» (*ibidem*), esistendo sono gli uomini concreti, immersi in «*relazioni e tradizioni etnico-religiose specifiche e diverse*» (*ibidem*).

La religiosità è centrale nel pensiero conservatore, non esiste un conservatorismo «*che non si basi su un plafond religioso*» (p. 100), sia pure meramente teistico. Il conservatore «*[...] è il contrario di un ateo, che considera il prodotto ultimo del processo rivoluzionario*» (*ibidem*). Tutto ciò rimanda alla nozione di peccato originale. La Rivoluzione rifiuta la nozione di "caduta originaria", essendo questa negatrice alla radice «*dell'auto-determinazione e all'auto-sufficienza dell'individuo*» (*ibidem*). Il conservatore ritiene che, all'origine dei mali della vita terrena, vi sia «*un atto primordiale [...] una colpa che nelle sue conseguenze è imputabile [...] all'intero genere umano*» (*ibidem*).



L'utopismo rivoluzionario ipotizza «*che uomo e la donna siano diversi da quello che sono in realtà*» (pp. 101-102). L'uomo rivoluzionario costruisce una realtà tutta intellettuale, che si trasforma in un mondo opposto a quello che aveva pensato: «*la secolarizzazione [si trasforma] in religione "fai da te" [...] la libertà [in] tirannia, l'uguaglianza in oligarchie del denaro, la fraternità in odio spicciolo [...], il "perfetto" in approssimativo*» (p. 102).

I conservatori muovono le loro critiche anche alla «*nozione di diritto naturale degli illuministi, retrostante al pensiero liberale*» (p. 103), perché è diversa è la base su cui si fondano i diritti naturali: essi si radicano in «*una concezione creazionistica e metafisica del reale*» (*ibidem*), su una ontologia e una assiologia. Tuttavia l'ammissione che possa esistere un diritto naturale, seppure non ontologicamente formata, permette di dialogare con questa posizione.

I conservatori hanno subito delle tentazioni: altre visioni del mondo lo hanno a volte contaminato, rendendo spesso ininfluenza il loro agire politico, *in primis* il nazionalismo, da annoverare fra le altre ideologie rivoluzionarie, «*il democratismo, il liberalismo e [...] il socialismo*» (p. 107).

Il concetto di nazione, in Italia, sarà massificato sulla scia della retorica risorgimentale, rafforzando lo Stato burocratico moderno e praticando un velleitario bellicismo verbale (cfr. pp. 107-108). In funzione anti-comunista, il conservatorismo sarà tentato di allearsi con i nazionalisti, i liberali di destra e i socialisti nazionali, favorendo «*la nascita di regimi autoritari, militari, dittatoriali e anche totalitari*» (p. 110). Sconfitti nel 1945 i regimi autoritari, i conservatori sconteranno «*un lungo periodo di irrilevanza politica*» (*ibidem*).

Radicale è la contrapposizione tra conservatorismo e totalitarismo: per il primo la persona viene prima dello Stato, e questo deve sottostare alla legge morale; il secondo — sia nazionalsocialista, sia comunista — vede nel popolo una massa da modellare «*coattivamente ad libitum del personaggio o del partito che detiene il fatto del potere*» (p. 111). Il regime dittatoriale è teso alla temporanea sospensione dei diritti fondamentali ed è stato «*di destra*» e a carattere militare, in particolare nell'America Latina, «*grazie anche alla politica estera statunitense*» (*ibidem*). I regimi autoritari, nati durante il Secondo conflitto mondiale a seguito dell'occupazione militare tedesca, possono essere considerati di orientamento conservatore. Essi subiranno la «*repressione indiscriminata di ogni forza anti-comunista, [...] nel secondo dopoguerra*» (p. 113). Esempio sarà l'uccisione del sacerdote cattolico Jozef Tiso (1887-

1947), presidente della Slovacchia dal 1939 al 1944: un presbitero «*non nazionalsocialista [ma] conservatore e sensibile alla dottrina sociale della Chiesa*» (p. 113, n. 112). Un'altra tentazione per i conservatori è l'adesione o l'appoggio dato a «*dei regimi carismatici e populistici, democratici o meno*» (p. 114). Fra questi il regime fascista italiano, «*che coniugherà in sé [...] autoritarismo, carisma del leader, politicizzazione e disciplinamento di massa e incipiente totalitarismo dello Stato*» (p. 115). Pure il «*caudillismo*» sudamericano è un modello populista. Il peronismo che in Argentina dominerà a fasi alterne la scena politica a partire dagli anni 1950, sarà una forza politica non di destra, oscillante fra reazione e socialismo.

La dottrina sociale cattolica invece favorirà la diffusione di principi conservatori: la supremazia della persona e dei corpi sociali, la sussidiarietà, la visione metafisica della vita, il rifiuto del nazionalismo, l'avversione per i totalitarismi (cfr. p. 116).

I movimenti autonomisti italiani, nati alla fine degli anni 1980, sono un fenomeno di tipo «*fascistico*», perché derivano da diversi nuclei ideologici, e, a volte, non collimano «*con una politica genuinamente conservatrice*» (pp. 117-118). Il loro pensiero tuttavia richiama temi tipici della destra conservatrice: il federalismo, l'avversione al centralismo burocratico, un fisco proporzionato e localizzato; la sussidiarietà; la moralità del costume e l'ordine pubblico; la difesa della vita innocente; il rigetto dell'eutanasia; l'educazione libera; la tutela della famiglia (cfr. p. 117).

Il presupposto al conservatorismo è tuttavia l'esistenza di una opinione pubblica libera. La forma parlamentare moderna, «*nella sua versione inglese o in quella continentale "alla francese"*» (p. 118), è il suo «*luogo*» politico naturale.

Tre sono i periodi della storia del conservatorismo: quello iniziale, tradizionalista e legittimistica, che va dal 1789 al 1848 circa; l'intermedio, dal 1848 alla fine dell'Ottocento, che si caratterizzerà come momento di lotta contro due avversari: il liberalismo e il democratismo (cfr. p. 119); infine quello «*di contrapposizione al socialismo e al comunismo*» (*ibidem*), fra la Prima Guerra Mondiale e la Guerra Fredda (1947-1989).

I liberali italiani, dopo il 1848, rilanceranno il paradigma dell'Ottantanove, mentre le forze conservatrici opereranno in difesa della libertà della Chiesa e dei suoi diritti, nella denuncia dell'espansione dello Stato liberale e del diffuso potere della massoneria; la questione sociale le vedrà impegnate nella proclamazione di principi morali, verso cui indirizzare la «*rivoluzione industriale e [il] capitalismo liberistico*» (p. 120).

Il conservatorismo, verso la fine del secolo XIX, dovrà affrontare la forte avanzata del socialismo. Conservatori e liberali, di fronte a questo nemico comune, cercheranno degli accordi elettorali, ma le strutture dello Stato rimarranno saldamente nelle mani dei secondi. In Francia tali accordi non si realizzeranno, per le presenze del radicalismo e dell'anti-clericalismo dei liberali e dei raggruppamenti conservatori, come quelli del generale Georges Boulanger (1837-1891) e dell'Action Française (cfr. p. 121).

Con il Primo conflitto mondiale, la "nazionalizzazione delle masse", l'industrializzazione e la massificazione subiranno un'accelerazione. La classe dirigente, moderata e conservatrice, dopo la Rivoluzione d'Ottobre (1919-1921), penserà di arginare il socialismo, dando spazio «al nazionalismo e alla sinistra anti-comunista rappresentata dai alcuni dei movimenti reducistici e fascisti» (pp. 121-122).

Nel Regno Unito nulla di simile avverrà. In Francia, il Fronte Popolare «non darà vita a operazioni politiche di vertice simili a quella italiana» (p. 122). In Spagna, la Repubblica nata nel 1931, finirà invece nell'orbita del comunismo russo; ai conservatori non rimarrà che «la via della guerra civile per impedire la comunizzazione del Paese» (*ibidem*).

Fra le due guerre mondiali, in Italia, in Austria, in Ungheria, si verificherà invece un'alleanza fra la destra conservatrice e le forze nazionaliste e socialistenazionali. In Italia le forze conservatrici, all'interno del regime mussoliniano, perderanno spazio. In Germania, avverrà qualcosa di analogo quando sarà conferita l'investitura a cancelliere del Reich ad Adolf Hitler (1889-1945).

Nel secondo dopoguerra, ai conservatori sarà imputata «a torto tutta la serie di errori e di orrori che aveva accompagnato la guerra» (*ibidem*). In Italia, sarà inaugurata la stagione del centrismo, in cui la Democrazia Cristiana (DC) governerà con i soli liberali e socialdemocratici. L'esperienza politica, tendenzialmente conservatrice, si estinguerà presto. Il testimone di queste istanze passerà a gruppi di scarsa rilevanza, spesso assorbiti nel Movimento Sociale Italiano (cfr. pp. 123-124).

Conservatorismo e progressismo oggi non hanno più per oggetto della loro affermazione politica gli argomenti che ne hanno contraddistinto la loro storia: le grandi narrazioni ideologiche «[...] sono morte o in grave stato di salute» (p. 124). Oggi vige un radicalismo sociale e individuale, che vuole cancellare la realtà religiosa, che eleva diritti individuali a criterio di giudizio, traducendo l'arbitrio in legge (cfr. *ibidem*).

Il conservatorismo italiano si presenta con caratteristiche differenti da quelle del resto d'Europa.

L'insorgenza contro le truppe napoleoniche (1792-1814) è la prima forma di opposizione alle idee della Rivoluzione francese. Gli insorgenti erano conservatori, in quanto non accettavano l'imposizione di tasse esagerate, lottavano contro la leva obbligatoria, difendevano la tradizione religiosa detestata dai giacobini. Essi «volevano conservare [...] i valori fondanti una certa civiltà» (p. 126). Sconfitti, la storiografia ufficiale operò su di essi una sorta di *damnatio memoriae*.

Il Congresso di Vienna «non ripristinerà i principi fondamentali del bene comune» (p. 128). Così i rivoluzionari si riorganizzeranno nelle società segrete, mentre saranno arruolati fra le classi dirigenti dei regimi restaurati personaggi compromessi con la Rivoluzione (cfr. p. 129). Erano questi «gli eredi di quell'assolutismo illuminato [...] e riformatore» (*ibidem*) che, nel Settecento, aveva svolto «un'importante funzione nella prospettiva rivoluzionaria [...] anche [sul piano] ecclesiastico, alleandosi con le correnti giansenistiche» (*ibidem*).

Due saranno le correnti ideologico-politiche che realizzeranno l'unità d'Italia: la "moderata", facente capo a Camillo Benso conte di Cavour (1810-1861) e a Casa Savoia, e la "repubblicana" facente capo a Giuseppe Mazzini (1805-1872). Per alcuni Cavour era un "conservatore", così come "conservatrice" sarà «[...] ritenuta la Destra storica che guidò il Paese fino al 1876» (*ibidem*). In realtà i conservatori autentici erano stati sconfitti e avrebbero abbandonato la politica attiva: Clemente Solaro della Margarita (1792-1869), ministro degli Esteri del re Carlo Alberto di Savoia (1798-1849), ne era stato l'ultimo rappresentante. Secondo Giovanni Cantoni, i cattolici, sprovveduti politicamente, intimoriti dalla persecuzione delle sue classi dirigenti e affetti da una cultura regalistica, opereranno solo nella sfera religiosa ed ecclesiale (cfr. p. 133).

Dopo l'annessione forzata di Roma al Regno d'Italia nel 1870, i cattolici conservatori «[...] scelsero di stringersi attorno al Papa prigioniero in Vaticano» (p. 134), non partecipando alle elezioni nazionali, a seguito del *non expedit* di Pio IX.

Il cattolicesimo liberale, che rifiutava il regalismo o l'assolutismo delle monarchie restaurate, desiderava una costituzione per frenarne gli esiti dispotici. Con questa posizione contraria al dispotismo, si schiereranno, per esempio, il beato Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) e il beato Contardo Ferrini (1859-1902), consigliere comunale di Milano. Naufragato nel giro di pochi anni il "neo-guelfismo" di don Vincenzo Gioberti (1801-1852), i cattolici liberali «[...] non avranno un'influenza molto significativa all'interno del pro-

cesso risorgimentale» (p. 135). Pertanto gli unici autentici conservatori saranno i cattolici cosiddetti “intransigenti”. Essi daranno vita all’Opera dei Congressi (1874-1904), da cui nascerà la l’Unione elettorale cattolica italiana (UECI). Il movimento cattolico diventerà in stragrande maggioranza “intransigente” (cfr. p. 136).

Il *non expedit* tuttavia non permetterà al movimento cattolico di darsi «un progetto politico [...] di partecipazione all’esercizio del potere» (*ibidem*). L’unificazione italiana avrà un carattere prettamente rivoluzionario: una unità voluta per cambiare anche «l’ethos stesso della nazione» (p. 138). Una limitata élite sociale e intellettuale darà corso alla Rivoluzione italiana, conservando il potere con una legge elettorale censitaria, che escludeva dalle votazioni la maggioranza dei cattolici.

Intorno al 1866, nel Mezzogiorno si registrerà l’ultima rivolta anti-unitaria, subito repressa con ferocia. Il nuovo Stato sarà visto «come un passaggio da una Corona a un’altra piuttosto che come un vero cambio di regime» (p. 139).

Questa élite liberale avrebbe mantenuto il potere anche attraverso la creazione di una forma di “religione civile” «di matrice massonica e ricca di reminiscenze pagane» (p. 140). Ciò sarà realizzato per il mezzo dell’istruzione pubblica obbligatoria, la leva coatta, anche per i chierici, e una «multiforme e potente mitopoietica» (*ibidem*). La massoneria opererà per limitare nello spazio pubblico «ogni presenza cattolica organizzata» (*ibidem*), darà vita a culti antagonisti del cattolicesimo, favorirà la diffusione del protestantesimo, diffonderà la stampa sacrilega e immorale, attaccherà i cattolici nelle loro manifestazioni pubbliche, ostacolerà la formazione di élite sociali cattoliche, «discriminandole in tutti i campi» (*ibidem*). La Chiesa sarà tollerata, ma separata dallo Stato e privata di molti dei suoi beni con l’esproprio.

La fine della sovranità temporale e la prigionia del Papa nei palazzi vaticani «[...] imporranno alla Santa Sede di chiedere ai cattolici [...] di astenersi dal partecipare alla vita politica dell’Italia unita» (p. 142). La Gerarchia accoglierà le indicazioni del *non expedit*, consapevole che, pur essendo al voto ammessa soltanto una piccolissima parte della popolazione, la partecipazione avrebbe significato l’accettazione di «un regime anti-clericale» (p. 143). Nel 1879 si cercherà di far nascere un partito cattolico-sociale, mentre *La Civiltà Cattolica* rendeva noto che il *non expedit* era «solo di un giudizio orientativo che però subordinava [...] al placet dell’autorità religiosa» (pp. 143-144).

Il Sant’Uffizio, nel 1886, preciserà che “*expedit*” non equivaleva a “*licet*”. Così nel 1904, con il benessere di san Pio X, saranno presenti nel Parlamento alcuni deputati cattolici: “cattolici deputati” e non “deputati cattolici”.

Nel 1879 l’ala conciliatorista dei cattolici, animata da «coloro che auspicavano la nascita di un partito conservatore che difendesse insieme gli interessi della Chiesa e della monarchia» (p. 145), cercherà di dare vita a un soggetto politico cattolico, ma il progetto fallirà per la mancata approvazione di Leone XIII.

Nel 1913, il conte Vincenzo Ottorino Gentiloni (1865-1916), a capo della UECI, negoziava in funzione antisocialista, con il presidente del Consiglio, Giovanni Giolitti (1842-1928), il voto cattolico «in cambio del rispetto da parte degli eletti di alcuni principi essenziali della dottrina cristiana» (*ibidem*). L’accordo porterà all’elezione di 228 deputati cattolici o non ostili ai cattolici.

Le conseguenze della Prima Guerra Mondiale saranno enormi: i «giovani contadini [...] sempre più disaffezionati nei confronti dello Stato [...] e i giovani borghesi [rientreranno] con prospettive politiche e culturali nuove» (p. 146). Si formeranno così i partiti di massa alla luce di tre ideologie: il liberalismo, il nazionalismo e il socialismo. Nel 1919 si costituivano a Milano i Fasci di Combattimento sotto la guida di Benito Mussolini (1883-1945). Nello stesso anno nascevano, a Roma, il Partito Popolare Italiano (PPI) di don Luigi Sturzo (1871-1959) e, a Livorno, nel 1921, il Partito Comunista d’Italia.

Tramite il PPI i cattolici entreranno numerosi nel parlamento del Regno d’Italia. Il partito si darà un programma non conservatore, ma “democratico”, contestando al governo liberale «di essere una minoranza alla guida di un popolo che non rappresenta» (p. 147). Tuttavia il PPI avrà difficoltà a svolgere il ruolo di antagonista al socialismo e al comunismo durante il “biennio rosso” 1920-1921. Ne trarrà profitto politico il movimento fascista, diventando «il punto di riferimento della lotta contro socialisti e comunisti» (*ibidem*).

Dopo la guerra del 1914-1918 in tutta Europa esploserà «quel rancore nazionalista che sarà all’origine della Seconda guerra mondiale» (p. 149). Non lo comprese lo stesso don Sturzo, favorevole all’intervento in guerra, incurante dei moniti contro la guerra fatti da san Pio X (1903-1914) e da Benedetto XV (1914-1922). In ogni caso il PPI diventerà il contenitore politico in cui troveranno spazio i clerico-moderati,



i democratico-cristiani eredi del pensiero di Romolo Murri (1870-1944), ma pure i vecchi “intransigenti”. Alcuni “popolari” dell’ala destra, cattolici intransigenti, nel 1924, parteciperanno alle elezioni politiche inseriti nel cosiddetto “listone”, formato da fascisti e da conservatori liberali, che costituirà la base dello Stato totalitario (cfr. pp. 150-151).

All’interno del PPI due correnti contesteranno la linea di don Sturzo: l’“ala destra” dei cattolici intransigenti e l’ala che non approvava l’aconfessionalità del partito, rappresentata dai fondatori dell’Università Cattolica di Milano, padre Agostino Gemelli O.F.M. (1878-1959) e monsignor Francesco Olgiati (1886-1962). Vi erano poi coloro che avvertivano nell’ascesa del partito fascista un pericolo per il futuro della libertà e della democrazia nel Paese e chi, invece, avrebbe voluto «[...] *collaborare nella battaglia anti-socialcomunista condotta dal fascismo*» (p. 151). Pochi anni dopo la Santa Sede abbandonerà il PPI, scegliendo di collaborare con il fascismo e ciò porterà al Trattato del Laterano e al Concordato del 1929. I conservatori cattolici diventeranno politicamente irrilevanti (cfr. p. 152).

Secondo Renzo De Felice (1929-1996), fino alle leggi razziali del 1938 e all’ingresso in guerra nel 1940, il regime fascista avrebbe goduto di un forte consenso popolare. Fra i sostenitori non ideologici del regime fascista vi erano conservatori che ritenevano che i principi perenni espressi dal Magistero della Chiesa fossero meglio difesi da un regime dittatoriale piuttosto che da un sistema partitocratico. All’interno del regime, alcuni — padre Gemelli e il gruppo di intellettuali dell’Università Cattolica — cercheranno di affermare posizioni in contrasto con la «*filosofia immanentistica e secolaristica radicale gentiliana*» e visioni neo-corporative (p. 153). Il tentativo fallirà, come fallirà quello della Chiesa italiana di “cristianizzare” il regime. Gli ultimi cattolici “conservatori dei principi” si riuniranno attorno alla rivista fiesolana *Fede e ragione* (cfr. p. 154).

A seguito dell’8 settembre 1943, acquisiranno un ruolo direttivo tanti vescovi e parroci presenti nella Penisola, che leniranno e rimargineranno «*le ferite provocate dall’odio fra le due minoranze in lotta, la fascista e l’anti-fascista*» (p. 155).

Dopo il 1945, l’Italia si dividerà politicamente in due schieramenti: il mondo cattolico, con la Democrazia Cristiana, e il Fronte Popolare, frutto dell’accordo fra il Partito Socialista Italiano (PSI), il Partito Comu-

nista Italiano e le sinistre repubblicane, come il Partito d’Azione (PDA).

Nel referendum istituzionale del 1946, la maggior parte dei conservatori avrebbe votato per il mantenimento della monarchia. Il 18 aprile 1948, con le elezioni generali, la scelta politica di “tutti” i conservatori sarebbe apparsa ben chiara. La DC si presenterà da sola contro il Fronte Popolare, ma con l’appoggio del mondo cattolico organizzato. I Comitati Civici di Luigi Gedda (1902-2000), frettolosamente allestiti per impulso del venerabile Pio XII (1939-1958), saranno determinanti per la vittoria, connotando l’azione elettorale e politica postbellica della DC in senso fortemente anti-comunista. Dopo questo successo, «*alla Democrazia cristiana dovranno fare riferimento obbligatoriamente tutti i conservatori*» (p. 157). La rappresentanza di quell’Italia «*anti-antifascista [...] in cui residuava l’antica opposizione allo Stato risorgimentale*» (pp. 157-158) e che combatteva il comunismo «*[...] finirà confinata nella galassia neo-fascista*» (*ibidem*). Il movimento dell’Uomo Qualunque (UQ) di Guglielmo Giannini (1891-1960) avrà una connotazione autenticamente conservatrice e popolare, rappresentando l’«*Italia sommersa*» [...] *disgustata del ritorno delle vecchie formule e forze politiche*» (p. 158). Tuttavia l’UQ non durerà a lungo: essendo «*[...] troppo “anti”, troppo “personalizzato”*» (*ibidem*).

Fino alla rimozione del Muro di Berlino nel 1989, i conservatori voteranno in massa per la DC: solo i monarchici, i reduci della Repubblica Sociale Italiana, i cattolici «*eredi fedeli dell’intransigentismo*» (p. 159) preferiranno votare per il Movimento Sociale Italiano (MSI). In quei primi anni 1950 si cercherà di fondare un partito di cattolici alternativo alla DC, il cosiddetto “partito romano”, ma ciò non si avvererà perché Pio XII temeva che con esso si sarebbe conclusa l’unità politica dei cattolici.

Nell’Italia del dopoguerra, i conservatori avranno nella Chiesa e negli Stati Uniti i loro punti di riferimento, ma due sarebbero stati anche i grandi nemici, il comunismo e il laicismo. Nel 1960 i vescovi italiani denunceranno la penetrazione del laicismo nel corpo sociale, una secolarizzazione che sarà anticamera della «*esplosione rivoluzionaria del 1968*» (p. 161). I conservatori avrebbero perso la battaglia politica e culturale perché l’appello dei vescovi non diventerà «*un criterio di orientamento dei movimenti cattolici e anticomunisti*» (*ibidem*).

La ripresa rivoluzionaria armata, che il PCI aveva bloccato nel 1945, ne sarà una tragica derivazione e avverrà per opera delle «*Brigate Rosse [...] e altre formazioni terroristiche [...], imitate da gruppi anti-siste-*

ma di “fede” opposta» (p. 163). Il terrorismo cesserà negli anni 1980, quando il PCI inizierà a denunciare «le connivenze con gli ambienti terroristici creati nel mondo della sinistra» (*ibidem*).

La rivoluzione sessantottina e la prima fase del terrorismo determineranno la reazione di tanti ambienti di destra «[...] che si riunirono all’inizio degli anni 1970 a Milano nella cosiddetta *Maggioranza Silenziosa*» (*ibidem*). Questa organizzazione svolgerà un ruolo significativo, anticipando la reazione del mondo conservatore. Nel 1975, dopo la trasformazione del MSI in MSI-Destra Nazionale (MSI-DN), nascerà una Costituente di Destra per la Libertà, che avrebbe visto l’adesione di esponenti dell’anti-fascismo, di uomini politici provenienti dalla DC e di ex militari di rango. Il partito di Giorgio Almirante (1914-1988), nelle elezioni del 1972, avrebbe superato il 9% dei voti al Senato, «[...] favorendo così la costituzione di un governo di centro guidato dal democristiano Giulio Andreotti (1919-2013)» (pp. 164-165). L’iniziativa politica sarà presto ridimensionata «dall’inaudito clima di violenza anti-fascista [...], che, [...] emarginò il partito della destra nazionale [...] al di fuori del cosiddetto “arco costituzionale”» (p. 165). Caduto il comunismo, verrà meno anche la necessità della diga anti-comunista, cioè della DC, che scomparirà a seguito delle inchieste giudiziarie di “Tangentopoli” degli anni 1990. I conservatori potranno quindi «[...] tornare “liberi” dall’ipoteca democristiana» (p. 162).

La discesa in campo di Silvio Berlusconi (1936-2023) nel 1994 determinerà la costituzione di una coalizione — Forza Italia (FI), Lega Nord (LN), MSI-DN, Centro Cristiano Democratico (CCD) — che vincerà le elezioni politiche dello stesso anno. La vittoria elettorale segnerà la nascita del cosiddetto “berlusconismo”, che durerà, con vari intervalli di governo, fino 2011 (cfr. p. 167).

L’arco costituzionale cesserà di esistere e i partiti di centro-destra arriveranno a essere i più votati dagli italiani sia nelle elezioni europee del 2019 sia in quelle politiche del 2022. I conservatori si sarebbero riconosciuti in questa coalizione. Tuttavia il berlusconismo cambierà «il clima politico del Paese, ma non il Paese» (p. 169), avendo realizzato ben poco dei propri obiettivi iniziali. Le televisioni di proprietà di Berlusconi «hanno espresso qualche prodotto ancora più lontano dai valori morali della tradizione cristiana» (*ibidem*). Infatti egli, pur definendosi «difensore dei principi cristiani [esibiva] uno stile di vita imbarazzante, ricco

di cadute di stile» (*ibidem*). Eppure gli va reso merito di aver impedito la legalizzazione di «provvedimenti immorali e anti-cristiani, [...], come la legge sulle unioni fra persone dello stesso sesso, con la possibilità di adozione da parte delle coppie omosessuali, la legge contro l’omofobia, che in realtà ledava la libertà di affermare l’unicità del modello familiare, l’eutanasia» (*ibidem*).

Pur in assenza di un partito che si dichiarasse conservatore, in Italia sono comunque esistiti personaggi che hanno sviluppato un pensiero conservatore. Per delineare i loro profili bisogna «[...] superare la barriera di giudizi negativi e squalificanti che costituiscono il corpo della lettura divenuta ormai curricolare» (p. 171). Significativamente i cattolici saranno riammessi al potere solo dopo il 1945 (cfr. pp. 174-175); ma questi saranno i cattolici “democratici” che condividevano totalmente l’ideologia risorgimentale.

Fra i conservatori dell’età della Restaurazione (1815-1848), vanno ricordati il milanese conte Giacomo Mellerio (1777-1847), il torinese marchese Cesare Taparelli d’Azeglio (1763-1830), il vercellese conte Emiliano Avogadro della Motta (1798-1865); il monregalese conte Clemente Solaro della Margaritha, infine il giornalista ligure don Giacomo Margotti (1823-1887) e il pubblicista sardo Stefano San Pol — o Sampol — Gandolfo (1822-1889), ambedue operanti a Torino.

A Modena di rilievo saranno le iniziative editoriali del sacerdote Giuseppe Baraldi (1778-1832). L’ambiente conservatore romano sarà rappresentato da Giuseppe Spada (1796-1867), nonché da padre Giocchino Ventura C.R. (1792-1861), che poi, nel 1848, abbandonerà il legittimismo. A Recanati (Macerata) il conte Monaldo Leopardi (1776-1847) sarà fra i più forti e decisi nemici della Rivoluzione; mentre a Napoli si distinguerà Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa (1768-1838).

Importante sarà la produzione culturale e l’azione anti-rivoluzionaria dalle congregazioni religiose, come gli Oblati di Maria Vergine nell’Italia settentrionale e la Compagnia di Gesù. Questa, nel 1850, editerà la rivista quindicinale *La Civiltà Cattolica*, fra i cui collaboratori sarà Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862), fondatore «di una sociologia e di una filosofia politica in prospettiva cristiana» (p. 179). Alla rivista collaboreranno i padri Antonio Bresciani Borsa (1798-1862), scrittore di romanzi e di pezzi teatrali; il filosofo e teologo Matteo Liberatore (1810-1892); il filosofo Giovanni Maria Cornoldi (1822-1892); il teologo Giovanni Perrone (1794-1876).

Nel periodo precedente la seconda ondata rivoluzionaria del 1859-1861, la situazione italiana «[...] favorirà assai poco [...] l'elaborazione di dottrine conservatrici» (*ibidem*). Rinfocoleranno la polemica sui fatti che hanno portato all'unificazione alcuni storici meridionali, quali Giacinto de' Sivo (1814-1867), autore della *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861* e del *pamphlet I Napolitani al cospetto delle nazioni civili*; e Pietro Calà Ulloa (1801-1879), giurista, ultimo primo ministro di re Francesco II di Borbone (1836-1894).

Non mancheranno invece autori — fra questi Alfredo Oriani (1852-1909), Roberto Michels (1876-1936) e Vilfredo Pareto (1848-1923) — che superando a destra l'ideologia liberal democratica «sfoceranno nel nazionalismo "naturalista"» (p. 181). In campo ecclesiale, continuerà l'opera anti-liberale don Giacomo Margotti, «indefesso animatore della stampa cattolica intransigente» (*ibidem*). In questa attività polemica e apologetica si distingueranno Giuseppe Sacchetti (1845-1906), Giambattista Casoni (1830-1919), Giuseppe Toniolo, il beato Giuseppe Antonio Tovini (1841-1897), Stanislao Medolago Albani (1851-1921).

L'intransigentismo cattolico si esaurirà nel 1929 in conseguenza dell'appoggio dato dalla Santa Sede al regime fascista (cfr. p. 183).

Aderiranno al fascismo autori come Vincenzo Fani Ciotti (1888-1927), in arte "Volt", Alessandro Augusto Monti della Corte (1902-1975), «animatori di quel micro-ambiente cattolico, reazionario e imperialistico» (*ibidem*). Un desiderio di «conversione ad pristinum [...], sebbene con esiti irrilevanti» (*ibidem*), si troverà nei letterati Domenico Giulioti (1877-1956) e Giovanni Papini (1881-1956).

Gli influssi conservatori saranno considerevoli nel magistero pontificio, dal beato Pio IX sino a Pio XII, e in quello episcopale. La regalità sociale di Cristo sarà un tema proprio del conservatorismo tradizionalista e troverà una sua voce nell'enciclica di papa Pio XI *Quas primas* (1925). I documenti del Magistero e il pensiero di san Tommaso d'Aquino (1225-1275) saranno le pietre miliari cui l'opposizione cattolica al secolarismo liberale potrà attingere per elaborare una cultura politica. Si distingueranno in questa attività culturale, politica e apologetica una schiera di studiosi gesuiti (cfr. pp. 185-186).

Negli anni 1960, il filosofo Augusto Del Noce (1910-1989) comincerà a studiare la nuova fase di crisi della modernità. La casa editrice Rusconi di Milano,

pubblicherà importanti collane librarie, sotto la direzione di Alfredo Cattabiani (1937-2003), già curatore delle edizioni dell'Albero e Borla di Torino. Saranno pubblicate edizioni italiane delle opere di maestri del conservatorismo, del tradizionalismo e della Contro-Rivoluzione (cfr. p. 187). Una critica al pensiero dominante, «specialmente del suo sottofondo "religioso"-gnostico» (p. 188) sarà sviluppata dal compianto filosofo milanese Emanuele Samek Lodovici (1942-1981).

Negli stessi anni numerosi autori «[...] riprenderanno questo o quel motivo tradizionale [...] e proporranno percorsi accettabili. [...] Ma [...] l'infiltrazione di motivi spuri [sarà in essi] profonda» (*ibidem*): Saranno Indro Montanelli (1909-2001), che con il suo *il Giornale nuovo* sosterrà l'"insorgenza" anti-comunista della "maggioranza silenziosa" del 1970, ma anche Sergio Romano e Domenico Fisichella, due dei pochi pensatori che si siano definiti conservatori (cfr. p. 189). Un tradizionalismo pagano sarà sviluppato da Giulio Cesare "Julius" Evola (1898-1974) e da qualche seguace di René Guénon (Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya; 1886-1951). Non va nemmeno dimenticata l'influenza dello scetticismo "colto" di Giuseppe Prezzolini (1882-1982), mentre valente propugnatore di un conservatorismo nazionale "laico" sarà Piero Buscaroli (1930-2016), «giornalista, scrittore, eccezionale storico della musica», il cui contributo sarà particolarmente pregevole [...] prima della "svolta" [...] verso il neo-fascismo viscerale» (*ibidem*). Sicuramente conservatori alcuni intellettuali del Mezzogiorno: i lucani Rocco Montano (1913-1999) critico letterario e Carlo Alianello (1901-1981), di sentimenti cattolico-tradizionalisti, autore di romanzi storici ambientati nel Risorgimento. Il partenopeo Silvio Vitale (1928-2005) «cercherà di ricostruire la memoria politica e militare dell'antico Regno borbonico» (p. 191).

Un notevole contributo alla cultura conservatrice, «anche se non si può considerare un conservatore vero nomine», è stato l'emiliano Giovannino Guareschi (1908-1968), che polemizzerà con coraggio contro la sinistra con il suo *Candido* (cfr. pp. 192-193).

Nel mondo cattolico si coaguleranno istanze tradizionalistiche, a causa delle interpretazioni del Concilio Vaticano II e del disordine ecclesiale. Il fiorentino Attilio Mordini di Selva (1923-1966) riscoprirà la metafisica tradizionale e quella del cattolicesimo, sferrando una critica serrata «ai pregiudizi anti-cattolici e ai falsi orientismi» (*ibidem*). Alla sua scuola si formeranno diversi giovani di destra, fra i quali si segnaleranno Primo Siena, Giovanni Cantoni, Silvano Panunzio (1918-2010) e Tommaso Romano (cfr. p. 195).



La tradizione nazionale italiana è stata forgiata dal *mix* di tre elementi: la romanità, il cristianesimo che ne ha purificato e valorizzato il portato culturale e i popoli “barbari” che si sono installati in Italia, «con il loro diritto consuetudinario e con le loro gerarchie fondate sul valore personale e sulla fedeltà» (p. 198). La novità della cristianità italiana consisterà nella ricerca della pace fra i vari popoli cristiani, della “tranquillità dell’ordine”, «obiettivo [...] della Dottrina sociale della Chiesa» (p. 198).

La Penisola sarà il giardino dell’Impero, anche per la presenza delle bellezze naturali, secondo la definizione di Dante Alighieri (1265-1321), e dotata di una cultura comune, diffusa e sovrastatale, filiazione dei classici letterari, filosofici e giuridici greci e romani, secondo una loro rielaborazione medioevale. L’Umanesimo e il Rinascimento avrebbero rinnovata la sua cultura, non senza «interpretazioni di rottura» (p. 199), tuttavia essa sarà «marcata dal cattolicesimo» (*ibidem*): un cattolicesimo “forte” post-tridentino, anti-protestante e, in seguito, anti-illuministico. Dal punto di vista politico, fino alla metà del secolo XIX, l’Italia sarà frammentata, un «“guardaroba di abiti politici”», secondo la felice espressione di Giovanni Cantoni» (*ibidem*).

Poco diffuso il pensiero razionalistico, mentre quello aristotelico-tomistico in Italia rimarrà forte e influenzerà ancora parte delle élite laiche del Settecento e dell’Ottocento. Giambattista Vico (1668-1744) rielaborerà «la storia e l’identità italiana alla luce dell’antropologia naturale» (p. 200).

La divisione politica non ostacolerà mai la vita in comune, anche se l’unificazione dei vari principati era esigenza sentita e oggetto di progetti concreti, come quello del conte piemontese Gianfrancesco Galeani Napione (1748-1830).

L’unità della Penisola avverrà invece con l’incorporazione nel Regno sabauda degli Stati italiani debellati (cfr. p. 202) e porterà a «un vasto disegno di decostruzione e rimodellamento dell’ethos italiano» (*ibidem*) con lo scopo di distaccare gli italiani «dal loro pervicace cattolicesimo vissuto» (pp. 202-203).

Il nuovo Regno d’Italia, sebbene in mano a una cultura minoritaria nel Paese, controllerà la scuola e il sistema scientifico e culturale, imporrà il servizio militare obbligatorio, attuerà una politica giurisdizionalistica e anti-clericale, imprigionando i vescovi non allineati e confinando il Papa in Vaticano. Era l’applicazione alla Penisola del disegno rivoluzionario attuato in Francia.

L’8 settembre 1943 rivelerà i limiti della costruzione risorgimentale. Il Partito Nazionale Fascista si dissolverà in pochi giorni e il Re si trasferirà in Puglia, occupata dall’ex nemico. Allora l’Italia si spaccherà in due e tutto l’apparato dello Stato si sfalderà in breve

tempo. Ma non morirà la patria, «un mondo rimarrà in piedi in mezzo alla tempesta» (p. 205), tenuto in vita dal collante che aveva sempre unito il Paese “reale”: «quei centri di autorità intorno ai quali ruotava da sempre la vita comune [...] i vescovi e i parroci, i conventi e le abbazie, le proprietà rurali e i parentadi, i vicinati delle case, le tenenze dei carabinieri» (pp. 205-206). Le dolorose vicende storiche tuttavia rafforzeranno nei popoli della Penisola un senso di appartenenza comune, sebbene diverso da quello della cultura risorgimentale. L’identità nata nel periodo post-unitario dovrà comunque trovare un raccordo con la prima, che era secolare e ancora presente e non esserle contrapposta (cfr. pp. 207-208).

Il conservatorismo futuro deve fare propria e rivendicare tutta questa storia, «[...] porre in continuità l’Italia diffamata come Italia “degli Staterelli” con l’Italia nata nel 1861, pur da un parto travagliato e dalle pesanti conseguenze» (p. 209).

Rimane ancora aperta la “questione cattolica”: ogni realtà statale succedutasi nell’Italia unita non potrà non svolgere una politica laicistica «[...] confinando tendenzialmente nella sfera privata tutto ciò che [aveva] relazione con la fede» (p. 210). Il movimento cattolico-democratico avrà nel dopo guerra «il monopolio della politica [ma] non è riuscito a invertire il trend» (*ibidem*).

Il conservatorismo dovrà capire che solo l’insegnamento sociale della Chiesa, «perfettamente coerente con l’idea di creazione e con i principi della legge naturale» (p. 211), potrà offrire i riferimenti culturali e morali atti a «[...] facilitare l’opera di rigenerazione del tessuto morale della nazione» (*ibidem*).



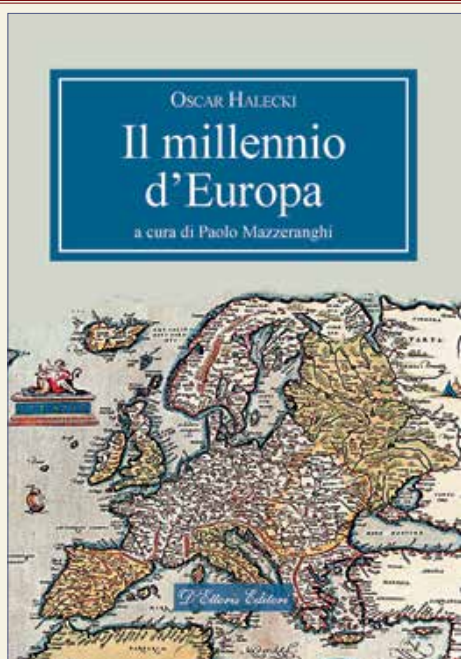
Il volume infine presenta tre contributi di approfondimento del tema trattato.

Nel primo, Francesco Pappalardo, con il suo breve saggio *Com’è nata l’Italia*, illustra l’idea di nazione caratterizzante gli Stati italiani preunitari.

Nel secondo contributo, *Vico e la verità del diritto*, il giurista Mauro Ronco sostiene che il pensiero di Giambattista Vico non è quello che è stato «[...] riscoperto in chiave fallacemente idealistica dalla reazione avversa al materialismo della scuola crociana e gentiliana» (p. 237) e dalle correnti neo-positivistiche.

Nel terzo contributo, *Una rivista conservatrice negli anni 1990*, il giornalista Andrea Morigi narra la maturazione all’interno del mondo della destra politica di una cultura centrata sulle tematiche proprie del conservatorismo, attraverso la vicenda di *Percorsi di politica, cultura, economia*, rivista fondata nel 1997.

**Paolo Martinucci**



OSCAR HALECKI

## Il millennio d'Europa

**PRIMA EDIZIONE ITALIANA**

a cura di Paolo Mazzeranghi

**D'Etteris Editori, Crotone 2023**  
624 pp., € 30,90

*Il millennio d'Europa* (1963) è un'ampia panoramica sul periodo — dal secolo X al XX — nel quale si sviluppa la comunità dei popoli europei, a sua volta preceduto da un altro millennio preparatorio in cui affondano le sue radici classiche e cristiane. Dell'Europa l'autore esamina approfonditamente non solo la crescita e il consolidamento, sempre accompagnati da irrisolti motivi di debolezza, ma anche la plurisecolare decadenza che accompagna la perdita dei suoi valori fondanti. In questa panoramica storica l'autore dedica particolare attenzione all'Europa centro-orientale, che, distinguendosi dalla Russia, condivide in pieno le tradizioni spirituali e culturali di quella parte occidentale e centro-occidentale del Continente che ci è più familiare. Dopo essere stata per secoli baluardo orientale della Cristianità d'Occidente, l'Europa centro-orientale è destinata, a giudizio di Halecki, a fornire un contributo essenziale alla rifondazione di una nuova Europa cristiana per il terzo millennio.

OSCAR HALECKI (1891-1973) è uno dei principali storici medioevali e moderni della Polonia fra le due guerre. Figlio di un alto ufficiale austriaco, studia a Cracovia, poi insegna a Varsavia. Nel 1940 emigra negli Stati Uniti, dove dal 1944 al 1961 insegna Storia dell'Europa Orientale alla Fordham University. Di lui in italiano *Storia della Polonia* (Herder, Roma 1966); *Il primo millennio della Polonia cristiana* (Hosianum, Roma 1966) e *Limiti e divisioni della storia europea* (Edizioni Paoline, Roma 1962).



GIOVANNI CANTONI

## Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione. 1972-2006

con un profilo bio-bibliografico dell'Autore di Francesco Pappalardo  
premessata e cura di Oscar Sanguinetti

**Edizioni di "Cristianità"**  
Piacenza 2023, 224 pp., € 15

Cultura&amp;Identità. Rivista di studi conservatori

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

Anno XV, nuova serie

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

[www.culturaeidentita.org](http://www.culturaeidentita.org) • [info@culturaeidentita.org](mailto:info@culturaeidentita.org)

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. **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 *Cultura&Identità* • Tutti i diritti riservati

**Numero 42, n.s., chiuso in redazione il 31 dicembre 2023**  
festa di san Silvestro I papa († 335)



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](mailto: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.