

Alma Mater Studiorum
Università degli Studi di Bologna

Scuola di Dottorato in «Storia dell'Età contemporanea
nei secoli XIX e XX “Federico Chabod”»

Coordinatore Ch.mo Prof. Stefano Cavazza

Ciclo XXIV

Tesi di Dottorato in Storia Contemporanea

Settore Concorsuale: 11/A3 Storia contemporanea
Settore scientifico-disciplinare: M-STO/04-Storia contemporanea

Cattolici e liberali dall'antifascismo
alla seconda guerra mondiale (1925-1943)

Relatore:

Ch.mo Prof. Roberto Pertici

Candidato:

Federico Mazzei

Matricola 375299

Anno Accademico 2012/2013

Indice

Abbreviazioni archivistiche.....	p.5
Introduzione.....	p. 6
1. Popolari e liberali dall'«alleanza difficile» alla svolta antifascista	
- 1.1. La crisi dello Stato liberale e la «rottura del centro».....	p. 9
- 1.2 La «nuova democrazia» di Amendola e l'antifascismo «aventiniano».....	p. 17
- 1.3 I liberali all'opposizione e il popolarismo «costituzionale» di De Gasperi.....	p. 26
2. Dalla politica alla storia: itinerari alla ricerca del popolarismo di opposizione	
- 2.1 Iginio Giordani tra intransigenza antifascista e cattolicesimo liberale.....	p. 41
- 2.2 Il «guelfismo» di Vito Giuseppe Galati.....	p. 58
- 2.3 Lo «speciale liberalismo» di un popolare: Mario Augusto Martini storico del cattolicesimo risorgimentale.....	p. 73
- 2.4. Stefano Jacini «popolare» e il tramonto del conservatorismo nazionale.....	p. 96
3. Religione e politica nei liberali «cattolicizzanti»	
- 3.1 Guido De Ruggiero e la <i>Storia del liberalismo europeo</i>	p. 112
- 3.2 Cattolicesimo e «animo liberale» nella formazione di Tommaso Gallarati Scotti.....	p. 129
- 3.3 Dal modernismo a Croce: il liberalismo «religioso» di Alessandro Casati.....	p. 139
4. L'antifascismo cattolico e liberale nella «lunga vigilia»	
- 4.1 L'«esilio interiore».....	p. 156
- 4.2 Gli interstizi dell'«rete» antifascista.....	p. 169
-	
5. L'ora della Conciliazione	
- 5.1 La «preconciliazione».....	p. 178
- 5.2 Dopo gli accordi del Laterano.....	p. 186

6.	Cattolici e libertà nella storia del XIX secolo	
-	6.1 La polemica sulla <i>Morale cattolica</i> manzoniana.....	p. 204
-	6.2 Croce e i cattolici nella <i>Storia d'Europa</i>	p. 211
-	6.3 La collaborazione a «Hochland» di De Gasperi e Jacini.....	p. 224
-	6.4 «I cattolici italiani e la storia del Risorgimento»	p. 233
7.	Jacini, De Gasperi e la storia della politica ecclesiastica risorgimentale	
-	7.1 Il lavoro preparatorio nella corrispondenza degasperiana.....	p. 243
-	7.2 «La crisi religiosa del Risorgimento».....	p. 256
-	7.3 «Un riformatore toscano del Risorgimento».....	p. 266
8.	Di fronte alla «crisi della civiltà»	
-	8.1. La guerra d'Etiopia.....	p. 273
-	8.2 La Chiesa contro i totalitarismi.....	p. 281
9.	«Perché non possiamo non dirci cristiani»	
-	9.1 De Gasperi «vaticano» e le amicizie liberali.....	p. 294
-	9.2 I Tra guerra italiana e Santa Sede.....	p. 309
-	9.3 Croce e il cristianesimo.....	p. 326
10.	Il ritorno dei cattolici e l'ipotesi mancata di «partito moderato»	
-	10.1 La memoria del popolarismo dalla storia alla politica.....	p. 341
-	10.2 De Gasperi e il «partito moderato».....	p. 352
-	10.3 De Gasperi e la Santa Sede: il «memorandum Dalla Torre».....	p. 360
-	10.4 «Libertà senza liberalismo».....	p. 371

Abbreviazioni archivistiche

- AFDG Archivio della Fondazione Alcide De Gasperi, Roma
Fondo Alcide De Gasperi
- ACS Archivio Centrale dello Stato, Roma
Fondo Ivano Bonomi
Fondo Alessandro Casati
Fondo Leone Cattani
Fondo Vittorio Emanuele Orlando
- ASILS Archivio Storico Istituto Luigi Sturzo, Roma
Fondo Mario Cingolani
Fondo Guido Gonella
Fondo Giuseppe Spataro
Fondo Luigi Sturzo
- AJC Archivio Famiglia Jacini, Casalbuttano
Fondo Stefano Jacini
- ABS Archivio Biblioteca Comunale di Scandicci
Fondo Mario Augusto Martini
- AFGG Archivio Fondazione Giovanni Gentile, Roma
Fondo Giovanni Gentile
- AFBBC Archivio Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, Napoli
Carteggi di Benedetto Croce
- AMM Archivio Famiglia Majnoni, Marti
Fondo Massimiliano Majnoni
- AFSNA Archivio Fondazione Spadolini Nuova Antologia, Firenze
Fondo Guido De Ruggiero
- ASCD Archivio Storico della Camera dei Deputati, Roma
Fondo Enzo Storoni
- AFLE Archivio Fondazione Luigi Einaudi
Fondo Luigi Einaudi
- ISRF Istituto Storico della Resistenza, Firenze
Fondo Carlo Rosselli

Introduzione

Il quadro tematico della tesi è la storia politica e culturale delle relazioni tra il cattolicesimo democratico di origine «popolare» e la tradizione del liberalismo italiano, in un arco cronologico compreso tra l'antifascismo dell'Aventino e la ricostruzione dei partiti fino alle origini della transizione postfascista. L'ipotesi di partenza della ricerca è che proprio in questo «lungo viaggio» la classe dirigente del cattolicesimo politico – a cominciare dalla leadership di Alcide De Gasperi – abbia completato quel processo di acculturazione in senso «liberale» che l'avrebbe portata a guidare consensualmente l'uscita dal fascismo nel secondo dopoguerra.

I presupposti di questa transizione dall'egemonia liberale a quella del «partito nazionale» degasperiano affondano le proprie radici nell'ultima fase della storia prefascista, quando popolari e liberali iniziarono a scongelare la conflittualità che aveva impedito fino alla marcia su Roma l'accordo di coalizione antifascista. L'«aventinismo» del PPI segnava un salto di qualità rispetto al «collaborazionismo» del partito sturziano coi governi liberali del primo dopoguerra, ridefinendo l'identità liberal-democratica dei cattolici nell'alleanza antifascista, e depotenziando – in questo modo – anche l'anticlericalismo degli interlocutori di matrice laico-risorgimentale. L'antifascismo costituzionale del popolarismo di De Gasperi puntava così a ripristinare un rapporto dialettico ma non radicalmente distruttivo rispetto alla stessa tradizione nazionale del liberalismo, avvertendo l'impossibilità di ridurla a incubazione genetica del fascismo.

Questo riavvicinamento tra l'antifascismo liberal-democratico e quello cattolico-popolare non andò disperso nell'itinerario di formazione delle classi dirigenti che si ritrovarono «gomito a gomito» nell'opposizione politica al fascismo, ma si consolidò in forme culturalmente più consapevoli dopo la svolta totalitaria e il forzato distacco dalla politica. In questa prospettiva la ricostruzione si concentra su alcuni itinerari ideal-tipici del *cotè* popolare e di quello *lato sensu* liberale, nei quali il problema dell'incontro tra cattolicesimo e libertà si pose in termini storicamente rinnovati rispetto agli «steccati» laico-religiosi della tradizione risorgimentale. Nel primo caso si affrontano alcuni percorsi «tipici» di acculturazione o di vera e propria ricerca storiografica, che portarono alcuni dirigenti del partito sturziano (Igino Giordani, Vito G. Galati, Mario A. Martini) a recuperare le tradizioni di cattolicesimo liberale e risorgimentale come autentico «tratto identitario» del popolarismo di opposizione, affiancandosi alla più conosciuta azione di «resistenza culturale» di

De Gasperi «esule in patria» sotto il fascismo. Da questo sforzo di autodefinizione «risorgimentista», sarebbe complessivamente derivata la riappropriazione di una centralità del cattolicesimo nella storia nazionale, costantemente filtrata dall'identificazione dei protagonisti del «liberalismo cattolico» come antesignani e precursori dello stesso popolarismo.

Nel mondo liberale la ricerca si concentra su figure «cattolicizzanti» come quelle di Alessandro Casati e di Tommaso Gallarati Scotti, approdati al liberalismo laico dall'esperienza del modernismo e sensibili per formazione al nesso tra religione e libertà, dei quali viene ripercorso anche in chiave prosopografica l'itinerario politico e culturale. Tra questi due universi di cattolicesimo politico e di liberalismo religioso fu essenziale anello di collegamento l'ex popolare Stefano Jacini, che in tutti quegli anni della «lunga vigilia» mantenne un intenso rapporto epistolare con De Gasperi, esercitando su di lui una influenza non certamente secondaria nell'acquisizione di riferimenti storico-nazionali saldamente orientati in chiave «conciliatorista». Di particolare rilievo appare il contributo prestato dallo stesso De Gasperi al lavoro storiografico di Jacini degli anni Trenta sulla «crisi religiosa» del Risorgimento, che pose in contatto critico il trentino con l'idealismo laico a partire dalle sue recensioni della *Storia d'Europa* di Croce. Nel confronto a distanza con l'orizzonte liberale dell'epoca, il cattolicesimo antifascista di De Gasperi mantenne inalterata la sua dissociazione dagli irrigidimenti della filosofia della libertà di Croce – «motore immobile» della cultura di opposizione liberal-democratica – in una sorta di «laicismo di opposizione» dopo la Conciliazione del 1929.

Questo piano di storia culturale delle classi dirigenti si salda nella tesi con quello della «resistenza morale» e poi della militanza politica di opposizione, in cui l'antifascismo popolare e liberale condivisero la scelta della non compromissione e il rifiuto esistenziale della «violenza civile dei tempi» come strumento di lotta cospirativa. Dalla seconda metà degli anni Trenta l'escalation della crisi internazionale e la politica di guerra fascista accelerarono ulteriormente la convergenza delle resistenze cattolica e liberale in chiave di lotta contro i totalitarismi, come mostrava la rielaborazione dello stesso Croce sull'ambientazione cristiana del suo liberalismo.

Si ripropose in quel frangente anche il problema dell'intesa politica tra cattolici e liberali su una piattaforma di antifascismo «legale» e moderato, che prefigurava inizialmente anche ipotesi di unificazione partitica (aggregazione laica di centro o «partito conservatore», secondo le varianti «aconfessionali» di De Gasperi rispetto al partito unitario dei cattolici) o di ritorno ad accordi clericale-moderati con rapporti di forza rovesciati a svantaggio dei liberali. La bocciatura di queste ipotesi fu dovuta in buona parte alla conservazione di una identità culturalmente e politicamente separata da parte degli eredi del popolarismo, a cominciare da chi come Jacini poteva vantare consuetudini familiari con progetti cattolico-moderati come quello del «conservatorismo

nazionale». Questa prevenzione non presupponeva un ritorno alle purezza delle origini «antiliberali» del popolarismo, essendo nel frattempo maturata l'inevitabilità storica di un ripensamento dell'esperienza prefascista. Prevalse infatti la necessità di superare i limiti di governabilità dell'Italia liberale che avevano causato la rottura del centro ed esposto il sistema alla dissoluzione: la via indicata da De Gasperi non sarebbe stata quella di un accordo organico con l'organizzazione liberale o con gli esponenti più rappresentativi della sua classe dirigente prefascista, ma la federazione del consenso centrista in un *country party* dei cattolici capace di raccogliere e di gestire unitariamente il bacino moderato che nel primo dopoguerra si era diviso tra popolarismo e forze demoliberali.

1. Popolari e liberali dall'«alleanza difficile» alla svolta antifascista

1.1 La crisi dello Stato liberale e la «rottura del centro»

È acquisizione storiograficamente consolidata che la crisi dello Stato liberale in Italia sia stata condizionata in misura determinante dal rapporto di conflittualità apertosi nel primo dopoguerra fra il ceto politico liberale e il Partito Popolare Italiano di Sturzo. Dal punto di vista sistemico la nascita del popolarismo rese irreversibilmente impraticabile la prassi di accordo clericale-moderato con cui il sistema di governo giolittiano aveva gestito dal 1904 l'abrogazione pontificia del *non expedit* e la convergenza extra-partitica fra elettorato cattolico e candidature liberali. Il superamento del modello «gentiloniano» produsse nel primo dopoguerra la sperimentazione di una coalizione liberal-popolare numericamente obbligata in Parlamento per l'autoesclusione del rivoluzionarismo socialista, ma incapace di assicurare stabilità di governo alla «democrazia dei partiti» elettoralmente originata dall'introduzione della riforma proporzionale nel 1919. Atteggiamento di neutralità «aconfessionale» rispetto alla tutela degli interessi ecclesiastici, intransigenza sull'identità programmatica di partito nei governi di coalizione e progettualità di riforma della rappresentanza liberale furono gli attributi del progetto sturziano che ne restrinsero obiettivamente gli spazi di negoziazione con i gruppi della maggioranza costituzionale, invalidando anche sul fronte liberale la riproposizione di strategie contrattuali più o meno direttamente finalizzate al riassorbimento della presenza cattolica in un quadro «pre-partitico».

L'autonomia del popolarismo di Sturzo dalla maggioranza liberale si mantenne comunque distante da qualsiasi tipo di identificazione con la tradizione di «opposizione cattolica» allo Stato unitario, riconvertendo il retaggio di «intransigentismo» religioso in un programma di rilegittimazione a base autonomistica e «comunitaria» dello Stato risorgimentale¹. In questo senso l'approdo del movimento cattolico nel popolarismo segnò effettivamente il reingresso *pleno jure* del cattolicesimo nazionale nel quadro delle istituzioni liberali, garantendo il superamento dell'intransigenza antistatale in una linea di autonomia partitica e programmatica. La rottura del PPI con il passato intransigente avrebbe naturalmente implicato il riconoscimento del costituzionalismo liberale come garanzia di legittimazione della presenza cattolica indipendentemente dalle tendenze accentratrici e «panteistiche» del liberalismo ideologico, mostrandosi Sturzo «sempre attento a

¹ Per questa interpretazione cfr. G. De Rosa, *Storia politica dell'Azione cattolica in Italia. Dall'Enciclica «Il Fermo proposito» alla fondazione del Partito Popolare (1905-1919)*, Laterza, Bari 1954, pp. 151-160.

distinguere nel liberalismo un'eredità positiva, e cioè l'avvento dei sistemi costituzionali rappresentativi, da una tendenza, empiricamente rilevabile, che procedeva verso l'assorbimento della società civile nello Stato»². Da questa riappropriazione del «metodo della libertà» fu poi contrassegnata la stessa polemica sturziana contro l'ideologia di governo liberale, propensa a riprodurre surrettiziamente nel rapporto con il PPI il *cleavage* di anticlericalismo risorgimentale definitivamente neutralizzato dalla svolta «istituzionalista» del popolarismo.

La stessa derivazione del popolarismo dal movimento cattolico post-unitario contribuisce contemporaneamente a spiegare le origini dei rapporti di diffidenza e conflittualità con il mondo liberale, accreditando in questo caso le interpretazioni storiografiche che maggiormente insistono sulla latente continuità del partito sturziano con il retroterra socio-culturale del cattolicesimo intransigente. Da quest'ultimo il popolarismo avrebbe storicamente ereditato – secolarizzandola in forma di «partito laico moderno» – la critica al monopolio laicista dello Stato liberale senza più ipotecarla alla delegittimazione antirisorgimentale dei «fatti compiuti», ragion per cui esso rappresenterebbe l'«espressione di un trascendimento del passato intransigente e corporativo del cattolicesimo militante, di cui seppe riprendere le interne verità in contesti civili e democratici»³. Da questo punto di vista proprio la tesi storiografica del popolarismo come «conversione democratica» dell'intransigenza cattolica restituisce una chiave di lettura non secondaria per interpretare la contrapposizione popolare al liberalismo in quanto ideologia e forza di governo. Ed anche il cosiddetto «avvenirismo» programmatico del PPI risulterebbe così addebitabile alla persistenza di una vocazione storica di intransigenza non risolta dalla «costituzionalizzazione» sturziana del movimento cattolico.

Tale retaggio di «intransigenza democratica» condizionò profondamente l'identità storico-politica del PPI e il suo antagonismo di fondo verso la continuità di governo liberale, congelando quell'alternativa «conciliatorista» di blocco moderato che dal «conservatorismo nazionale» di Stefano Jacini aveva costantemente attraversato la tradizione del cattolicesimo post-risorgimentale fino agli accordi elettorali del 1913. Di segno negativo fu dunque la sua incidenza sulla formazione di maggioranze parlamentari cementate da una collaborazione dei popolari con le varie frazioni della galassia demoliberale, alla quale continuarono isolatamente a richiamarsi soltanto i vecchi «cattolici deputati» del *ralliement* giolittiano come Filippo Meda. Tuttavia proprio i rapporti di forza parlamentare dopo il 1919 conferirono al PPI una posizione arbitraria rispetto a qualsiasi prospettiva di governabilità della maggioranza liberale, rendendolo interlocutore praticamente

² N. Antonetti, *Sturzo, i popolari e le riforme istituzionali*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 104. Cfr. anche F. Traniello, *Luigi Sturzo nuovo intellettuale*, in Id., *Città dell'uomo. Cattolici partiti e stato nella storia d'Italia*, il Mulino, Bologna 1998², pp. 173-174.

³ G. De Rosa, *La crisi dello Stato liberale*, Edizioni Studium, Roma 1955, p. 66.

obbligato per tutte le composizioni ministeriali dal 1919 al 1922. L'insanabile contraddizione fra autocoscienza intransigente e funzione di governo del PPI trovò temporanea composizione nella formula del «collaborazionismo» come soluzione di necessità esclusivamente giustificata dall'assenza di maggioranze alternative in Parlamento. Anche la politica di collaborazione ministeriale non riuscì quindi a sviluppare una leale intesa di ricostruzione fra centro popolare e area liberal-democratica oltre l'emergenza del primo dopoguerra, non approdando in nessun momento a rappresentare «qualche cosa di più di un matrimonio di convenienza, con tutte le freddezze, i sospetti, le querele proprie di unioni siffatte». Lo avrebbe sottolineato nel 1924 l'ex presidente del Consiglio Ivanoe Bonomi nel suo *Dal socialismo al fascismo*:

La loro coalizione divenne necessaria per l'esigenza numerica di costituire una maggioranza parlamentare. Ma tale esigenza è troppo piccola cosa per animare di sé una coalizione politica. Una coalizione di partiti, per durare con disciplina e per operare con vigore, deve nascere sotto l'impulso e la guida d'una idealità comune e di una fede comune. Occorre che un cemento morale riunisca le parti diverse e faccia sentire ad ogni associato che, pur rimanendo se stesso – giacché non vi è alleanza feconda quando vi è subordinazione e coercizione – esso ha dei doveri che non sono più quelli esclusivi e ristretti della sua parte politica.

Ma nella coalizione, che la situazione del Parlamento aveva imposta, nessuna idea-forza poté sorreggere nel suo spirito il blocco dei partiti al potere⁴.

Il superamento degli steccati post-risorgimentali fra liberali e cattolici e l'approdo a una «ideologia di coalizione» improntata a un autentico «patriottismo delle istituzioni» furono oggettivamente ostacolati dal processo di transizione del sistema politico dal monopolio di governo liberale alla compartecipazione di partiti strutturati con base sociale di massa come il popolare e il socialista, che accentuarono sensibilmente la vulnerabilità di un liberalismo ancora «alla ricerca di un partito» dopo l'istituzione del suffragio di voto universale⁵. Anche per i popolari questo scenario di disintegrazione contribuì probabilmente a rafforzare la convinzione che il rapporto di alleanza con lo schieramento liberale in declino dovesse essere impostato in termini di pura contingenza, rendendosi piuttosto necessaria una globale ridefinizione di equilibrio politico a partire dalla forza di governo del popolarismo. Ma proprio questa occasione di svolta fece puntualmente riemergere la spaccatura del partito sturziano intorno alla declinazione del «collaborazionismo programmatico» conflittualmente offerta dalla base parlamentare e dalla dirigenza proveniente dalle organizzazioni del movimento cattolico. Da parte della prima continuava a dominare l'ipotesi di un superamento delle divisioni fra liberali e cattolici con accordi di basso profilo ideologico a livello di negoziazione parlamentare, raggiungibili anche «esigendo – come si espresse Meda prima della formazione del secondo ministero Nitti nel marzo 1920 – solo quella parte di garanzie

⁴ I. Bonomi, *Dal socialismo al fascismo*, Formiggini, Roma 1924, pp. 99-100.

⁵ Sulla crisi della «maggioranza» liberale nel dopoguerra cfr. R. Vivarelli, *Storia delle origini del fascismo. L'Italia dalla grande guerra alla marcia su Roma*, vol. II, pp. 13-209.

programmatiche che le contingenze permett[evano] di ottenere»⁶. Viceversa l'ala «intransigente» del popolarismo maggiormente in sintonia con le posizioni sturziane mantenne sempre inalterata l'ostilità contro l'autolimitazione del PPI nel ruolo di «partito equilibratore» delle coalizioni liberali per cause di «necessità patriottica», avvalendosi della tesi poi canonizzata da Francesco Luigi Ferrari che «queste condizionate collaborazioni dovevano costituire un mezzo al fine della integrale attuazione del programma del partito in un suo completo esperimento di governo» e ottenere «la conquista ed il mantenimento della direzione del governo dello Stato»⁷. Programma – quest'ultimo – che giungeva concretamente a ipotizzare per il PPI il ruolo dominante di baricentro del sistema politico in sostituzione del blocco liberale, in modo da liberare la stessa polemica «anticollaborazionista» dai residui di intransigenza che avrebbero impedito di tradurre il riformismo popolare in alternativa di governo.

Strettamente connesso alla gestione del rapporto con la classe liberale, il dilemma identitario del popolarismo sottopose a tensioni laceranti l'unità interna del partito nei passaggi cruciali che precedettero l'avvento al potere del fascismo. L'«alleanza difficile» del PPI con le forze demoliberali impedì il conseguimento di una stabilizzazione centrista contro le opposte mobilitazioni del massimalismo socialista e dello squadristo fascista, aprendo la strada con l'esperimento giolittiano dei Blocchi nazionali del 1921 a una strategia di ridimensionamento parlamentare del PPI contemporaneamente funzionale a quella di «costituzionalizzazione» dell'estremismo di destra. L'acme di conflittualità fra popolari e liberali prima dell'avvento del fascismo fu notoriamente raggiunto in occasione del «veto» sturziano alla successione ministeriale di Giolitti a Bonomi nel febbraio 1922, con il quale si manifestò – in ultima analisi – la radice di uno scontro che investiva la continuità del governo costituzionale di gabinetto in presenza della legittimazione selezionata anche in campo cattolico dalla nuova forma del partito di massa⁸. L'ostilità di Sturzo contro la candidatura giolittiana spinse verso un punto di non ritorno la polemica di lungo corso con i settori della maggioranza già artefici delle operazioni di trasformismo clericomoderato nelle elezioni del 1904 e del 1913, che dopo il 1919 non sarebbero riusciti «a produrre nessuna politica effettivamente rinnovatrice, [...] a stabilire rapporti di collaborazione e di intesa» con il popolarismo sturziano, preferendo anzi «disintegrarsi ed entrare in una fase involutiva reazionaria piuttosto che venire a patti con esso»⁹. In questa direzione sono state le indagini

⁶ Cfr. A. Scornajenghi, *L'alleanza difficile. Liberali e popolari tra massimalismo socialista e reazione fascista (1919-1921)*, Edizioni Studium, Roma 2006, presentazione di G. Vecchio, p. 155.

⁷ F.L. Ferrari, *Scritti dell'esilio*, vol. II, *Una democrazia senza democratici*, a cura di G. Ignesti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 73, 76.

⁸ A sottolineare per primo questo aspetto – poi ampiamente ripreso in sede storiografica – fu all'epoca M. Missiroli, *Il «veto» a Giolitti*, «Il Secolo», 25 febbraio 1922, ripubblicato in Id., *Una battaglia perduta*, Corbaccio, Milano 1924.

⁹ G. De Rosa, *La crisi dello Stato liberale*, cit., p. 31.

storiografiche di Gabriele De Rosa – maturate negli anni Cinquanta dagli «incontri di lavoro» con il fondatore del PPI – a sottolineare per prime la necessità di «uscire dal giolittismo» di ritorno nella polemica sul «veto» antigiolittiano di Sturzo, dalla quale emersero posizioni storiografiche unilateralmente propense ad accentuare le responsabilità del popolarismo nella crisi dell’egemonia liberale e nello stesso avvento del fascismo¹⁰. Nella storiografia di De Rosa l’interpretazione cattolico-popolare della crisi dello Stato liberale spostava invece l’accento critico dall’antigiolittismo di Sturzo ai «limiti del sistema politico giolittiano, limiti politici e culturali dipendenti dalle illusioni trasformistiche»¹¹. In conclusione anche il supposto «egoismo di partito» del PPI richiamato polemicamente in causa dai rappresentanti della storiografia laica non sarebbe stato «in realtà nient’altro che la opposizione, la ribellione in termini costituzionali, del partito dei cattolici alla tattica trasformistica di Giovanni Giolitti».

Lo statista di Dronero, per piegare il partito di Luigi Sturzo, non esitò ad adoperare anche il fascismo, nella purtroppo funesta illusione che forse un po’ di fascismo addomesticato con il sistema del paternalismo clientelistico, avrebbe potuto convincere Luigi Sturzo e i suoi a cedere dalla loro intransigenza. Ciò si vide nelle elezioni amministrative del ’20 e in quelle politiche del ’21, nelle quali l’uomo di Dronero appoggiò le alleanze con i fascisti [...]. Dopo, nel febbraio ’22, venne il cosiddetto “veto” a Giolitti. Errore personale, gesto irrazionale di un momento, dettato da egoismo di partito? [...] se si accettassero ancora di tali tesi, si farebbe un torto grave alla storia medesima, che verrebbe ridotta a un vano determinismo psicologico. Il fascismo non venne fuori davvero né direttamente né indirettamente dal “veto” di Luigi Sturzo, ma dal *cupio dissolvi* della vecchia classe politica dirigente liberale¹².

Fu la stessa soluzione della crisi ministeriale del febbraio 1922, pur segnando l’apice dell’opposizione sturziana alla «giolittizzazione» dei cattolici nel sistema liberale, a dimostrare invece il peso dei «limiti» e delle contraddizioni irrisolte del popolarismo, pregiudicandone anticipatamente l’aspirazione a fungere da centro di polarizzazione della politica nazionale. Nella sua *pars construens* la conduzione popolare della crisi si infranse sul fallimento dell’incarico presidenziale di Meda, determinato dalla rinuncia del designato davanti al profilarsi di «una soluzione che poteva anche preludere [ad] altra battaglia anti-giolittiana»¹³, della quale non erano chiaramente condivise neppure le premesse costituzionali indicate da Sturzo. Il rifiuto di Meda ad assumere a nome del PPI la guida del governo contribuisce a ridimensionare significativamente la credibilità della sua opzione «parlamentaristica» in alternativa all’intransigenza partitica e

¹⁰ Ivi, pp. 67-73. Si veda anche il giudizio di Sturzo nella conversazione con De Rosa del 28 luglio 1955, in G. De Rosa, *Sturzo mi disse*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 28: «Penso – mi dice – che una storia del Partito Popolare dovrebbe svolgere questo tema: la classe dirigente liberale è entrata in un processo involutivo reazionario, appena il movimento cattolico rivendicò la propria autonomia politica, appena si è costituzionalizzato. Quando il liberalismo ha visto che i cattolici riconoscevano l’Italia ufficiale e che non accettavano più di essere cittadini di secondo ordine, ha perso la testa».

¹¹ G. De Rosa, *Giolitti e Sturzo*, «Il Giornale del mattino», 31 agosto 1955, ripubblicato in Id., *La crisi dello Stato liberale*, cit. p. 70-73.

¹² Ibidem. L’articolo di De Rosa replicava all’intervento polemico contro Sturzo di L. Salvatorelli, *Testamento di De Gasperi*, «La Stampa», 21 agosto 1955.

¹³ L. Sturzo, *Il Partito Popolare italiano*, vol. II, *Popolarismo e fascismo (1924)*, Zanichelli, Bologna 1956, p. 35.

programmatica del segretario¹⁴, da cui la separava proprio l'indisponibilità ad affrontare i rischi di paralisi che sarebbero potuti derivare dalla rottura con la maggioranza liberale. D'altro canto la mancata successione di governo dei popolari significò anche la sconfitta della strategia di opposizione sturziana ai governi liberali, irreversibilmente delegittimata dal reingresso del PPI con Facta nella coalizione giolittiana in procinto di apertura al fascismo mussoliniano. Con la rinuncia di Meda concorsero a bloccare l'«esperimento di potere» a guida popolare l'eterogenea stratificazione interna del PPI e la precaria identificazione delle tendenze filogiolittiane nella «novità» autonomista di Sturzo. In questo senso «il veto a Giolitti fu posto da Luigi Sturzo come premessa necessaria di una conseguenza che il Partito Popolare non osò trarre»¹⁵ proprio a causa delle resistenze del moderatismo cattolico tradizionalmente filogovernativo, a dimostrazione di quanto «quel programma e quel pensiero politico [di Sturzo] restassero lontani ed astratti nel momento della prova e come fossero invece i vecchi stati d'animo, gli stessi che per tanti anni avevano reso possibile il clerico-moderatismo – da alcuni del resto esplicitamente rimpianto – a paralizzare l'azione politica innovatrice del Partito popolare»¹⁶.

Uscire dal «collaborazionismo» per entrare nell'ottica «centralità» fu dunque il passaggio incompiuto del PPI durante la crisi di sistema del 1922, nella quale i limiti del progetto sturziano non riguardarono tanto il prolungato antagonismo contro la restaurazione *in extremis* della governabilità liberal-giolittiana, quanto la mancata costruzione di un consenso unitario che superasse la sfiducia interna al PPI rispetto al posizionamento dei cattolici come forza dominante del sistema. Di questa necessaria mutazione di ruolo il segretario popolare ebbe una consapevolezza probabilmente superiore a quella poi riconosciutagli dalla storiografia di area liberale, anche se certamente minata dalla sua incerta acquisizione in un partito diviso fra oltranzismo ministeriale e dissociazione intransigente. Distaccandosi dalla politica di mediazione della rappresentanza parlamentare, l'approccio sturziano non avrebbe mancato di identificare il ruolo del partito di ispirazione cristiana con quella figura di «centro costituzionale» a cui sarebbe spettato di governare il passaggio «dallo Stato alla democrazia liberale». Nella visione di Sturzo il «centrismo» popolare non poteva infatti definirsi «come elemento di equilibrio fra una destra reazionaria e una sinistra socialista, o come semplice integrazione di governi liberal-democratici», ma avrebbe legittimamente incarnato «una posizione teorica di programma e di idealità» con pretesa di autosufficienza rispetto al blocco di maggioranza, a cominciare dall'assoluzione di una

¹⁴ È questa la tesi invece ricorrente in A. Scornajenghi, *L'alleanza difficile*, cit., che conclude tuttavia la propria indagine con le elezioni del 1921 senza poter esaminare la posizione di Meda nella crisi ministeriale del febbraio 1922.

¹⁵ F.L. Ferrari, *Scritti dell'esilio*, vol. II, *Una democrazia senza democratici*, cit., p. 75.

¹⁶ P. Scoppola, *Per una valutazione del popolarismo* «Quaderni di cultura e storia sociale», a. II, n. 5, maggio 1953, pp. 185-198, ripubblicato in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 302-336 (cit. pp. 334-335).

responsabilità storicamente incombente come quella di garanzia dell'ordine democratico contro i fenomeni di violenza politica:

Per noi il *centrismo* è lo stesso che il *popolarismo*, in quanto il nostro programma è un programma *temperato*, e non estremo: – siamo democratici, ma escludiamo le esagerazioni dei demagoghi; – vogliamo la libertà, ma non cediamo alla tentazione di volere la licenza; – ammettiamo l'autorità statale, ma neghiamo la dittatura, anche in nome della nazione, – rispettiamo la proprietà privata, ma ne proclamiamo la funzione sociale; – vogliamo rispettati e sviluppati tutti i fattori di vita nazionale, ma neghiamo l'imperialismo nazionalista, e così via, dal primo all'ultimo punto del nostro programma ogni affermazione non è mai *assoluta* ma *relativa*, non è *per sé stante* ma *condizionata*, non arriva agli *estremi* ma tiene la via del *centro*¹⁷.

Una volta esauriti i suoi presupposti polemici, il contestato «isolazionismo» del PPI sturziano avrebbe invece mancato di preconstituire il rovesciamento dei rapporti di potere fra demoliberali e cattolici al centro del sistema, lasciando irrisolta la questione più ampia e decisiva della «centralità» del popolarismo come garanzia e presupposto di stabilizzazione politica¹⁸. Lo dimostra anche la gestione sturziana della crisi del secondo ministero Facta nell'ottobre 1922, a lungo ritenuta occasione di un «secondo veto» anti giolittiano da parte di Sturzo: definitivamente tramontata ogni ipotesi di candidatura popolare alla guida dell'esecutivo, le testimonianze per molti aspetti discordanti dei protagonisti dell'epoca (compresa quella dello stesso leader popolare) convergono invece nel registrare l'avvenuta desistenza di Sturzo dall'offensiva contro il blocco liberale e la sua disponibilità a un estremo riaccostamento a Giolitti, pur strettamente condizionato alla costituzione di un gabinetto liberal-popolare di resistenza antifascista:

Giolitti era convinto, e non dall'ottobre o dal febbraio '22, che i fascisti dovevano arrivare al governo. Io ero invece convinto che la collusione delle forze d'ordine con i fascisti andava creando il caos di una pseudorivoluzione, attribuendo a metodi di forza un valore politico ed etico, che non potevano avere. Avevo, perciò, detto a Corradini: se Giolitti si presentasse con un Gabinetto liberale-popolare allo scopo di riportare l'ordine e la normalità nel paese, disposto, quindi, a usare con i fascisti, secondo i casi, il metodo blando e quello rigido, potrebbe riuscire. Ma era impossibile combinare un Gabinetto composto di fascisti e di popolari, fra i quali egli avrebbe fatto da arbitro¹⁹.

Rigettata dal gruppo giolittiano anche questa estrema proposta di intesa, la crisi che seguì la marcia su Roma si concluse con l'ingresso in posizione subalterna delle rappresentanze liberali e popolari nella soluzione di governo mussoliniana. Per l'autocoscienza storico-politica del popolarismo questo sbocco avrebbe rappresentato l'approdo di quel processo di involuzione «illiberale» del liberalismo italiano nel primo dopoguerra, politicamente tradottosi – secondo Sturzo – nei fenomeni di tolleranza e incorporazione dell'illegalismo fascista per la ricostruzione di un blocco d'ordine contro il popolarismo:

¹⁷ L. Sturzo, *Il nostro «centrismo»*, «Il Popolo nuovo», 26 agosto 1923, ora in Id., *Il Partito Popolare italiano*, vol. II, *Popolarismo e fascismo (1924)*, cit., pp. 165-170.

¹⁸ In questo senso si vedano le osservazioni di P. Craveri, *De Gasperi*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 67-79.

¹⁹ L. Sturzo, *Giolitti ottobre 1922*, «La nuova Stampa», 16 settembre 1955. Per un confronto incrociato delle versioni dei protagonisti sull'incontro Sturzo-Corradini cfr. N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini. Momenti della crisi del liberalismo*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 148-153, 161-169.

La verità è che Giolitti si era illuso di poter attenuare, fino ad eliderle, le forze del partito popolare, del quale non aveva compreso la portata e la capacità politica. Vi era in lui, e in molti suoi amici, del risentimento e, forse, anche l'inconscio presentimento di un'avventura diretta contro la classe dirigente che teneva il potere come per diritto storico. L'atteggiamento dei cattolici indipendenti (dopo sessant'anni di un ruolo assai secondario ovvero da avversari estraniatisi dalla vita politica) più che turbarlo, lo infastidiva. Preferiva i fascisti, da domare, ai popolari, che gli scappavano dalle mani²⁰.

Analogamente per De Gasperi l'abdicazione della maggioranza liberale davanti al fascismo avrebbe comportato la disintegrazione di ogni ancoraggio centrista del sistema politico, in assenza del quale non potevano che annullarsi – a suo giudizio – anche gli spazi di normalizzazione legalitaria e le alternative di posizionamento del PPI rispetto a un forzato «collaborazionismo» con il governo mussoliniano dopo quello con le presidenze liberali. E proprio da questa conclusione il futuro segretario del PPI trasse nel luglio 1922 il giudizio polemico che «i democratici in gran parte [fossero] dei veri e propri uomini di destra [...] conservatori nel vero senso della parola», predisposti «anche questa volta [a] restare legati ai fascisti nella speranza che nelle nuove elezioni [avessero potuto] trovare un bastone e una rivoltella che li riportasse con violenza in Parlamento»²¹. Imputabile dunque non solo a Giolitti ma all'intera classe liberale del dopoguerra, la «rottura del centro» ratificata nell'ottobre 1922 riportò momentaneamente in primo piano la *deprecatio* antiliberalista del popolarismo, radicalizzandone la rilettura di una continuità «autoritaria» del liberalismo post-unificazione fino alla «disfatta» del 1922:

Il liberalismo è in crisi da quarant'anni almeno, e si avvia verso la sua liquidazione, nonostante la rinascita occasionale d'un neoliberalismo, che non concilia la vecchia e la nuova destra con le molteplici democrazie personalistiche, le quali, da quella sociale a quella nittiana e giolittiana, esprimono la incapacità organica del demo liberalismo di sistemare idee e organizzare forze entro partiti veri e propri. E la crisi politica – profonda per interessi e idee – che possiede tutta Italia, è espressa, nella sua parte negativa, specialmente da queste forze demo liberali, che, per la molteplicità delle forze particolaristiche cui sono legate, non possono agire in virtù del dinamismo delle idee, ma operano per la disintegrazione del particolarismo di categoria e di clientela²².

La denuncia di responsabilità della maggioranza liberale nella mancata difesa della stabilità statale si trovava poi all'origine di una oscillazione di giudizio dei popolari sul significato storico del crollo dello Stato liberale in Italia. Da un lato non mancarono le attestazioni di estraneità rispetto alla bancarotta dei presupposti «laicisti» che avevano continuato a governare senza alcuna revisione i rapporti fra liberali e cattolici nel primo dopoguerra, inequivocabilmente sintetizzate dal commento di Ferrari su «Il Domani d'Italia» all'indomani della conquista fascista del potere: «Non

²⁰ L. Sturzo, *Giolitti ottobre 1922*, cit.

²¹ A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici* [d'ora in poi ADG, SDP], Edizione critica, vol. II, *Alcide De Gasperi dal Partito Popolare Italiano all'esilio interno 1919-1942*, a cura di M. Bigaran e M. Cau, con un saggio introduttivo di G. Vecchio, Provincia autonoma di Trento, Fondazione Bruno Kessler, il Mulino, Bologna 2007, tomo 1, p. 886, *Il «bluff» democratico*, «Il Nuovo trentino», 29 luglio 1922.

²² V.G. Galati, *Religione e politica. Popolari liberali e fascisti nella lotta politica del 1919-1924*, a cura di F. Malgeri, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 190-191.

fu la nostra democrazia; non spetta a noi di indossare il lutto più pesante»²³. Al contempo le «compromissioni» filofasciste inizialmente accettate dallo stesso partito sturziano fino al Congresso di Torino dell'aprile 1923 non impedirono ai popolari di identificarsi con la superiore dignità della statualità liberale in disgregazione, nella consapevolezza di una implicita investitura storica del popolarismo come «nucleo centrale di quella seconda linea, che [era] indispensabile per il normale funzionamento politico di uno Stato civile»²⁴. Entrambe queste posizioni restavano comunque accomunate da una radicale contestazione del pregiudizio liberale contro il popolarismo come forza di destabilizzazione antigovernativa, nel quale si dimostrava di non tenere minimamente conto di quanto esso come «partito essenzialmente costituzionale – o legalitario come direbbe Guglielmo Ferrero – s'inseri[sse] senza forzare le sbarre nella compagine politica e direttiva del paese»²⁵. Ancora una volta l'imputazione alla classe dirigente liberale di incomprendimento storico del popolarismo rappresentava per quest'ultimo la chiave di volta della diagnosi sulla crisi della democrazia italiana, essenzialmente ricondotta all'ostracismo verso un progetto «più di integrazione postliberale che di alternativa antiliberale»²⁶ come quello popolare e in quanto tale destinato ad allargare le strutture di consenso burocratico-istituzionali del liberalismo di governo: «non si trattava, insomma, di una posizione conservatrice vecchio stile, ma, conservando i cardini sociali, rinnovatrice ed antirivoluzionaria, dinamica per eccellenza. Il liberalismo era costituzionalmente negato a comprendere e ad accettare una via così chiara e sicura di rigenerazione»²⁷.

1.2 La «nuova democrazia» di Amendola e l'antifascismo «aventiniano»

Per quanto rintracciabile nella quasi totalità della classe dirigente liberale del primo dopoguerra, la circolazione di un pregiudizio «antipopolare» dalle ascendenze tardo-risorgimentali si sarebbe viceversa scontrata con l'emergere di interpretazioni tendenzialmente positive del fenomeno sturziano, che ebbero modo di svilupparsi maggiormente in quei settori di intellettualità liberale che ne avrebbero respinto la pseudo-connotazione di «partito religioso» per rivalutarne le

²³ Per questo giudizio di Ferrari cfr. la testimonianza di E. Clerici, *Una bandiera di libertà e democrazia: «Il Domani d'Italia»*, in AA.VV., *Il Partito Popolare Italiano. Validità di un'esperienza*, Centro di Cultura Giancarlo Puecher, Milano 1969, p. 259

²⁴ «Larghe correnti di pensiero, larghe rappresentanze di legittimi interessi andranno man mano confluendo in esso; allontanate dal socialismo, dalla incurabile sterilità della pregiudiziale rivoluzionaria; allontanate dal fascismo dalla necessità dialettica della antitesi, che suscita qualsiasi partito al potere e che esso aggrava man mano si afferma, colle proprie benemerienze non meno che coi propri errori – queste correnti verranno sempre più a stringersi intorno al nucleo centrale popolare; formeranno quel *centro* a cui, logicamente spetta il predominio nell'Italia di domani»: S. Jacini, *I popolari*, La Modernissima, Milano 1923, pp. 108-109.

²⁵ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 187.

²⁶ A. Ferrari, *Dalla democrazia liberale alla democrazia cristiana, ovvero «la virtù del libero ubbidire»*, «Storia contemporanea», a. XXVII, n. 6, dicembre 1996, p. 932.

²⁷ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 189.

potenzialità di modernizzazione politica e di integrazione istituzionale delle masse cattoliche. Tale rivalutazione del popolarismo presentava indubbi punti di consonanza con l'interpretazione «antitrasformista» della cooperazione fra liberali e cattolici precedentemente ipotizzata in periodo giolittiano da Giovanni Amendola, che riprendeva per alcuni aspetti a distanza la polemica sturziana contro la soluzione clerico-moderata in nome della necessaria distinzione tra identità politica e religiosa. Già in occasione delle elezioni a suffragio universale del 1913, l'analisi amendoliana aveva preso debitamente le distanze da quella «divisione dei liberali in base all'anticlericalismo» riacutizzata dal ritorno alla politica elettorale del cattolicesimo italiano, la cui ritardata organizzazione partitica si sarebbe prestata a generare – per converso – contrapposizioni «bloccarde» che avrebbero finito per disgregare le posizioni di tradizionale centralità e autosufficienza della maggioranza liberale²⁸. Tale previsione lo induceva a demandare la soluzione dell'«equivoco clericale» alla strutturazione in partito dei «deputati cattolici»²⁹, ma lo stesso Amendola non aveva neppure mancato di auspicare che la liquidazione del clerico-moderatismo desse origine a un «tentativo politico di ordine superiore» in chiave di assimilazione fra liberali e cattolici, che permettesse a entrambi di «ritrovare sulla base comune del liberalismo politico» oltre la dicotomia fra clericalismo e anticlericalismo: «non accordi fra due contraenti, uno dei quali rappresenti le istituzioni e l'altro sia soltanto alleato delle istituzioni, bensì ospitalità larga e tranquilla che i liberali, nelle loro fila, a quei cittadini cattolici che riconoscono nella politica liberale la migliore garanzia di libertà»³⁰. In questa prospettiva – secondo Amendola – la mediazione della maggioranza liberale avrebbe dovuto favorevolmente accompagnare l'ascesa politica dei cattolici e distanziarsi da un anticlericalismo di ritorno che avrebbe avuto il solo risultato di precludere lo sbocco di legittimazione cattolica dei «fatti compiuti»:

Noi non vediamo che la contrapposizione – fra cattolici e liberali – interpreti alcun contrasto politico o sociale realmente vivo nel paese. Crediamo invece che chi vuole ridurre la lotta politica ad un simile contrasto, faccia opera di falsificazione e di occultazione; poiché dietro il sipario bene istoriato della battaglia anticlericale, vengono mantenuti nascosti tutti i veri e grandi problemi della vita nazionale, problemi ideali ed economici, problemi di organizzazione e di espansione, di ordine all'interno e di vigore all'estero. Crediamo che l'energia politica della nazione non debba essere deviata od esaurita per ridar vita ad un contrasto che più non ne ha, perché la storia italiana lo ha sorpassato, fissando, nella costituzione dello Stato, le soluzioni definitive della rivoluzione liberale³¹.

²⁸ Cfr. E. D'Auria, *Amendola liberale*, in *I liberali italiani dall'antifascismo alla Repubblica*, a cura di F. Grassi Orsini-G. Nicolosi, vol. I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 529-532. Su Amendola e i cattolici cfr. anche le considerazioni di R. Romeo, *L'eredità del Risorgimento*, «Nuova Antologia», a. CXVII, fasc. 2143, luglio-settembre 1982, pp. 13-17.

²⁹ G. Amendola, *Verso destra o verso sinistra?*, «Il Resto del Carlino», 21 ottobre 1913, ripubblicato in Id., *La crisi dello Stato liberale. Scritti politici dalla guerra di Libia all'opposizione al fascismo*, a cura di E. D'Auria, presentazione di R. De Felice, Newton Compton, Roma 1974, pp. 71-74.

³⁰ G. Amendola, *Per concludere*, «Il Resto del Carlino», 4 novembre 1913, ripubblicato in Id., *La crisi dello Stato liberale*, cit., p. 78.

³¹ G. Amendola, *Un partito a mal partito*, «Il Resto del Carlino», 12 ottobre 1913, ripubblicato in Id., *La crisi dello Stato liberale*, cit., p. 68; cfr. anche Id., *I cattolici e la vita nazionale*, «L'Ida Nazionale», 20 novembre 1913.

La fondazione del PPI contribuì ulteriormente a rilanciare questa posizione di apertura amendoliana verso l'emancipazione politica dei cattolici, radicandola anche in quegli ambienti politico-intellettuali del liberalismo antigiolittiano che avrebbero appoggiato il movimento di «nuova democrazia» lanciato da Amendola nel primo dopoguerra. Fu proprio in questo *milieu* che maturarono con Guido De Ruggiero le prime analisi estremamente simpatetiche nei riguardi del popolarismo, propense a identificarne la novità nella riqualificazione del cattolicesimo politico come soggetto di allargamento democratico dello Stato liberale. Fin dal 1921 De Ruggiero registrava come nel cattolicesimo «popolare» le premesse religiose fossero sopravanzate dal processo di ambientamento in «forme di convivenza politica che si sviluppano dal liberalismo», rendendone irreversibile la rottura con le matrici protestarie del «vecchio clericalismo»:

non si vuole svalutare l'azione dei cattolici. Al contrario, la si vuol sopravvalutare, affermando che i suoi protagonisti, nonostante ogni pretesa di voler star fermi a una concezione utopistica e invecchiata della vita sociale, in realtà hanno camminato, ed ora segnano il passo dietro agli altri compagni di via. In questa loro modernità, io li riconosco più sinceri di quel che non appaiono a molti, troppo pronti a giudicare un trucco il loro abbigliamento, che invece è una necessità dei tempi.

Da questo punto di vista, infatti, la prevenzione che può essere suscitata da un loro larvato confessionalismo perde gran parte della sua importanza; e nel tempo stesso si può con maggiore imparzialità valutare l'aspetto positivo della loro funzione. Il partito popolare, partito di masse come il socialismo, ma libero da preconcetti catastrofici e da impazienze rivoluzionarie, può adempiere un importante compito moderatore nel movimento politico in corso, assai meglio dei partiti democratici, legati a troppe sedimentazioni d'interessi capitalistici e agrari. Retroguardia del socialismo, esso sembra destinato a spingere avanti questi elementi che per tradizioni locali e politiche non si lascerebbero direttamente conquistare dal marxismo³².

Le stesse critiche del popolarismo alla limitata base di legittimazione dello Stato liberale esprimevano per De Ruggiero «tutto un complesso di princìpi e di garanzie liberali, tendenti a sottrarre la vita sociale all'invadenza dello stato burocratico e accentratore»³³, al punto da acquisire intrinseca valenza anche per la ricostruzione di uno schieramento di democrazia liberale: «quelli che si sentono veramente liberali dovrebbero aver la forza di accettare integralmente questa critica, che non è una macchinazione polemica degli avversari, ma è nelle cose; e dovrebbero farne il punto di partenza del loro lavoro di ricostruzione»³⁴. In questo orizzonte la politicizzazione sturziana del movimento cattolico avrebbe condotto proprio il popolarismo ad assumere «un primo e più modesto compito di “tratti d'unione” tra il vecchio e il nuovo mondo politico»³⁵, in quanto forza di transizione neppure troppo lontanamente candidata a ereditare la centralità di governo del blocco liberale.

³² G. De Ruggiero, *Il nuovo guelfismo*, «Il Paese», 21 ottobre 1921, ripubblicato in Id., *Scritti politici (1912-1926)*, a cura di R. De Felice, Cappelli, Bologna 1963, pp. 400-401. Per il giudizio di De Ruggiero sul popolarismo cfr. G. Bedeschi, *Per una «democrazia liberale». Socialismo, fascismo, liberalismo nell'analisi di Guido De Ruggiero*, «Nuova storia contemporanea», a. IV, n. 5, settembre-ottobre 2000, pp. 75-77.

³³ G. De Ruggiero, *Un libro di Luigi Sturzo*, «Il Secolo», 3 luglio 1923, ripubblicato in Id., *Scritti politici (1912-1926)*, cit., p. 677.

³⁴ G. De Ruggiero, *Critiche popolari*, «Il Resto del Carlino», 10 febbraio 1922, ripubblicato in Id., *Scritti politici (1912-1926)*, cit., p. 447

³⁵ Ivi, p. 448.

Al pari di De Ruggiero altri appartenenti del *cotè* amendoliano offrirono una ricostruzione non antagonistica del rapporto fra popolarismo e mondo liberale nonostante la traumatica rottura delle alleanze negli ultimi governi prefascisti. In un intervento su *Popolari e liberali* pubblicato nel luglio 1922 su «La Rivoluzione liberale» di Gobetti, Novello Papafava procedeva a ripensare la cooperazione politica di cattolici e liberali a partire dalla riaffermazione culturalmente motivata della compatibilità fra liberalismo e ispirazione religiosa. Distinguendo in partenza la «metodologia» liberale dalla sua consapevolezza filosofica di matrice idealistica e immanentistica, Papafava identificava nella prima il termine di «pratica» conciliazione fra cattolicesimo e liberalismo positivamente interiorizzato dal PPI di Sturzo:

Con l'abolizione del non-expedit la Chiesa dimostrava di rassegnarsi allo stato democratico liberale, con la costituzione del partito popolare essa invece lo riconosce e lo accetta. Questa è la grande importanza storica del PPI.

La Chiesa immobile nella lettera si è dimostrata ancora una volta agile nello spirito poiché essa dà il suo appoggio ad un partito che concreta nella pratica i postulati vitali del modernismo e della democrazia cristiana. Il Sillabo è in buona parte superato. Il PPI si dichiara democratico, parlamentarista e fautore della libertà della scuola. Quale programma potrebbe essere più liberale di questo³⁶?

Ancora in questo contesto spicca la rilettura in positivo del profilo biografico di Sturzo proposta nel 1925 dall'amendoliano Mario Ferrara, che riannodava il pregiudizio liberale contro il popolarismo alle assonanze «giobertiane» del suo programma politico:

Il Partito Popolare è il tentativo di un rinnovamento cattolico nazionale, mediante l'iniziativa laica. Come il Partito Socialista rivivrà le fasi del Risorgimento, [...] così il Partito Popolare rivive le sorti storiche dei rapporti tra Stato e Chiesa. Sturzo lo concepisce come un movimento unitario contro tutto ciò che vi è di falso nell'unificazione. [...] E muove una guerra soltanto politica. Ultima guerra della Chiesa contro l'Impero; sollevazione del Comune contro il feudatario. Lo snodamento della libertà regionale rompendo il compromesso unitario non è che un eufemismo del termine più esatto: federazione. E se non è un prudente eufemismo è un grado di logico trapasso. Questa visione rivoluzionaria della modernità italiana è perfettamente cattolica. La concezione comunalistica e non municipalistica di Luigi Sturzo è al punto centrale di una lotta antif feudale che, cattolicamente, ha due momenti e due strumenti essenziali. La proporzionale elettorale che è la distruzione della «clientela personale» e cioè del baronaggio politico; la libertà della scuola cioè la rivendicazione del magistero spirituale della Chiesa. Questa concezione non mira a spezzare l'unità politica del regno; mira a riprendere con mezzi nuovissimi, il programma giobertiano. Ma certamente essa spezza in pieno il compromesso unitario nella sua essenza di ordinamento costituzionale accentrato al servizio dei ceti medi. Lo spezza nella struttura economica con l'autonomia regionale e la libertà comunale; nel mezzo e nel metodo politico, con la proporzionale; nell'uniformità della dottrina con la libertà della scuola. Si spiega benissimo, perciò, che i moderati, i feudatari e i professori di università come – per citare il più illustre – Don Antonio Salandra, vedano ancora Don Sturzo come la versiera³⁷.

A questa revisione di giudizio ancora limitata al piano culturale avrebbe conferito una immediata proiezione politica il «disgelo» dei rapporti imposto a popolari e gruppi liberal-democratici dalla contrapposizione dominante tra fascismo e antifascismo, che rese inevitabilmente prioritaria la ricerca di un collegamento tra le forze appartenenti allo schieramento di opposizione costituzionale. La svolta di questo riavvicinamento si tradusse nella confluenza di popolari e

³⁶ N. Papafava, *Popolari e liberali*, «La Rivoluzione liberale», a. I, n. 20-21, 2-9 luglio 1922, ripubblicato con alcune variazioni in Id., *Fissazioni liberali*, Gobetti, Torino 1924, pp. 13-19 (cit. p. 17).

³⁷ M. Ferrara, *Luigi Sturzo*, Formiggini, Roma 1925, pp. 37-39.

democratici amendoliani nel fronte unitario dell'Aventino costituitosi dopo il delitto Matteotti nel giugno 1924, consolidandosi nel quadro della secessione parlamentare prolungatasi fino alla legalizzazione del regime fascista. Anche se storicamente sconfitto come movimento di opposizione al fascismo mussoliniano, l'Aventino inaugurò la sperimentazione di un tipo di legittimazione «resistenziale» che avrebbe acquisito titolarità pienamente fondativa per le alleanze politiche della transizione al postfascismo. Per lo stesso De Gasperi del secondo dopoguerra l'esperienza aventiniana avrebbe selezionato il nucleo embrionale delle forze di ricostruzione in rapporto di continuità con l'Italia liberale, rappresentando una prima occasione di superamento delle fratture che avevano storicamente impedito ai partiti prefascisti di contrastare lo sbocco dittatoriale:

Lavorammo superando tutti i contrasti storici che c'erano stati nella evoluzione italiana, soprattutto i contrasti tra sentimento religioso e sentimento patriottico e superando anche quello che poteva essere interpretato come rappresentanza di interessi di categoria, superandolo in questo anelito di libertà e di giustizia sociale. Ricordo ancora, con commozione, le discussioni lunghissime che abbiamo fatto nelle sedute dell'Aventino, di quell'Aventino che ha avuto una grande importanza. Si è detto che, dal punto di vista della tattica parlamentare, sia stato un errore: non lo so e non lo voglio giudicare, ma è certo che l'Aventino fu uno sforzo di conciliazione, di superamento e di salvataggio della libertà, che ha reso possibile quella Repubblica che è venuta poi³⁸.

Fu proprio nella costellazione aventiniana che emerse una inedita reciprocità di riconoscimento fra i nuclei demoliberali e quelli cattolico-popolari, accomunati dalla svolta di opposizione antifascista e dalla condivisione di un disegno di restaurazione costituzionale che sanzionasse il superamento delle ipotesi di «normalizzazione» del governo mussoliniano da entrambi abbracciate dopo il 1922. Tanto per i popolari quanto per gli amendoliani, lo spazio di iniziativa fu rappresentato da una politica di opposizione che precostituisse alternativa di governo oltre il dilemma fascismo-comunismo, appoggiandosi su una concentrazione di antifascismo «legale» che oltrepassasse gli stessi partiti aventiniani per accelerare lo sbloccamento dei liberali «fiancheggiatori» dalla maggioranza mussoliniana. Da questo punto di vista l'opposizione aventiniana di estrazione liberale e popolare preconizzava una strategia di transizione guidata da aggregazioni di centro costituzionale e fondata sull'obiettivo di cooperazione fra partiti secessionisti e «forze medie» dell'«opposizione nell'aula». In proiezione più ampia tale ricomposizione «centrista» dello schieramento antifascista puntava gradualmente a riassorbire la deriva di estremizzazione del blocco d'ordine mussoliniano, necessitando a questo scopo di un «partito nuovo» di democrazia liberale per federare i consensi moderati su basi paritarie agli altri partiti di massa della coalizione aventiniana.

Formalmente organizzatasi nel novembre 1924 con la costituzione della Unione nazionale, l'opposizione liberale di Amendola seppe tramutarsi in nucleo di riferimento dell'antifascismo

³⁸ Cfr. l'intervento di De Gasperi al Senato dell'8 agosto 1951, in A. De Gasperi, *Discorsi parlamentari (1921-1954)*, Camera dei Deputati, Roma 1985, vol. II, p. 898. Sulla partecipazione aventiniana del PPI cfr. G. Grasso, *I cattolici e l'Aventino*, presentazione di F. Fonzi, Edizioni Studium, Roma 1994.

aventiniano e sintetizzarne la piattaforma unitaria in una «politica di centro» che respingesse «dittatura fascista e dittatura comunista» in quanto fenomeni di «oppressione della maggioranza» e di «negazione della sovranità popolare»³⁹, fungendo da polo di attrazione anche per quelle tendenze del liberalismo «ufficiale» ancora attestate sulla linea di collaborazionismo ministeriale dopo la crisi del delitto Matteotti⁴⁰. In sintonia con questa linea amendoliana, anche la direzione degasperiana del PPI appoggiò da parte sua l'orientamento della secessione aventiniana verso politiche di transizione che ricollegassero i partiti antifascisti alla soluzione costituzionale della crisi. A differenza di quanto ipotizzato da alcune letture storiografiche, neppure l'apertura di De Gasperi alla proposta di collaborazione socialista-popolare nel discorso ai segretari provinciali e regionali del 16 luglio 1924 lasciava presupporre una strategia di isolamento delle forze liberali all'insegna dell'accordo preferenziale fra i nuovi soggetti popolari di massa⁴¹. Anche questo riavvicinamento con le sinistre sarebbe rientrato in un quadro di transizione incentrato da De Gasperi sulla ricostituzione di «una salda e risoluta volontà centrista, la quale si propon[eva] di sfuggire alla tenaglia dei due estremismi»⁴², dal momento che la stessa coesistenza fra popolari e socialisti – sempre ipotizzata all'interno di un «gabinetto democratico» a guida amendoliana⁴³ – non avrebbe a suo avviso determinato «nessun impegno morale o formale che oltrepass[asse] le immediate conseguenze del delitto Matteotti sul piano della tattica parlamentare»⁴⁴. Per De Gasperi lo sbloccamento della crisi non sarebbe dunque derivato dalla soluzione a breve scadenza di un «governo delle opposizioni», ma proprio dal processo di riconquista dei fiancheggiatori incentrato sulla strategia amendoliana di riagggregazione del campo liberale in senso antifascista. Impostazione – quest'ultima – a cui i popolari dimostrarono di aderire ridimensionando in partenza l'alternativa di governo del cartello secessionista con il gruppo socialista, per ancorare la stessa strategia di pressione dell'Aventino all'apertura di una successione liberale a Mussolini:

Per uscire dal marasma attuale della vita parlamentare e governativa [...] penso assai pedestremente che dalla maggioranza stessa della Camera, o prima o poi, un *leader* liberale che si sobbarchi di dare all'Italia un governo perfettamente costituzionale. Insisto da tempo su questo concetto , perché la crisi non mi sembra superabile, per le vie

³⁹ G. Amendola, *Tra i due estremi*, «Il Mondo», 20 luglio 1924.

⁴⁰ Sulla leadership aventiniana di Amendola cfr. E. D'Auria, *Aventino*, in *Dizionario del Liberalismo italiano*, tomo I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp.79-91.

⁴¹ Per questa interpretazione cfr. M.L. Sergio, *De Gasperi e la «questione socialista». L'anticomunismo democratico e l'alternativa riformista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 13 ss.

⁴² ADG, SDP, II, 2, p. 1411, *Convegno dei segretari provinciali del PPI. Il problema morale che inquieta il paese*, 16 luglio 1924.

⁴³ Cfr. la lettera di Alberto Cianca a Amendola del 17 luglio 1924, che dopo la consultazione con alcuni dirigenti popolari ridimensionava il significato della «mancanza di accenni alla opposizione costituzionale» nel discorso degasperiano: «Donati, col quale stamani ho avuto un colloquio, mi ha detto che nell'adunanza dei segretari provinciali del PPI, si è parlato espressamente di un gabinetto che nel tuo nome dovrebbe raccogliere e valorizzare l'apporto dei due gruppi» (E. Amendola Kühn, *Vita con Giovanni Amendola*, Parenti, Firenze 1961, p. 534).

⁴⁴ ADG, SDP, II, 2, p. 1230, *Risposta ai conservatori*, «Il Nuovo Trentino», 8 luglio 1924.

normali, senza un simile trapasso del potere [...]. Certo i popolari sono disposti a dare il proprio sincero consenso al governo di cui parlo⁴⁵.

L'accostamento alla *leadership* amendoliana non impediva a De Gasperi di prestare attenzione ai prodromi di opposizione antifascista gradualmente emergenti verso la fine del '24 anche da parte del liberalismo non aventiniano. La rottura dell'attendismo liberale rispetto al governo mussoliniano fu preannunciata dal Congresso del Partito Liberale tenutosi a Livorno il 4-7 ottobre 1924, nel quale fu approvato a maggioranza di oltre due terzi di un ordine del giorno «anticollaborazionista» che richiedeva – pur senza ratificare l'immediato passaggio all'antifascismo – la cessazione della violenza armata e la reintegrazione delle libertà costituzionali con impostazione di fermezza non inferiore a quello dei partiti aventiniani⁴⁶. Dal suo punto di vista De Gasperi vi riscontrò l'anticipata dichiarazione di fallimento dell'esperimento fiancheggiatore, che avrebbe potuto finalmente accelerare la dissociazione del liberalismo parlamentare dal fascismo e il suo coordinamento con l'opposizione aventiniana. In questo senso il parallelismo instaurato da De Gasperi fra la «rivoluzione di Livorno» e il Congresso popolare di Torino dell'aprile 1923 – «due termini» che potevano segnare «la parabola in discesa delle figura dittatoriale mussoliniana»⁴⁷ – rappresentava un riconoscimento non trascurabile del peso di un passaggio liberale nel fronte di opposizione da cui sarebbe passata la successione al fascismo. Ma anche in questa precoce riabilitazione De Gasperi non risparmiava le varie articolazioni del liberalismo italiano dalla prognosi di discontinuità che avrebbe indistintamente attraversato lo schieramento politico del postfascismo:

Il dopo fascismo non sarà né il 19 né il 20 né il 14. Indietro non si torna. La guerra, il lungo periodo postbellico e il fascismo specie prima della conquista, hanno agito potentemente sulle correnti politiche italiane. Quasi tutti i partiti o movimenti politici subirono trasformazioni notevoli. È la pressione livellatrice dell'attuale regime, la quale impedisce di fissarle e di caratterizzarle.

Bisogna attendersi però che in regime di libertà esse si completino e si manifestino più chiaramente⁴⁸.

E proprio a proposito della transizione liberale da «maggioranza» in partito, ritenendola ancora irrisolta nei suoi sbocchi come lasciava intendere la stessa fluidità di aggregazione dell'Unione amendoliana, De Gasperi si interrogava «se avr[ebbe avuto] pratico e largo sviluppo il tentativo di creare un partito neo-liberale il quale, risalendo alle origini, super[asse] il semisecolare contrasto dei gruppi parlamentari liberali e dei suoi uomini più rappresentativi»⁴⁹. La constatazione degasperiana prendeva chiaramente di mira l'insuccesso dei progetti di fusione delle rappresentanze

⁴⁵ G. Donati, *Contro il governo della fazione e per il governo della costituzione*, «Il Popolo», 5 agosto 1924.

⁴⁶ Cfr. A. Giovannini, *Il rifiuto dell'Aventino. L'opposizione al fascismo in Parlamento nelle memorie di un deputato liberale*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 357-393.

⁴⁷ ADG, SDP, II, 2, p. 1252, *Battute d'aspetto*, «Il Nuovo Trentino», 10 ottobre 1924.

⁴⁸ Ivi, p. 1259, *Il dovere dei popolari nell'ora presente*, «Il Nuovo Trentino», 16 ottobre 1924.

⁴⁹ Ivi, p. 1260.

parlamentari di area liberale, sistematicamente verificatosi per le resistenze di alcune delle sue frazioni ai vincoli disciplinari del liberalismo unificatosi in partito dopo il primo Congresso del PLI nell'ottobre 1922⁵⁰.

Oltre a scontare la persistenza delle reti personalistiche a base notabile e pre-partitica, l'ostruzionismo contro la federazione parlamentare dei gruppi liberali investiva direttamente anche le differenze di posizionamento delle varie tendenze sulla soluzione di compromesso con il movimento mussoliniano. Già sostenitrice della costituzione di un unico gruppo parlamentare di «Destra nazionale» con fascisti e nazionalisti, la destra liberale di Salandra era stata la tendenza che maggiormente si era opposta ai reiterati interventi della Direzione del PLI per la creazione di una rappresentanza unitaria dell'area liberal-democratica fino al gruppo amendoliano, arrivando a proporre con il proprio leader nel giugno 1923 alla Camera dei Deputati l'abrogazione della riforma regolamentare del 1920 che aveva disciplinato l'istituzione dei gruppi parlamentari. Non casualmente fu proprio l'autonomia extra-partitica del gruppo salandrino a ostacolare inizialmente l'esecuzione parlamentare delle deliberazioni congressuali di Livorno, congelando nell'ottobre 1924 le dimissioni dei ministri Casati e Sarrocchi in quanto rappresentanti della frazione di destra liberale: la mozione approvata separatamente il 15 ottobre dal gruppo di Salandra riconfermò quindi l'«indipendenza» del mandato parlamentare dai pronunciamenti antimussoliniani del Congresso liberale e la linea di collaborazionismo condizionato alla normalizzazione mediante «l'amichevole formula del *confidando*», escludendo comunque l'uscita dal partito proprio in ragione della coesistenza fra direzione unitaria del PLI e pluralità delle rappresentanze parlamentari⁵¹.

Anche i commenti degasperiani intervennero a registrare questa contraddizione interna del liberalismo «di partito»: preconizzando il verificarsi di una *consecutio* fra stabilizzazione partitica e «svolta» antifascista dei gruppi liberali, De Gasperi si dimostrava propenso a imputarne la mancata dissociazione dalla maggioranza sempre alla debolezza di quell'«elemento extraparlamentare» che era invece risultato determinante nel passaggio all'opposizione del PPI dopo il Congresso di Torino. E tuttavia non trascurava di accreditare l'eventualità che lo sganciamento liberale dal fascismo potesse autonomamente generarsi a breve termine entro le stesse logiche del parlamentarismo:

È vero, n'escono male anche i due ministri liberali, dei quali il Sarrocchi è tesserato regolarmente nella sezione di Siena ma ciò, politicamente, ha meno valore. Può avvenire infatti quello che in tali casi avviene nei partiti organizzati, cioè o la secessione della minoranza coi ministri dal Partito liberale, ed è quello cui mira il governo, o la parallela permanenza dei collaborazionisti e degli oppositori entro gli stessi quadri del partito, ed è quello che, evidentemente, desidera Salandra. In verità ciò sarebbe illogico, equivoco, insincero, assurdo. Ma bisogna pensare che

⁵⁰ Cfr. H. Ullrich, *Dai gruppi al partito liberale (1919-1922)*, in *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo. Crisi della rappresentanza e riforma dello Stato nell'età dei sistemi politici di massa (1918-1925)*, a cura di F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, il Mulino, Bologna 1996, pp. 493-529.

⁵¹ A. Salandra, *Memorie politiche (1916-1925)*, Nuova edizione a cura di G.B. Gifuni, Edizioni Parallelo, Reggio Calabria 1975, pp. 77-78.

l'inquadramento dei liberali è di fresca data, che molti vi si adattano, accettando la lettera ma non lo spirito della disciplina; ma soprattutto bisogna avvertire che questa illogica ed equivoca situazione verrebbe se mai cercata e tollerata, solo partendo dal presupposto che si tratti di un breve periodo transitorio⁵².

Come qui previsto da De Gasperi, il passaggio all'opposizione dei liberali iniziò concretamente a realizzarsi negli ultimi mesi del 1924 e ad aprire quello scenario di rottura della maggioranza ipotizzato da Amendola con «il sorgere di un centro tra il fascismo e le opposizioni» come spazio di resistenza legale per allargare dentro le istituzioni il raggio di consensi della protesta aventiniana⁵³. L'ipotesi di un accordo fra liberalismo parlamentare e secessionista si profilò dopo la riapertura in novembre dei lavori parlamentari con le dichiarazioni antifasciste di Giolitti e di Orlando sulle votazioni dei bilanci degli Esteri e degli Interni, a cui non fece momentaneamente seguito il rientro in aula del fronte aventiniano. Tappa successiva fu invece la ripresa di autonomia della destra liberale dopo l'intervento parlamentare di Salandra del 22 novembre che denunciò la mancata restaurazione della legalità contro l'estremismo fascista⁵⁴, anticipando il distacco dalla maggioranza di tutta quanta la rappresentanza liberale non secessionista. Dopo avere sottolineato le ripercussioni di una mozione di sfiducia come quella incentrata da Orlando sulla «questione costituzionale», De Gasperi trasse da questi voti parlamentari la conclusione che «il governo Mussolini sta[va] o cade[va], a seconda dell'atteggiamento della destra liberale» in conseguenza del «discorso di opposizione» di Salandra⁵⁵.

Estremamente significativa risultò a questo punto l'iniziativa dei «rappresentanti autorizzati» del PPI che riaprirono i contatti con i maggiori *leaders* del liberalismo parlamentare per un patto di transizione destinato a governare il dopo Mussolini. Entrambi le parti interpretarono questa ipotesi di collaborazione lanciata «nell'ora della tristezza e del bisogno» a partire dai precedenti di «antipatia reciproca» del 1919-1922: se l'operazione popolare si accreditava proprio attraverso l'autocritica degli eccessi di ostilità contro lo stato maggiore liberale, da parte di quest'ultimo riemersero le prevenzioni contro il popolarismo di opposizione che aveva ripetutamente dichiarato «superati» protagonisti come Giolitti e Salandra, rendendoli ancora una volta indisponibili all'intesa antifascista con gli emissari popolari⁵⁶. Di nuovo osteggiata dalla preclusione in esilio di Sturzo contro approcci che «una volta iniziati potevano produrre una conseguenza definitiva di legame coi liberali», l'adesione alla soluzione «trialistica» di governo degli ex presidenti liberali (Salandra, Giolitti, Orlando) rimase strettamente circoscritta dal PPI

⁵² ADG, SDP, II, 2, p. 1253, *Battute d'aspetto*, cit.

⁵³ G. Amendola, *Verso una politica di centro*, «Il Mondo», 8 ottobre 1924.

⁵⁴ Cfr. il testo del discorso in A. Salandra, *Memorie politiche (1916-1925)*, cit., pp. 132-144.

⁵⁵ ADG, SDP, II, 2, p. 1275, *Dopo il voto*, «Il Nuovo Trentino», 25 novembre 1924.

⁵⁶ Sugli incontri con Salandra del popolare Annibale Gilardoni cfr. *Il diario di Salandra*, a cura di G.B. Gifuni, Pan, Milano 1969, pp. 287-294.

come «posizione politica di passaggio» per lo sbloccamento della crisi in senso antifascista⁵⁷, senza prefigurare intese permanenti in caso di rientro nel regime di costituzionalità. Ma altrettanto chiaramente essa testimoniava una prima e non trascurabile revisione della strategia di *aut aut* antiliberale del PPI, che avrebbe poi dispiegato i propri effetti di riavvicinamento dei raggruppamenti cattolici e liberali all'interno della coalizione antifascista, ma anche di riconversione del popolarismo in forza abilitata a contenere e potenzialmente «federare» le tendenze disgregative del blocco liberale.

1.3 I liberali all'opposizione e il popolarismo «costituzionale» di De Gasperi

La trasformazione del fascismo da movimento in regime con il discorso mussoliniano del 3 gennaio 1925 determinò il distacco dei gruppi liberali che avevano continuato ad appoggiarlo anche dopo la secessione aventiniana. La svolta autoritaria portò a conclusione l'atteggiamento di ottimistica «aspettazione» con cui il ceto dirigente liberale aveva patrocinato l'insediamento al potere del fascismo per «ricondurlo gradatamente dall'origine, senza dubbio anormale e da un certo punto di vista sovversiva, ad una normalità di vita legale inquadrata nelle nostre istituzioni statutarie»⁵⁸. Fin dal 1922 la maggioranza del liberalismo italiano era stata guidata dall'illusoria rappresentazione del fascismo come forza di restaurazione liberale contro l'ondata di guerra civile del socialismo postbellico, decretando la propria autoliquidazione in passaggi cruciali come la mediazione fra monarchia e fascismo dopo la marcia su Roma, l'approvazione «suicida» della riforma elettorale Acerbo nel luglio 1923, l'ingresso nel «listone» fascista con le elezioni del marzo 1924 e infine la concessione della fiducia a Mussolini ancora dopo la crisi Matteotti. L'opposizione in blocco del liberalismo organizzato dopo lo spartiacque del 3 gennaio interruppe questa politica di attesa filofascista inevitabilmente culminata con «la Caporetto del vecchio liberalismo parlamentare e l'esplicito inizio di una fase di reazione»⁵⁹, riportando nel campo dello schieramento antifascista quelle «forze medie» finalmente propense a trarre conseguenze di rottura dalla sovversione in atto e identificare come termine di aggressione antiliberale «non tanto il partito e i suoi uomini [...] quanto l'idea che il liberalismo rappresenta, la tradizione a cui esso annette fondamentale importanza»⁶⁰.

Emblematica per questa genesi di un liberalismo «di opposizione» può essere considerata la parabola di Benedetto Croce da un atteggiamento di «antifascismo tollerante» inizialmente

⁵⁷ L. Sturzo, *Scritti inediti*, vol. II: 1924-1940, a cura di F. Rizzi, pp. 29-35, lettera di Annibale Gilardoni a Sturzo del 27 gennaio 1925.

⁵⁸ A. Salandra, *Memorie politiche (1916-1925)*, cit., p. 37.

⁵⁹ *Reazione*, «Rinascita liberale», a. II, n. 1, 5 gennaio 1925.

⁶⁰ *L'ora del liberalismo*, «Rinascita liberale», a. II, n. 7, 5 aprile 1925.

improntato a «ottimismo e indulgenza» fino alla «svolta» che lo avrebbe condotto ad assumere nel 1925 la direzione politica e morale della protesta antifascista⁶¹. Anche Croce condivise per lunghi tratti le aspettative liberali di una normalizzazione che tendesse ad «armonizzare il fascismo con le migliori tradizioni del liberalismo italiano»⁶², ammettendo poi a distanza di anni – come premessa autocritica alla ripubblicazione delle sue interviste sulla politica italiana di quel periodo – l’illusione che «la crisi politica fosse più blanda di come poi si è dimostrata nel fatto»⁶³.

La prima intervista crociana del 27 ottobre 1923 a «Il Giornale d’Italia» presentava la scelta di «accettazione e giustificazione» del fascismo a partire dall’impotenza dello schieramento liberale e dalla mancata alternativa di governo delle restanti «forze politiche»: «Se i liberali non hanno avuto la forza e la virtù di salvare l’Italia dall’anarchia in cui si dibatteva, debbono dolersi di sé medesimi, recitare il *mea culpa*, e intanto riconoscere e accettare e riconoscere il bene da qualunque parte sia sorto, e prepararsi per l’avvenire»⁶⁴. In quella successiva del 1 febbraio 1924 al «Corriere italiano», Croce riprendeva poi le tesi complementari dell’assimilazione fascista entro i quadri del regime liberale e della rivitalizzazione di quest’ultimo attraverso il «cuore del fascismo», essenzialmente identificato con «l’amore alla patria italiana» e «il sentimento della sua salvezza, della salvezza dello Stato»⁶⁵. Dopo la crisi Matteotti l’allineamento con «voto di dovere» al «prudente e patriottico» voto di fiducia del Senato al governo Mussolini rappresentò notoriamente per Croce «l’estremo limite della sua politica di attesa»⁶⁶, assicurando ancora la designazione del crociano Casati nel luglio 1924 come ministro della Pubblica Istruzione dopo il «gran rifiuto» del filosofo ad assumere personalmente questo incarico⁶⁷. Ma proprio i successivi mesi di «collaborazione indiretta» attraverso la presenza governativa di Casati liquidarono l’idea crociana che il fascismo potesse fungere da «ponte di passaggio per la restaurazione di un più severo regime liberale, nel quadro di uno Stato più forte»⁶⁸, rivelandolo definitivamente come movimento non di «salvezza» ma di rottura violenta degli ordinamenti liberal-costituzionali.

Fu dopo il 3 gennaio 1925 che il liberalismo crociano passò politicamente all’opposizione con le dimissioni ministeriali di Casati, al quale Croce scrisse immediatamente di ritenersi «lieto di

⁶¹ P. G.[obetti], *Croce oppositore*, «La Rivoluzione liberale», a. IV, n. 31, 6 settembre 1925, per il quale «il passaggio di Croce all’antifascismo» avrebbe rappresentato «dopo il delitto Matteotti uno dei fatti più importanti della politica italiana»

⁶² Cfr. A. Salandra, *Memorie politiche (1916-1925)*, cit., p. 91.

⁶³ B. Croce, *Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1943, vol. II, p. 371. Per l’atteggiamento politico di Croce dopo il 1922 cfr. F. Capanna, *Croce di fronte al fascismo*, «Nuova rivista storica», a. XLVIII, n. 5-6, pp. 579-605.

⁶⁴ B. Croce, *Pagine sparse*, cit., pp. 371-373.

⁶⁵ Ivi, cit., pp. 374-376.

⁶⁶ N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini*, cit. p. 236.

⁶⁷ Cfr. *La polemica Croce-«Popolo d’Italia». Il gran rifiuto del filosofo*, in «Il Popolo», 12 luglio 1954. Sul «tentativo normalizzatore» di Casati si vedano le considerazioni di S. Jacini, *Il regime fascista*, Garzanti, Cernusco sul Naviglio 1947, pp. 40-41, secondo il quale egli «pensò di poter entrare nel gabinetto, approfittando dello smarrimento prodotto dal delitto per guidarlo al solo sbocco legalitario e razionale, ossia alle dimissioni».

⁶⁸ B. Croce, *Pagine sparse*, cit., pp. 376-379.

saperti fuori di quella compagnia»⁶⁹, avvertendo chiaramente la portata di una cesura che azzerava ogni spazio di coesistenza liberale con il regime mussoliniano. Nei primi mesi del 1925 Croce portò così a conclusione il riposizionamento del proprio «liberalismo» a partire dalla contrapposizione agli sbocchi illiberali del «reazionarismo» fascista, che avrebbe a questo punto integrato e sostituito gradualmente la sua polemica dei decenni precedenti contro degenerazioni e «alcinesche seduzioni» della prassi democratica. Da questo momento la concezione liberale di Croce prese a definirsi come posizione di resistenza contro quella «statolatria» autoritaria che avrebbe filosoficamente costituito il «momento critico» del suo liberalismo, fornendogli alcuni riferimenti polemici di fondo:

il senso della «distinzione», da cui discendeva il rifiuto del *politicismo* (la politicizzazione integrale di ogni aspetto della vita pratica) e del *moralismo* (la dissoluzione della politica nell'etica), l'estraneità originaria all'*attivismo* e ad ogni tentativo di sottomettere le ragioni della «verità» a quelle della pratica, la critica della *mentalità rivoluzionaria* e di una prospettiva palinogenetica applicata alla realtà politica, la negazione della filosofia della storia e di una visione unilineare del corso storico, una concezione agonistica della storia e il tema della «gara» indispensabile fra uomini e idee, il senso insopprimibile delle *diversità* e l'irritazione spontanea per ogni volontà uniformatrice e «costruttivistica»⁷⁰.

Tutte queste contestazioni riemersero organicamente nella pubblicazione crociana della postilla *Liberalismo* sul «Giornale d'Italia» del 12 marzo, che introdusse per la prima volta la definizione liberale di «partito della cultura» contro la filosofia totalizzante dello «Stato etico» gentiliano⁷¹. L'inflessione «metapolitica» del liberalismo di Croce contro i suoi nemici lo proiettò ben presto a riavvicinarsi alle espressioni storico-politiche che potessero legittimamente interpretare la radicalità di quella contrapposizione, connettendola strettamente alla continuità di tradizione dell'Italia risorgimentale. Da qui la ripresa crociana di un «giolittismo ideale» in funzione antifascista e – su un piano di iniziativa politica – l'adesione alla proposta di ufficiale coinvolgimento nella riorganizzazione del Partito Liberale, avvenuta contemporaneamente al tesseramento di Casati dimessosi il 1 aprile da socio della fascistizzata «Associazione Costituzionale» di Milano, che insieme con l'ingresso nel PLI di altri ex fiancheggiatori avrebbe potuto dimostrare «che ormai il liberalismo non [era] più l'affermazione di ceti e di uomini divisi e indipendenti, sibbene un partito organizzato e disciplinato, che la organizzazione e la disciplina non [erano] affatto incompatibili con l'idea liberale»⁷². Così Croce rispondeva positivamente alla richiesta di iscrizione al PLI presentatagli a Napoli il 4 aprile dalla delegazione nazionale della Direzione liberale:

⁶⁹ B. Croce, *Epistolario*, vol. II, *Lettere ad Alessandro Casati (1907-1952)*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1969, p. 88.

⁷⁰ R. Pertici, *Benedetto Croce*, «Nuova Informazione Bibliografica», a. I, n. 3, luglio-settembre 2004, p. 480. Sulla «svolta antifascista» di Croce cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 346 ss.

⁷¹ B. Croce, *Liberalismo*, «Il Giornale d'Italia», 12 marzo 1925, ora in Id., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1926, pp. 283-288.

⁷² *Adesioni significative*, «La Libertà economica», 10 aprile 1925.

Ringrazio la S.V.I. della lettera oltremodo cortese e della tessera, che ho ricevuta, del Partito Liberale Italiano, al quale sono assai contento di appartenere ora, anche in forma, per così dire, ufficiale.

Spiritualmente vi appartenevo già da lunghi anni. Le mie forze sono modeste, e dalla studiosa modestia limitate, perché non impunemente si spende quasi intera la vita negli studi e nelle meditazioni.

Ma, quali che esse sono, le pongo a disposizione del Partito⁷³.

Era soprattutto questa notizia dell'iscrizione crociana al PLI ad assumere «valore nazionale» per l'intero fronte di opposizione antifascista, dalla maggioranza del quale Croce continuava invece a essere diviso dalla disapprovazione della secessione aventiniana. Ma proprio questo ingresso nel movimento di opposizione liberale riuscì parzialmente a limitare la sua preclusione contro quelle forze costituzionali dell'Aventino che avrebbero operato per riagganciare i settori del liberalismo usciti dopo il 3 gennaio dalla maggioranza. Ancora nel mese di febbraio Croce aveva risposto elusivamente alla proposta amendoliana di promuovere «un grande comitato di senatori di opposizione, che si assumesse l'incarico di vigilare e di controllare in tutto il paese, e che concorresse con tutti noialtri nell'impostazione della lotta»⁷⁴. Dopo la sua adesione al PLI egli ritenne invece di accogliere l'invito di Amendola a redigere il documento di risposta al manifesto gentiliano degli intellettuali fascisti, «forse pensoso – come è stato sottolineato – anche di non lasciare ad altre frazioni dell'opposizione la gloria di aver rivendicato i valori della libertà e della cultura, ossia proprio ciò che per il Croce costituiva l'essenza inalienabile del liberalismo»⁷⁵. Da questo punto di vista di «geografia» interna dell'antifascismo, il «contromanifesto» crociano pubblicato il 1 maggio su «Il Mondo» non si limitò poi a raccogliere le sottoscrizioni dell'intellettualità liberal-democratica senza distinzioni di afferenza partitica, ma rimise in primo piano «il pregio degli ordinamenti e dei metodi liberali» come momento di identificazione unitaria anche per l'antifascismo non liberale fino allo stesso popolarismo di opposizione⁷⁶.

Tra i suoi effetti il *revirement* antifascista delle forze organizzate del liberalismo e di intellettuali rappresentativi come Croce ebbe soprattutto quello di ridisegnare la composizione dello schieramento di opposizione monopolizzato fino al 3 gennaio dalla coalizione dell'Aventino. Di questo riequilibrio la conseguenza politicamente più significativa fu il radicalizzarsi della dissidenza anti-aventiniana in correnti di opinione liberal-moderata come la rivista «Rinascita liberale», che denunciando l'immobilismo e l'eterogeneità dell'antifascismo secessionista ne propose lo sbloccamento in un nuovo programma di alleanze con l'obiettivo di riavvicinare al «centrismo liberale» le varie frazioni costituzionali dell'Aventino. Per quanto concentrata nella polemica a breve termine contro la prosecuzione della tattica di intransigenza amendoliana dopo la

⁷³ Archivio della Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, *Carteggi di Benedetto Croce*, lettera di Croce a Emilio Borzino del 12 aprile 1925.

⁷⁴ Cfr. la lettera di Amendola a Croce del 15 febbraio e la risposta di Croce del 16 febbraio, in *Carteggio Croce-Amendola*, a cura di R. Pertici, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1982, p. 80-81.

⁷⁵ R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, vol. II, Edizioni del Centro Librario, Bari 1970, pp. 557-558.

⁷⁶ B. Croce, *La protesta contro il «Manifesto degli intellettuali fascisti»*, in Id., *Pagine sparse*, cit., p. 380-383.

sconfitta aventiniana del 3 gennaio, l'analisi della rivista di Armando Zanetti e Adolfo Tino presenta come ragione di autentico interesse la proposta di articolare per il dopo fascismo una piattaforma incentrata sul primato del liberalismo come ideologia di ricostruzione «generale» e non come formazione partitica tendenzialmente egemone, muovendosi nell'ordine del presupposto per cui «l'impostazione liberale dei problemi politici creati dalla dittatura fascista supera[va] il comune denominatore dell'antifascismo dei singoli partiti aventiniani»⁷⁷. Da questa «situazione di vantaggio» acquisita dal liberalismo quale opposizione non strettamente partitica, poteva derivare anche la rivalutazione delle identità politiche non liberali che avrebbero selettivamente accettato di riappropriarsi delle basi costituzionali di lotta politica. Ne conseguiva dunque la legittimità di una operazione di recupero «annessionistico» del popolarismo come variante potenzialmente ordinabile in uno schieramento a larga base di democrazia liberale, a dimostrazione di quanto lo stesso liberalismo non aventiniano avesse stemperato nei primi mesi del 1925 la percezione tradizionalmente negativa di «quella singolare formazione demosocialclericale, scaturita dalle viscere stesse del confusionismo italiano nel momento più disordinato dell'immediato dopoguerra»:

A buon conto possiamo constatare che, a parte la maggior asprezza dei loro attacchi e la loro maggior fretta di rovesciare a qualunque costo e in qualunque momento questo governo, i dirigenti di questo partito dotati di maggior senso di responsabilità fanno propria sostanzialmente la tesi liberale del ripristino delle libertà statutarie e lasciano volentieri da parte il vecchio farraginoso programma specifico del partito⁷⁸.

L'apprezzamento di «Rinascita liberale» per il popolarismo riguardava – in particolare – la possibilità di un suo coinvolgimento in quella iniziativa di «sbloccamento» del cartello aventiniano a cui continuava a rimanere invece indisponibile il gruppo democratico di Amendola: «Partito di massa, con una forte base e una perfetta organizzazione elettorale, questi [popolari] già avvertono che, praticamente, alle prossime elezioni, non sarà possibile ai partiti secessionisti presentarsi come una forza unica e omogenea, ma sarà necessario, specialmente al loro partito, fare una politica di alleanze più limitata e più elastica insieme»⁷⁹. Da queste *avances* del liberalismo ufficiale emergevano quindi i contorni di una strategia di riassorbimento del popolarismo aventiniano chiaramente dettata dalla competizione a distanza con l'Unione amendoliana, che in ogni caso testimoniava una valorizzazione senza dubbio significativa dell'antifascismo popolare per quanto ancora subordinata della presenza cattolica all'interno dello schieramento liberal-democratico.

La necessità di fronteggiare questa «ripresa liberale» anche sul piano delle relazioni con il cattolicesimo antifascista si trovava alla base del documento presentato il 20 aprile 1925 da Mario Vinciguerra al Comitato centrale dell'Unione Nazionale, intrecciandosi con la questione della

⁷⁷ *L'ora del liberalismo*, cit.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Aventino*, «Rinascita liberale», a. II, n. 3, 5 febbraio 1925.

definizione identitaria del progetto amendoliano di «grande democrazia». Nel suo rapporto Vinciguerra rivendicava come irreversibile la scelta di separazione dell'Unione dal liberalismo organizzato, ma «per fissare i confini – che oramai s'impon[evano] – col Partito liberale» e garantire insieme l'autosufficienza della compagine amendoliana dal rischio di isolamento arrivava a prefigurare la necessità che essa approntasse una strategia di alleanza organica e reciprocamente esclusiva – a differenza dell'ipotesi di «Rinascita liberale» – con il cattolicesimo democratico di estrazione popolare:

Mi permetto invece di sottolineare la necessità immediata ed anche più lontana di una più complessa intesa con l'altra democrazia, la democrazia cristiana (Partito popolare cristiano). Questo mi pare un punto fondamentale, in quanto che investe l'avvenire dell'*Unione* come partito di governo (e non può essere altro, almeno *in votis*, e quindi nella sua fisionomia). Se tale bisogna che sia l'*Unione*, non può non prospettarsi la necessità di mantenere i legami con un'altra frazione di democrazia molto più numerosa e compatta della Democrazia sociale, e che può garantire, in un prossimo rinnovato equilibrio di forze politiche, la possibilità di costituire un centro democratico con una base parlamentare sufficientemente larga e solida⁸⁰.

Sottoposto a queste strategie di attenzione incrociata dall'antifascismo liberal-democratico, il popolarismo non mancò di ripensare autonomamente dopo il 3 gennaio la propria collocazione nello schieramento antifascista oltre l'unità del blocco aventiniano, orientandosi da parte sua verso l'«eventuale creazione in seno all'Aventino di un vero e proprio “cartello” di partiti costituzionali capaci di assumere, quando che fosse, la successione del fascismo al potere»⁸¹. La necessità di un mutamento della tattica di opposizione aventiniana emerse per la prima volta dal Consiglio Nazionale popolare del 23-24 gennaio 1925: senza porre in discussione la solidarietà unitaria del cartello secessionista, il suo o.d.g. conclusivo riconosceva l'esigenza di chiarire in positivo i rapporti fra i partiti aventiniani a partire da una convergenza – potenzialmente limitata alle sole frazioni non socialiste, ossia popolari e amendoliani – sulle «pregiudiziali di ricostruzione costituzionale e democratica che invoca[vano] lo sforzo comune di tutti quei gruppi che non [avevano] riserve da far valere contro lo Statuto o contro il metodo democratico»⁸². Tale impostazione venne poi sviluppata dal PPI con il *Manifesto* pubblicato dal Consiglio Nazionale ma immediatamente sottoposto sulla stampa a provvedimento governativo di sequestro, all'interno del quale prevaleva sempre la necessità di non identificare integralmente l'antifascismo popolare con la coalizione aventiniana, per selezionare entro di essa i gruppi disponibili a passare dall'opposizione

⁸⁰ Il testo della relazione presentata da Vinciguerra e sottoscritta da Cesare Spellanzon è pubblicato in E. D'Auria, *Liberalismo e democrazia nell'esperienza politica di Giovanni Amendola*, Società Editrice Meridionale, Salerno-Catanzaro 1978, pp. 306-308. Sull'Unione amendoliana dopo il 3 gennaio 1925 cfr. S. Colarizi, *I democratici all'opposizione. Giovanni Amendola e l'Unione nazionale (1922-1926)*, il Mulino, Bologna 1973, pp. 113-165.

⁸¹ S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., p. 253.

⁸² ADG, SDP, II, 2, p. 1295, *Il Consiglio nazionale del Partito popolare italiano*, «Il Nuovo Trentino», 27 gennaio 1925.

antifascista alla linea di intesa su un «governo di ricostruzione democratica»⁸³. Così il segretario De Gasperi presentava a Sturzo in esilio la piattaforma del *Manifesto* popolare:

se si vuole mantenere l'Aventino, conviene dall'Aventino stesso dare al Paese assicurazioni tranquillanti sulle finalità e sui termini di una futura politica democratica. Senza che precisi troppo, potrai immaginare le difficoltà sul terreno religioso, sociale (scioperi) e finanziario⁸⁴.

Nonostante le conseguenze di separazione adombrate dal *Manifesto* rispetto alle correnti massimalista e repubblicana, il Consiglio Nazionale del PPI mancava tuttavia di ipotizzare specifiche iniziative di collegamento del centrismo aventiniano con l'opposizione parlamentare di area liberale. Ancora una volta fu invece De Gasperi a riconsiderare espressamente questo sbocco di riunificazione del fronte antifascista, non ritenendo «nemmeno escluso che gruppi di sinistra liberali trov[assero] in un tempo più o meno prossimo di poter aderire alla linea democratica»⁸⁵. Era comunque una prospettiva che non avrebbe dovuto tradursi – scriveva lo stesso De Gasperi a Giuseppe Spataro il 26 gennaio – in quella soluzione di «sbloccamento dell'Aventino» contemporaneamente preconizzata dall'antifascismo liberale, ma integrare il posizionamento aventiniano del PPI attraverso una «libera espressione del partito per la sua visione del dopo fascismo»⁸⁶. Come dichiarava il Bollettino dell'Ufficio stampa del PPI, l'obiettivo comunicativo del *Manifesto* sarebbe stato quello di ridimensionare il pericolo di ricaduta nel disordine estremistico in caso di successione antifascista, offrendo

all'opinione pubblica la sensazione che i partiti avversi al governo non sono ipnotizzati dall'Aventino parlamentare e guardano con sentimento di responsabilità oltre Montecitorio, al Paese e alle correnti vive che lo animano; essendo il conflitto fra fascismo e opposizione di natura molto più vasta e più profonda che non sia la sfera di azione e di influenza della Camera⁸⁷.

Dal documento approvato in Consiglio Nazionale emergeva dunque chiaramente la volontà del PPI degasperiano di sottrarsi all'abbraccio soffocante dell'opinione liberale che evocava la reintegrazione del popolarismo in un programma di alleanze a carattere strettamente parlamentare e

⁸³ Ivi, p. 1303, *La linea dei popolari*, «Il Nuovo Trentino», 29 gennaio 1925. «Invocando, per la difesa di questo programma immediato di rivendicazioni costituzionali e democratiche, il concorso degli amici e dei simpatizzanti, il Partito popolare sa di combattere ancora sotto la propria bandiera e per creare le condizioni nelle quali sia possibile propugnare e realizzare il suo programma integrale; ma sa però anche di potersi trovare sullo stesso terreno di quanti – uomini e partiti – cercano la libertà nel presidio della legge e degli ordinamenti democratici poiché intorno a questo programma si polarizzano le irresistibili speranze del popolo italiano verso l'orme più sicure di convivenza sociale»: ADG, SDP, II, 2, p. 1300, *Il manifesto del Partito Popolare*, «Il Nuovo Trentino», 28 gennaio 1925.

⁸⁴ L. Sturzo-A. De Gasperi, *Carteggio (1920-1953)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 27.

⁸⁵ ADG, SDP, II, 2, p. 1303, *La linea dei popolari*, cit.

⁸⁶ ASILS, Fondo Giuseppe Spataro, fasc. «De Gasperi Alcide», lettera di De Gasperi a Spataro del 26 gennaio 1925. Secondo quanto De Gasperi avrebbe poi ricordato durante il V Congresso del PPI nel giugno 1925, lo scopo del *Manifesto* era «orientare quante più forze fosse possibile verso una restaurazione democratica che si tenesse lontana da una parte dai pericoli dell'estremismo sociale, dall'altra dalle deviazioni anticlericali e antichiesastiche»: *Gli Atti dei Congressi del Partito Popolare Italiano*, a cura di F. Malgeri, prefazione di G. De Rosa, Morcelliana, Brescia 1969.

⁸⁷ Archivio Maria Romana De Gasperi, Carte De Gasperi, serie «Partito Popolare Italiano», cart. «Circolari e bollettini del PPI su argomenti vari», *Bollettino dell'Ufficio stampa del Partito Popolare*, n. 2, 29 gennaio 1925.

ancora guidato dai resti non fascistizzati del blocco costituzionale, al quale si opponeva anzitutto la conferma del rifiuto alla «discesa» aventiniana in aula nonostante l'illusione inizialmente condivisa dagli stessi popolari di una consultazione elettorale a breve scadenza dopo la reintroduzione del sistema di voto a collegio uninominale nel gennaio 1925. Sotto la direzione politica di De Gasperi prevalse invece la consapevolezza che l'ancoraggio al «patto federale» aventiniano fosse condizione indispensabile per trasformare il popolarismo in centro equilibrato di movimenti e partiti di tradizione in senso lato «liberale», ponendolo al riparo dalle tendenze neo-gentiloniane che ne sacrificassero l'identità in una «compromissione bloccarda vecchio stile»⁸⁸. Per De Gasperi l'antifascismo aventiniano del PPI avrebbe così rappresentato una svolta «epocale» nella tradizione del cattolicesimo politico in Italia, in quanto comprovava l'identificazione del popolarismo con l'orizzonte liberal-democratico e insieme rendeva possibile il positivo riconoscimento dei popolari all'interno di un'area politico-culturale tradizionalmente osteggiata dai cattolici, rappresentando anche un indubbio titolo di legittimazione al momento di una eventuale ripresa democratica.

In questo senso – ancora secondo De Gasperi – la «rivoluzione liberale» del popolarismo non doveva passare in prima istanza attraverso l'anticipata conclusione di intese con il liberalismo antifascista in ricostruzione dopo la svolta del 3 gennaio, ma rendere storicamente irreversibile il ripensamento sturziano del rapporto fra cattolicesimo politico e libertà costituzionale nonostante la pressione autoritaria del fascismo. Da qui la priorità assegnata dalla *leadership* aventiniana di De Gasperi alla lotta «antitirannica» del popolarismo e la sua integrale assimilazione alla causa del costituzionalismo liberale contro il retaggio ottocentesco di antiliberalismo cattolico, che portavano ad accentuare – anche mediante operazioni di approfondimento culturale – il recupero di un cattolicesimo «costituzionalistico» storicamente autonomo da ideologie e partiti «liberali». Tema dominante degli interventi degasperiani del 1924-'25 divenne quindi l'accezione non ideologica ma politico-istituzionale di un antifascismo popolare strettamente ricordato alla «questione dello Stato», ossia alla difesa istituzionale delle garanzie di libertà fondate dal cristianesimo:

La libertà di vivere e di battersi per un ideale politico, la libertà di riunirsi e di associarsi per il progresso sociale, la libertà di servire la patria secondo la propria fede, la libertà che, prima che dalle leggi al cittadino, fu garantita all'uomo dal cristianesimo il quale di fronte all'antico cesarismo rivendicò i diritti imprescrittibili della personalità umana⁸⁹.

L'identificazione fra cattolicesimo e libertà politica come acquisizione non negoziabile del popolarismo rappresentò per De Gasperi un costante riferimento «pedagogico» contro l'inserzione

⁸⁸ ADG, SDP, II, 2, 1328, *Un discorso dell'on. De Gasperi. I caratteri e l'azione del Partito popolare nell'attuale situazione politica*, «Il Nuovo Trentino», 5 aprile 1925. Per la linea aventiniana di De Gasperi cfr. G. Spataro, *De Gasperi e il Partito Popolare Italiano*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1975, pp. 71 ss.

⁸⁹ Ibidem.

pro tempore dei cattolici nella «ipotesi» di modernità liberale, come dimostra questo suo intervento del 19 gennaio 1925 raccolto in sintesi per Sturzo:

De Gasperi ha parlato a lungo intorno al tema della libertà. Solo modo perché nello sviluppo dei tempi noi cattolici possiamo reclamare quelle libertà che i nostri stessi amici di oggi probabilmente ci contrasteranno in un prossimo avvenire, è di non negare ad alcuno la libertà di riunione e di associazione; se oggi i cattolici appoggiassero la pretesa lotta del governo contro la massoneria e si alleassero palesemente comunque con coloro che negano i diritti del cittadino, essi domani subirebbero le persecuzioni, mentre sostenendo in pieno i diritti alle libertà civili e politiche (pur troppo oramai si tratta di diritti *civili* nemmeno più di diritti politici) noi PPI potremo domani con piena coscienza continuare a chiedere il rispetto ai nostri diritti, e che la libertà dei cattolici non sia violata, come noi difenderemo anche la libertà degli altri⁹⁰.

Da questa interiorizzazione identitaria dei valori di libertà compromessi dal fascismo, sarebbe naturalmente derivata una impostazione non polemica dei rapporti fra popolarismo e liberalismo politico, tale da generare – almeno in prospettiva postfascista – la revisione degli equilibri di forza a vantaggio di un partito di massa come quello cattolico. In questa direzione la leadership degasperiana non si limitò soltanto ad accentuare la vocazione di libertà del popolarismo antifascista, ma fin dai mesi precedenti alla svolta dittatoriale tornò a tematizzare con ben maggiore attenzione rispetto a Sturzo la futura centralità di sistema del cattolicesimo politico. Beneficiando paradossalmente della forzata estromissione da immediati obblighi di governo, l'ultima fase del popolarismo prima dello scioglimento dei partiti fu proprio quella in cui De Gasperi iniziò consapevolmente a condurre «a piena maturità quella coscienza statale-nazionale – e possiamo aggiungere, liberaldemocratica – che doveva poi esplicitarsi con volontà robusta, direttiva costante, efficacia primaria, dopo la caduta del fascismo»⁹¹. L'autosufficienza del PPI rispetto ad intese preferenziali con il mondo liberale non entrava poi in conflitto con questo mutamento di legittimazione e andava ben oltre il problema delle alleanze parlamentari completamente messo fuori gioco dalla stabilizzazione del regime fascista, ponendo già in questione per De Gasperi la trasformazione del popolarismo in «partito della maggioranza» con ambizione di rappresentanza potenzialmente «nazionale». Così il segretario del PPI poteva significativamente scrivere a Spataro, il 17 ottobre 1924, che «il partito [doveva] essere centrista, indipendentemente dalle necessità collaborative che le risultanze parlamentari, al di fuori delle nostre influenze, potessero imporre»⁹²; e ancora in occasione di un discorso pronunciato l'8 dicembre 1924, egli sarebbe tornato in questi termini sul «centrismo» popolare come condizione di equilibrio del sistema:

Siamo un partito di centro, e qualcuno interpreta il centrismo come un adattamento ora alle forze di destra, ora a quelle di sinistra per servire di freno e di contrappeso e la nostra funzione dovrebbe esaurirsi nella ricerca del meno

⁹⁰ L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., pp. 28-29, lettera di Rufo Ruffo della Scaletta a Sturzo del 20 gennaio 1925.

⁹¹ L. Salvatorelli, *Testamento di De Gasperi*, cit. In questo senso si vedano anche le considerazioni di G. De Rosa, *La fine del popolarismo attraverso il "Bollettino" di Igino Giordani*, in *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi*, Istituto di Storia dell'Università di Urbino, Maggioli, Rimini 1985, vol. II, pp. 623-630

⁹² ASILS, Fondo Giuseppe Spataro, fasc. «De Gasperi Alcide», lettera di De Gasperi a Spataro del 17 ottobre 1924.

peggio fra le iniziative e le imprese altrui, e avrebbe per metodo costante il compromesso. Ma questa interpretazione equilibristica del nostro centrismo è falsa. Noi siamo centristi, non perché seguiamo una linea media, risultante dalle tendenze degli altri, ma nel senso che prendendo l'iniziativa e cercando per un nostro impulso e per una nostra via il progresso cristiano, seguiamo la grande linea «centrale» dei principii cristiani nella vita pubblica, linea che attraversa tutta la storia della civiltà moderna, linea che è troppo presso alla realtà della natura umana, per condurci agli eccessi dell'utopia rivoluzionaria, e segue troppo da vicino la morale divina, perché ci si possa portare all'appoggio o alla tolleranza delle costruzioni sociali e politiche della moderna plutocrazia⁹³.

Un discorso come quello di De Gasperi continuava a muoversi almeno virtualmente in una prospettiva di riapertura a breve termine dello spazio politico, infrangendosi dunque definitivamente sull'annullamento di ogni margine di opposizione legale già dopo i primi mesi del 1925. Le ultime iniziative del PPI degasperiano acquisirono così un significato di testimonianza puramente ideale per l'identità storico-politica del popolarismo, in vista di una riconquista della prospettiva democratica non ipotizzabile per De Gasperi se non attraverso il collegamento di quella tradizione al sistema liberale liquidato dal fascismo. Da questo punto di vista il «canto del cigno» del PPI fu la convocazione a Roma del V Congresso nazionale il 28-30 giugno 1925, personalmente voluta dal segretario del partito nonostante le condizioni largamente compromesse di agibilità politica. In apertura l'intervento del presidente del Congresso, Umberto Merlin, rintracciò i presupposti del liberalismo «implicito» del PPI nella legittimazione antirivoluzionaria che il partito aveva conquistato schierandosi a protezione delle istituzioni liberali contro le aggressioni estremistiche del primo dopoguerra. Identificazione che gli permetteva insieme di introdurre la rivalutazione postuma dello Stato liberale e la sua dissociazione dal liberalismo politico che non aveva saputo garantirne la difesa, senza dunque interrompere la polemica popolare contro «i liberali ed i democratici, impotenti a frenare il movimento» extra-legale del fascismo fino a «cede[re] al trionfatore le chiavi dello stato»:

La crisi dello Stato liberale era giunta al suo epilogo; ma i popolari, non per tenerezza verso il liberalismo, al quale non risparmiarono critiche, ma per una ragione fondamentale di generale interesse, per la difesa di un patrimonio di civiltà conquistato per tutti, comprendevano che bisognava difendere questo stato, mentre se ne preparava la riforma organica, perché, se esso fosse caduto, sotto i colpi fascisti, con esso si sarebbe perduto, come è infatti avvenuto, quel metodo di libertà, e quei principii di tolleranza e concordia civile che essi preferivano e preferiscono ad ogni metodo di violenza e ad ogni sistema di dittatura⁹⁴.

In questa occasione la relazione politica di De Gasperi si concentrò nuovamente ad argomentare l'antitesi fra fascismo e popolarismo a partire dall'opposizione del primo alla «concezione dello stato e della libertà». Non mancando di richiamare l'opposizione del movimento cattolico fra Ottocento e Novecento contro «il laicismo e l'atomismo dello stato liberale e il panteismo dello stato democratico», De Gasperi sostenne che questa dovesse ora convertirsi in atteggiamento di resistenza verso analoghe manifestazioni di accentramento «statolatrico» da parte

⁹³ ADG, SDP, II, 2, pp. 1279-1280, *I popolari romani per l'on. De Gasperi*, «Il Nuovo Trentino», 9 dicembre 1924.

⁹⁴ *Gli Atti dei Congressi del Partito Popolare Italiano*, cit., p. 557-558.

del fascismo. L'impostazione degasperiana si proponeva dichiaratamente di reagire alla sterilizzazione dell'antifascismo popolare tentata da «qualche cattolico collaborazionista a oltranza», propenso a credere «che queste linee teoretiche e pratiche del fascismo rappresent[assero] semplicemente un contrasto coi principi colla pratica del liberalismo classico e che perciò stesso non contraddic[evano] sostanzialmente i nostri concetti fondamentali». Contro questa estraniatura dei cattolici dal *cleavage* fascismo-liberalismo, De Gasperi poneva la causa del popolarismo in difesa di quel modello di Stato costituzionale alla cui edificazione avevano contribuito in tutta Europa numerosi partiti di ispirazione cristiana, da ciò ricavando che «il contrasto quindi non [era] fra fascismo e liberalismo, come scuola e metodo transeunte, ma tra il fascismo ed alcune esigenze fondamentali della organizzazione politica moderna». La rappresentazione degasperiana del fascismo come movimento «anticristiano» era insomma direttamente connessa alla denuncia della sua radice «antiliberalista»:

Ricordate che in molti paesi le leggi fondamentali sulle libertà civili, sulla libertà sindacale, sul suffragio universale debbono la loro nascita e il loro sviluppo all'opera di partiti a fondo cristiano e non dimenticate che gli statuti democratici dei nuovi stati del dopoguerra furono elaborati e votati a Weimar come a Vienna, a Praga come a Belgrado e Varsavia con la cooperazione anche decisiva dei cattolici.

E in questa tradizione che si inserisce il partito popolare italiano. Non è quindi un duello tra il liberalismo e il nazional fascismo, al quale noi dovremmo assistere come spettatori neutrali e disinteressati; ma i colpi sono diretti contro comuni garanzie di politica libertà ed una comune opera di tolleranza civile la quale si dimostra più che mai indispensabile per la pace sociale⁹⁵.

Nella sua replica finale De Gasperi tornò poi a collegare la sopravvivenza del popolarismo all'anticipazione di un programma di «ricostruzione democratica del paese», sottolineando come dato incoraggiante per il futuro il riavvicinamento dei popolari agli altri partiti di opposizione in un orizzonte di libertà universalmente riconosciuto. Da qui discendeva anche il mutamento di percezione del liberalismo di opposizione rispetto al consolidamento di una presenza autonoma dei cattolici nello schieramento antifascista: De Gasperi poteva quindi constatare che «molta borghesia riconosce[va] finalmente la nostra essenza democratica», attribuendo il merito di questo svuotamento «dell'anticlericalismo di ieri» operato proprio dall'antifascismo popolare:

Imparino tutti, democratici, liberali e socialisti che il partito anche quando ha lottato contro di loro, ha lottato in difesa della libertà perché prima di ogni altra idea esiste la dottrina di Cristo, e se ogni ognuna di queste idee dovesse cadere, rimarrà sempre il diritto cristiano della libertà della persona umana⁹⁶.

Tra i presupposti di una candidatura postfascista del popolarismo, De Gasperi includeva anche il suo posizionamento intorno alla «questione istituzionale» rimessa all'epoca in discussione dai progetti di riforma costituzionale del fascismo. Alla vigilia del Congresso aveva scritto a Sturzo sulla «necessità d'un nostro programma costituzionale» che rappresentasse credibilmente il PPI in

⁹⁵ ADG, SDP, II, 2, p. 1420, *Relazione al V Congresso del PPI*, 29-30 giugno 1925.

⁹⁶ Ivi, p. 1426.

vista di una successione antifascista, dichiarandosi ancora alla ricerca di un relatore «su questa che dovrebbe essere la quest[ione] fondam[entale]: “i popolari e le riforme costituz[ionali]”»⁹⁷. Si era poi deciso ad affidare l’incarico a Mario Augusto Martini, dagli ultimi mesi del 1924 rappresentante di una tendenza critica rispetto alla politica aventiniana del PPI e sostenitore di una linea «possibilista» che non escludeva la ricerca di un *modus vivendi* con il fascismo per assicurare ai popolari una residua presenza politica e organizzativa. La scelta degasperiana di Martini non avveniva sul terreno di un riconoscimento di questa ipotesi estrema di *ralliement*, ma ne utilizzava soltanto gli elementi funzionali alla stabilizzazione di una opposizione antifascista su basi legalitarie e moderate. In accordo con De Gasperi la relazione congressuale di Martini su «Riforma e libertà costituzionali» assunse così una posizione di netta «conservazione» del vigente ordinamento fondato sulla monarchia costituzionale, per quanto «intesa come freno nei confronti del fascismo»⁹⁸. Le rivendicazioni di lealtà dinastica e di restaurazione statutaria miravano a offrire una ulteriore attestazione di convergenza del PPI sul costituzionalismo dell’Italia liberale, nel momento stesso in cui esso veniva aggredito su fronti opposti dal riformismo autoritario del regime e dalle contestazioni antimonarchiche del radicalismo antifascista. L’aspetto di autentica originalità della relazione di Martini era tuttavia rappresentato dalla considerazione che la linea di costituzionale del PPI non fosse transitoriamente legata agli obiettivi della lotta antifascista, ma che potesse riannodarsi «alla tradizione storica di tutta una notevolissima corrente di cattolici, che ebbe speciali manifestazioni nel risorgimento e nella democrazia cristiana». Riferimento che impediva di derubricare il riaccostamento del PPI alla costituzione monarchica come alterazione identitaria in qualche misura riconducibile alla pressione carismatica e «omologante» dei raggruppamenti liberali:

I contrari ci osservano spesso che la nostra tesi è una tesi sostenuta anche da altri oppositori. Insistono più che altro nel volerci dipingere come altrettanti sostenitori di un puro e semplice liberalismo contrario alla disciplina, alla forza, al prestigio dello stato. Rispondiamo che i punti di contatto con altri non devono mai, purché legittimi, impaurire nessun cittadino⁹⁹.

Nel dibattito congressuale l’impostazione di Martini fu criticata dalla «contro-relazione» di Ferrari polemicamente orientata in senso anti-monarchico, poi tradotta anche in un o.d.g. proposto da Mario Scelba e ritirato soltanto su richiesta di De Gasperi per il pronunciamento da esso avanzato sull’instaurazione della Repubblica¹⁰⁰. L’intervento conclusivo del segretario invitò invece ad appoggiare la tesi di Martini sul «ristabilimento delle condizioni statutarie», non sottacendo il

⁹⁷ L. Sturzo-A. De Gasperi, *Carteggio (1920-1953)*, cit., p. 35.

⁹⁸ P.L. Ballini, *Martini, Mario Augusto*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, a cura di G. Campanini, F. Traniello, Marietti, Torino 1981, p. 335.

⁹⁹ *Gli Atti dei Congressi del Partito Popolare Italiano*, cit., p. 578-579; il testo dell’o.d.g. presentato da Martini è integralmente pubblicato in S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., pp. 325-326.

¹⁰⁰ Cfr. M. Scelba, *Per l’Italia e per l’Europa*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1990, p.

pericolo che dichiarazioni di rottura contro le istituzioni liberali potessero indirettamente compromettere la stessa pregiudiziale antifascista secondo cui «l'attuale Camera, per il modo e il programma con cui fu eletta, non [aveva] diritto di far riforme costituzionali»¹⁰¹. Dagli squarci del resoconto congressuale emergono lacune e reticenze che non impediscono di cogliere la trama di un dibattito probabilmente più ampio e contrastato di quanto lascerebbe intendere l'approvazione conclusiva della relazione di Martini, come ammise a Sturzo lo stesso De Gasperi al termine del Congresso:

Martini, pur muovendosi su di una linea che accetto diede certe coloriture che non si volevano ingoiare; ma l'o.d.g. mi pare che sia accettabile. D'altro canto conveniva rompere coi filo... repubblicani per agnosticismo, fino nell'attacco passò al di là, tanto che nel resoconto dovetti attenuare, e altre mende troverai tu e vi sono di fatto; ma nel complesso vedrai dagli atti che spero di pubblicare la settimana ventura che tenuto conto della semi improvvisazione, il congresso è magnificamente riuscito¹⁰².

L'interpretazione del programma costituzionale del PPI rimase non casualmente al centro delle dichiarazioni post-congressuali di De Gasperi alla stampa di opposizione, che riconobbero apertamente l'assenza di alternative rispetto ad una transizione al postfascismo a base monarchico-statutaria:

Votando l'ordine del giorno Martini il congresso ha fatto un atto di lealtà. Non si può fare appello al Re e contemporaneamente essere agnostici intorno alle forme del regime. Perciò la costituzione, cioè il patto fra Re e Popolo, venne messa come base del nostro atteggiamento politico. L'onorevole Martini fece una dottissima relazione, risalendo alle tradizioni di quelli che, impropriamente, si dicono cattolico-liberali del periodo del Risorgimento¹⁰³.

L'accoglienza di questa impostazione come tentativo di riavvicinamento del popolarismo al vecchio mondo liberale contribuisce invece a spiegare la sostanziale sottovalutazione del Congresso del PPI sulla stampa aventiniana, a parte l'apprezzamento per la scelta definitiva di resistenza antifascista. Lo dimostra proprio il commento riservatogli dalla testata amendoliana «Il Mondo», che si limitò a rivendicare il primato dell'opposizione «unionista» intestandole anche il merito della conversione di popolari e liberalismo organizzato: «aver condotto i popolari, che avevano pensato ad una collaborazione correttiva, e più i liberali, che hanno per così lungo tempo creduto nell'efficacia di un fiancheggiamento, ad assumere il medesimo atteggiamento della opposizione democratica intransigente, è opera del fascismo; e torna a lode di chi sino dal primo giorno ha visto giusto nella presente avventura»¹⁰⁴. Ancora più polemiche si dimostrarono dopo il Congresso popolare le reazioni della sinistra aventiniana, che respinse con «l'Avanti!» la prospettiva moderata

¹⁰¹ *Gli Atti dei Congressi del Partito Popolare Italiano*, cit., p. 588.

¹⁰² L. Sturzo-A. De Gasperi, *Carteggio (1920-1953)*, cit., p. 37.

¹⁰³ *I risultati del convegno del Partito Popolare nelle impressioni e nei giudizi dell'on. De Gasperi*, «Il Mondo», 1 luglio 1925

¹⁰⁴ *I congressi dell'Opposizione*, ivi, 2 luglio 1925.

di «restaurazione della monarchia costituzionale in contrapposto alla monarchia fascista»¹⁰⁵, denunciando anche l'esistenza di «più di una riserva» nella relazione degasperiana in ordine all'ipotesi di alleanza già emersa dopo il delitto Matteotti fra popolari e socialismo riformista¹⁰⁶.

Di notevole portata fu la risonanza ampiamente positiva invece acquisita dal Congresso del PPI nei commenti dell'opposizione liberale, che su «La Stampa» giolittiana registrarono la piena assimilazione dei popolari alla piattaforma del liberalismo antifascista, in quanto anch'essi mostravano di considerare «la riconquista della libertà politica condizione pregiudiziale per il mantenimento dell'autonomia del partito, e cioè per l'affermazione, ideale e pratica, dei valori sociali, etici e religiosi costituenti la sua più profonda ragion d'essere». Veniva dunque a ribaltarsi completamente la percezione esterna del popolarismo che negli anni di governo del dopoguerra lo aveva sistematicamente equiparato a forza di rottura antiliberalista alla pari del socialismo massimalista:

gli stessi partiti, che fino a ieri hanno avuto ragioni di contrito coi liberali, oggi hanno constatato e difendono l'opera liberale. La miglior prova l'abbiamo dal Congresso popolare, che, concordemente, ha riaffermata la decisione di lottare per rivendicare tutte le libertà e difendere lo statuto. Questo è liberalismo schietto¹⁰⁷.

Indiscutibilmente giustificata anche dall'«assoluta ortodossia costituzionale» della relazione congressuale di Martini, la revisione di giudizio liberale sul popolarismo giungeva fuori tempo massimo a legittimarne l'integrazione in una proposta di «lega» delle forze costituzionali politicamente sostitutiva del blocco aventiniano e assimilabile a quella dibattuta in gennaio dal Consiglio Nazionale del PPI, ma ancora una volta non immune – analogamente al programma di «Rinascita liberale» – dal tentativo di traduzione dell'accordo unitario in uno schiacciamento egemonico dei popolari da parte dei partiti di opposizione liberale:

Per un osservatore spassionato il Congresso del Partito popolare ha offerto una riprova, una conferma di una tesi nota ai lettori di questo giornale: ha provato, cioè, che qualsiasi opposizione al regime attuale, se vuole riuscire veramente efficace, deve necessariamente risalire alla dottrina liberale, che è la sola in grado di assicurare a tutti gli individui e partiti le condizioni indispensabili per la propaganda, che è l'affermazione concreta delle proprie idealità. Se si eccettuano le relazioni strettamente di partito, si deve riconoscere che i principali oratori non si sono allontanati gran che dal liberalismo. A sentire certi discorsi pareva di assistere al Congresso del Partito liberale¹⁰⁸.

Tra i commenti al Congresso del PPI il più acuto e penetrante fu notoriamente quello pubblicato su «La Rivoluzione liberale» da Piero Gobetti, invitato ad assistervi personalmente da Iginio Giordani per i rapporti di consuetudine e vicinanza da sempre mantenuti con Sturzo e il vario mondo popolare. Identificando nel popolarismo sturziano una novità oggettivamente «liberale»

¹⁰⁵ *Ortodossia costituzionale*, «l'Avanti!», 3 luglio 1925.

¹⁰⁶ *Una nuova fase della lotta politica*, l'Avanti!, 2 luglio 1925.

¹⁰⁷ *Dopo il Consiglio del Partito liberale*, «La Stampa», 1 luglio 1925.

¹⁰⁸ *Il Partito Popolare*, ivi, 2 luglio 1925. Per una rassegna dei commenti della stampa antifascista al V Congresso del PPI cfr. I.U. Camerini, *Il Partito Popolare Italiano dall'Aventino alla discesa nelle catacombe (1924-1926)*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1975, pp. 88-93.

rispetto alla passata «clericalizzazione» del movimento cattolico, l'editore torinese aveva notevolmente contribuito alla diffusione della cultura cattolico-popolare dagli anni successivi all'avvento del fascismo, inserendola nel circuito di opinione liberal-democratica proprio mentre si andavano restringendo per i popolari gli spazi di collaborazione con l'editoria cattolica¹⁰⁹. Nel suo resoconto Gobetti presentava il Congresso popolare come «il più importante» dell'anno, accusando la stessa stampa di opposizione di avergli invece attribuito soltanto una immagine «scolorita e inadeguata». L'analisi gobettiana tralasciava i punti di consonanza registrati dalla stampa antifascista fra popolarismo e mondo liberale e anzi valorizzava attraverso il ritratto simpatetico di Ferrari («l'anti-Martini») le manifestazioni di dissenso contro questa operazione di riaccostamento, sottolineando invece l'avvenuta liquidazione nel PPI del «vecchio clericalismo» moderato e la promozione di una nuova generazione politica «intransigentemente a sinistra»:

Oggi la classe dirigente di questa democrazia cristiana è composta di uomini dai trenta ai quarantacinque anni (la generazione che manca in tutti gli altri partiti): una generazione cresciuta agli studi e al realismo un po' grigio dell'Azione politica, ma costretta poi a ringiovanirsi e a prendere contatto con la cultura moderna per la stessa necessità di dover resistere al fascismo e differenziarsi da ex-colleghi dello stampo di Egidio Martire. Mentre le classi dirigenti dei partiti italiani sono costituite di settantenni o di imberbi o di intellettuali, bisogna riconoscere che il partito di Don Sturzo ha degli uomini nuovi abituati a trattar realisticamente gli affari di amministrazione e di politica: almeno una cinquantina di persone come De Gasperi, Donati, Gronchi, Merlin, Piccioni, Marconcini, Gilardoni, Ferrari, Giordani, Mentasti, Ravaioli, Galati¹¹⁰.

Oltre a questo arruolamento del cattolicesimo popolare come asse nevralgico della costellazione antifascista, l'altro aspetto significativo dell'analisi di Gobetti era quindi la ricostruzione di una identità generazionale forgiata dal popolarismo ma destinata a sopravvivere autonomamente alla fine di quella esperienza politica, secondo quanto lasciava intravedere anche il precoce riconoscimento di investitura carismatica della leadership di De Gasperi («oggi un capo»¹¹¹). Tratto unificante del gruppo popolare sarebbe sostanzialmente stato per Gobetti la lunga marcia di «pragmatica» acculturazione dei suoi rappresentanti negli ordinamenti liberal-democratici, finalmente riconosciuti come condizione di esistenza di un «cattolicesimo politico» non più vincolato alla cooptazione legittimante del liberalismo egemone. Dal contributo gobettiano tendeva così ad emergere per la prima volta nell'opinione laica la consapevolezza del ruolo non secondario che la classe dirigente selezionata dal popolarismo avrebbe prevedibilmente assunto nella futura direzione politica del postfascismo.

¹⁰⁹ Cfr. B. Gariglio, *Progettare il postfascismo. Gobetti e i cattolici (1919-1926)*, Franco Angeli, Milano 2003.

¹¹⁰ P. G.[obetti], *Il Congresso Popolare*, «La Rivoluzione liberale», a. IV, n. 27, 5 luglio 1925, ripubblicato in Id., *Scritti politici*, a cura di p. Spriano, Einaudi, Torino 1961, pp. 859-866.

¹¹¹ «Il fondo del pensiero di De Gasperi è cristiano e democratico, e sebbene in lui prevalga la lunga pratica sulla cultura, si avverte dietro certi suoi atteggiamenti aridi che egli non è indifferente al fascino delle grandi idee e che nasconde anche un sincero amore per lo spirito di ricerca»: ibidem.

2. Dalla politica alla storia: itinerari alla ricerca di un popolarismo di opposizione

2.1 Iginò Giordani tra intransigenza antifascista e cattolicesimo liberale

Nella sua vasta produzione giornalistica, Giordani divenne il maggiore interprete del popolarismo come alternativa intransigente alla conservazione della classe dirigente liberale, ma soprattutto – dal 1923 in avanti – alla restaurazione autoritaria del fascismo. Il suo itinerario di formazione accompagnò il riflusso del popolarismo dall’iniziativa politico-parlamentare alle battaglie della stampa di opposizione: dal luglio 1924 Giordani assunse l’incarico di direttore del settimanale «Il Popolo Nuovo» del PPI, di cui diresse anche l’ufficio stampa; dopo la soppressione del quotidiano nel gennaio 1925, diede vita al «Bollettino dell’Ufficio Stampa del PPI», ciclostilato clandestino da lui quasi interamente redatto come strumento di comunicazione con le strutture periferiche del partito ed estrema testimonianza di antifascismo popolare dopo il fallimento aventiniano.

Lo sforzo di elaborazione di Giordani sul terreno della cultura politica sostenne la concezione sturziana del partito come «concretizzazione organizzativa» di un fenomeno non isolato o personalistico di «dottrina politica», ma in cui dovevano riconfluire le tradizioni di pensiero già emerse nel mondo cattolico come risposta di integrazione al processo risorgimentale. Lo «sturzismo a oltranza»¹ professato da Giordani si espresse in un tentativo di unificazione culturale delle tendenze che il popolarismo aveva politicamente federato nell’immediato dopoguerra, scontandone – tuttavia – la conflittualità interna fino al 1922 e la secessione frazionistica dopo il consolidamento del fascismo al potere. La sua operazione risultò paradossalmente agevolata dall’omogeneizzazione identitaria del partito dopo la fuoriuscita della destra cattolica tra il Congresso di Torino e l’approvazione della riforma Acerbo, che aprì il varco a Giordani per uno scontro esterno di opinione con gli interpreti dell’accostamento filofascista. Tale distacco coincise notoriamente con l’«ora grigia» del progressivo disimpegno delle autorità ecclesiastiche dai destini del PPI, che vide da allora sempre più approfondirsi la condizione di isolamento dal retroterra religioso. Da questo punto di vista può considerarsi emblematica la lettera indirizzata dal popolare bresciano Longinotti

¹ I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni. Carteggio (1924-1958)*, a cura di P. Piccoli, prefazione di G. De Rosa, Cariplo-Laterza, Milano-Bari 1987, p. 37, Giordani a Sturzo, 2 marzo 1925: «Il veto a Giolitti, come l’introduzione della proporzionale, resta lo sforzo più poderoso per dare all’Italia un governo, un regime moderno, svincolato da clientele e dittature personalistiche ed espresso da programmi e forze organiche di grandi partiti».

al presidente della Giunta diocesana e portata a conoscenza nazionale proprio dalla sua pubblicazione sul «Bollettino» di Giordani nel maggio 1925. In essa si denunciava «un contegno di distacco, di coperto e poi di esplicito sospetto» dell’Azione cattolica «rasentante l’ostilità verso gli elementi rappresentativi del movimento politico»², deprecando l’«apoliticità» delle autorità religiose come operazione di sganciamento dall’antifascismo popolare.

Indipendentemente dall’atteggiamento dei vertici della Santa Sede, ciò che sembrò materializzarsi agli occhi dei popolari antifascisti come Giordani fu una vera e propria «convergenza anti-Partito popolare fra fascismo e mondo cattolico a certi livelli, che si potrebbe circoscrivere agli ambienti dei conservatori nazionali»³. In questi settori si riteneva che la scomparsa del popolarismo dovesse aprire la strada alla rivincita antiliberalista dei cattolici, condizionando il fascismo come forza di restaurazione religiosa: come scriveva nel suo editoriale dopo il Congresso di Torino «La Civiltà Cattolica», «il fascismo, che intende[va] rimettere in onore i valori spirituali, e particolarmente il più cospicuo tra essi, l’elevamento religioso e l’ispirazione cattolica della nazione, si trova[va] nella necessità di combattere il liberalismo»⁴. Cementata dalla polemica contro il vizio di origine «liberale» del popolarismo, la saldatura tra cattolicesimo autoritario e fascismo avrebbe imposto al movimento sturziano – gradualmente affiancato all’opposizione nel 1924-’25 dal liberalismo non fiancheggiatore – di fronteggiare l’aggressione interna al cattolicesimo di «un fronte polemico vastissimo, che [aveva] messo sotto processo la democrazia liberale, il suo carattere individualistico, il suo parlamentarismo»⁵.

Il riflusso del mondo cattolico su una posizione di «apoliticità» verso il popolarismo non produsse in Giordani la desistenza dall’«aconfessionalità» sturziana, ma la radicalizzò ulteriormente nella direzione di convergenze «esterne» coi settori di cultura laica e liberale. Le sue iniziative avrebbero puntato ad agganciare le correnti antifasciste che mostravano di superare – proprio di fronte all’antifascismo popolare – l’ostilità antireligiosa del post-Risorgimento, ma non rinunciato con questo a tematizzare l’idea di una «libertà politica secondo l’etica cristiana» e indipendente dalla tradizione del liberalismo:

Nella resistenza al fascismo, i cattolici, rimasti da decenni ai margini della vita nazionale, come relitti d’un mondo finito, vennero conquistando una più chiara coscienza dell’autonomia del pensiero e dell’azione politica, anzitutto dal così detto clericalismo: parola che sottintendeva uno sfruttamento della potenza religiosa ai fini di governo, di partito, di banca: sfruttamento fatto in diverse misure, dalle destre e, all’occasione, dalle sinistre e dal centro⁶.

² «Bollettino dell’Ufficio Stampa del PPI», 18 maggio 1925.

³ G. De Rosa, *Prefazione* a I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 10.

⁴ *Liberalismo in pena*, in «La Civiltà Cattolica», 1923, vol. II, 26 aprile 1923, p. 212.

⁵ G. De Rosa, *Prefazione* a I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 10.

⁶ I. Giordani, *Memorie d’un cristiano ingenuo*, Città Nuova, Roma 1981, p. 67.

Il lavoro giornalistico di Giordani contribuì a definire «più istintivamente che culturalmente» l'identità politica e laica del popolarismo rispetto ad ambienti cattolici di diversa cultura religiosa: il suo divenne per molti versi «lo sforzo ultimo di autocomprensione storica del partito nel momento della sua eclissi» di fronte alla secessione del filofascismo cattolico. La stessa categoria polemica di «clerico-fascismo» (poi direttamente recepita in ambito storiografico) rappresentò una invenzione della sua «apologetica» antifascista, che tendeva a derubricare il fenomeno dei cattolici «nazionalizzati» soltanto come cedimento alle filosofie monistiche del «nazionalismo integrale». A un popolare come Giordani questa tendenza doveva apparire tanto più pericolosa, in quanto non estrinseca ma coerente con un percorso di formazione anche di primissimo piano che si era sviluppato (basti pensare al caso di Filippo Crispolti) all'interno del movimento cattolico e tangenzialmente allo stesso popolarismo almeno fino al 1923. Il riavvicinamento del fascismo all'istituzionalità del cattolicesimo ingenerava agli occhi di Giordani un fenomeno di «crispoltizzazione nazionale della specie cattolica», contrassegnato dalla riproposizione degli «equivoci neoguelfi» che in epoca risorgimentale avevano strumentalmente allargato il fronte cattolico. La campagna di Giordani contro l'autogiustificazione del filofascismo crispoltiano in chiave di «ritorno alla patria» dei cattolici si fondava su una identificazione non meno forte nel valore della nazione rispetto a quella del cattolicesimo autoritario. Anche il suo «idealismo cristiano» avrebbe parallelamente accentuato il riferimento identitario al patriottismo risorgimentale, ma sforzandosi di riconciliare i cattolici con una forma di appartenenza nazionale non disgiunta dai valori di libertà. Da parte di Giordani si respingeva così la riscoperta della distinzione ottocentesca tra «tesi» e «ipotesi» per giustificare l'adattamento dei cattolici al «governo di fatto» del fascismo, negandogli capacità ricostruttrice di una italianità riconciliata con la fede.

Il Giordani antifascista scese ripetutamente in polemica contro la tesi dello Stato etico gentiliano e il suo tentativo di inglobamento del cattolicesimo come «religione nazionale»: l'8 marzo 1925 rispose all'intervento di Gentile su «L'Educazione politica» che avrebbe suscitato la difesa crociana del liberalismo, contestando al filosofo attualista l'intenzione di «ingabbiare la Chiesa per farla strumento governamentale» e la «sintesi cristiano-pagana» che rivestiva di religiosità laica lo Stato fascista⁷. Ripropose il suo attacco antigentiliano anche sul «Bollettino dell'Ufficio Stampa del PPI»⁸ e nuovamente il 23 aprile su «Il Popolo» dopo la pubblicazione del «Manifesto degli intellettuali fascisti», denunciando l'inconciliabilità tra la dottrina cattolica e i *camouflages* religiosi della filosofia di Gentile, già inoculati nella sua riforma scolastica con

⁷ I. Giordani, *Sintesi cristiano-pagana? La nuova religione del filosofo Gentile*, in «Il Popolo», 8 marzo 1925.

⁸ «Bollettino dell'Ufficio Stampa del PPI», I, n. 8, 9 marzo 1925.

l'introduzione dell'istruzione religiosa elementare come «primo grado del tempio dell'atto puro»⁹. La negazione gentiliana del cattolicesimo trascendente come «momento mitico» ridimensionava il valore delle aperture alla religione di Gentile ministro della Pubblica Istruzione, a cui Giordani addebitava l'intento di strumentalizzazione gerarchica. Il tenore delle citazioni riprodotte dal Gentile prefascista dei *Discorsi di religione* gli faceva ritenere prima o poi inevitabile l'apertura di un conflitto «destinato a sboccare per fatalità in una lotta aperta e intransigente» tra «idea religiosa» del fascismo e opinione cattolica senza distinzioni di temperamento politico¹⁰.

Dalle polemiche contro la derivazione del fascismo da ideologie e filosofie laiche, Giordani ricavava anche la propria insofferenza per quei settori di opinione cattolica che dalla dissociazione dalla linea politica sturziana sarebbero confluiti nel compromesso con il «paganesimo trionfante». Il suo antifascismo coglieva in quel tornante il riproporsi di una divisione di lungo periodo del cattolicesimo italiano, che solo come ultimo approdo si traduceva in una spaccatura tra i «cattolici restati nel popolarismo» e gli altri «stanchi della libertà» che aderivano a un «*novus ordo* impiantato con tutte le risorse dell'arte militare, politica, parlamentare, filosofica su un terreno acattolico, su un'etica non nostra»¹¹. Di conseguenza i suoi scritti scelsero di risalire storicamente più indietro fino alla «discriminante profonda e epocale tra i cattolici che accettarono il processo risorgimentale, facendosene promotori, e quelli che se ne discostarono, rendendosi succubi delle classi dirigenti, prima di quella liberale e poi di quella fascista»¹². Giordani scelse dunque di concentrare la sua battaglia principalmente all'interno del campo cattolico, contro la permeazione di una «religione nazionalistica» che faceva leva sulla ricucitura della frattura tra Chiesa e italianità risorgimentale.

In un suo articolo del 15 marzo 1925, Giordani affrontava la polemica antireazionaria con il Giuliotti della raccolta *Tizzi e fiamme* uscita in quell'anno da Vallecchi, opera «dovuta a permeazione di umori francesi», «reminiscenze di Bloy, improvvisazioni sull'«Univèrs»», duramente stroncata dal popolare come incarnazione dell'antimoderno cattolico che si apprestava a identificarsi nell'autoritarismo fascista¹³. Giordani ne contestava soprattutto l'esaltazione di

⁹ «Giovanni Gentile, s'intende, non nega la religione con le banalità pseudoscientifiche dei positivisti e dei materialisti: la supera, semplicemente, nella filosofia e con la filosofia»: I. Giordani, *Cattolicesimo e fascismo*, in «Il Popolo», 23 aprile 1925.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I. Giordani, *La rivolta cattolica*, Città Nuova, Roma 1995, cit., p. 110.

¹² N. Antonetti, *Igino Giordani tra popolarismo e fascismo*, in *Igino Giordani politica e morale*, a cura di T. Sorgi, Città Nuova, Roma 1995, p. 213.

¹³ Sul senso e sui limiti della sua adesione al fascismo, cfr. la lettera di Giuliotti a Papini del 7 aprile 1924, in D. Giuliotti-G. Papini, *Carteggio*, vol. I, 1913-1927, a cura di N. Vian, prefazione di C. Bo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 203-204, che raccoglieva la proposta di collaborazione alla rivista pisana «Rivoluzione fascista»: «Ho mezza intenzione di accettare l'invito e di ribadire, con chiarezza e con franchezza, le mie idee cattoliche sull'autorità, sulla gerarchia, sull'ordine, sulla giustizia ecc. Che ne dici? Nel fascismo c'è una piccola corrente che deriva da noi e che potrebbe essere illuminata, guidata e fecondata da noi. No?»

Veillot nelle pagine dedicate ai dissidi cattolici francesi¹⁴, osservando che proprio le compromissioni assolutistiche del suo movimento avrebbero in qualche misura legittimato dopo il 1870 la reazione anticattolica della Francia repubblicana e radicale. A Giuliotti ricordava inoltre che «non [era] detto che i liberticidi [fossero] sempre filo-cattolici», contrapponendo alla sua condanna apocalittica della modernità l'intangibilità dei diritti di libertà garantiti anche ai cattolici¹⁵. Dopo questo suo articolo Giordani ricevette il 18 marzo 1925 la risposta dello scrittore toscano, che si preoccupava di enfatizzare il proprio «sentimento di solitudine»¹⁶ dalla cultura cattolica dell'epoca e l'estraneità di fondo all'esperienza dell'«infelicissimo Partito Popolare»:

al suo lungo articolo, una risposta breve. C'è chi dice: Dio, papa, re, sudditi. E c'è chi dice: Dio, papa... (e, pigliando a braccetto il Grande Oriente, seguita:) suffragio universale, Berretto Rosso, popolo sovrano. Nel primo modo dicevano (per esempio) Veillot e Pio IX. Nel secondo modo dicevano e facevano i signori Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, ecc. Nel primo modo dico io, povero «assolutista» in ritardo. Nel secondo modo dice e fa (presumendo, al solito, di convertire il diavolo) l'infelicissimo Partito Popolare. E lei... Ahimè, Giordani, la conclusione è triste¹⁷.

La tribuna privilegiata che diede diffusione agli scritti di Giordani fuori dal mondo cattolico fu ancora quella dell'editoria gobettiana, con la quale riuscì a entrare in relazione grazie ai contatti di Sturzo con il direttore de «La Rivoluzione Liberale», che «aveva dato inizio – avrebbe poi ricordato Giordani – a un liberalismo nuovo, di contenuto sociale, svincolato dai settarismi e dai conservatorismi del passato; e per questo avvicinava anche noi popolari e accoglieva nel suo giornale anche scritti di cattolici»¹⁸. Dopo la partenza di Sturzo in esilio proprio Giordani divenne il principale anello di collegamento tra il mondo popolare e Gobetti (personalmente invitato da Giordani ad assistere all'ultimo Congresso del PPI)¹⁹ in una scelta di apertura che ne testimoniava ulteriormente la distanza dalla cultura cattolica di opposizione alla civiltà moderna²⁰. La prima occasione di conoscenza con l'editore torinese fu notoriamente rappresentata dalla richiesta di

¹⁴ Cfr. D. Giuliotti, *Tizzi e fiamme*, Vallecchi, Cantagalli, Siena 1999 [I ediz. Vallecchi, Firenze 1925], pp. 139-165; le pagine di questo capitolo dedicato a *Luigi Veillot* rappresentavano un ampliamento del saggio omonimo pubblicato in quattro puntate dal gennaio al giugno 1924 sulla rivista cattolica milanese «Il Carroccio». Per un profilo dello scrittore grevigiano il riferimento più completo resta M. Baldini, *Giuliotti. Cristiano controcorrente*, Messaggero, Padova 1996.

¹⁵ I. Giordani, *Giuliotti imperialista cattolico*, in «Il Popolo», 15 marzo 1925, ora in *Le terze pagine de Il Popolo 1923-1925. Cattolici democratici e clerico-fascisti*, a cura di L. Bedeschi, Edizioni Cinque Lune, Roma 1973, pp. 367-373.

¹⁶ A. Ciampani, *La formazione dei cattolici italiani. Esperienza religiosa e impegno civile nell'azione culturale di Giuliotti e Papini*, in «Annali della Fondazione Giulio Pastore», XIV (1985), pp. 177-203 (cit. p. 187).

¹⁷ I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 168. Sul Veillot di Giuliotti cfr. L. Righi, *Cattolicismo nero*, Firenze 1976, pp. 142-143.

¹⁸ I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, Mondadori, Milano 1955, p. 93.

¹⁹ Sui rapporti tra Gobetti e Giordani cfr. B. Gariglio, *Progettare il postfascismo*, cit., pp. 51-66.

²⁰ Dello stesso Giuliotti si veda la lettera a Gobetti del 21 febbraio 1922, in D. Giuliotti, *L'ora di Barabba*, Vallecchi, Firenze 1922, p. 97, che dichiarava «l'impossibilità d'intenderci» sul programma apparso nel primo numero de «La Rivoluzione Liberale»: «Nessuna osservazione da fare: nego tutto. Sono antiliberale, antidemocratico, antisocialista, anticomunista. In una parola, antimoderno. In questa Italia di briganti-pazzi vivo con la tristezza ostile d'uno straniero che non ha più patria. Sono dunque da voi dissimilissimo. Voi (professori) cercate di catalogare, mentre vi travolgono, le ondate della piena; io (poeta) disperatamente spero nell'auto-distruzione dell'anarchia e nella ricostruzione d'una piramide, con al vertice il Papa e alla base il popolo».

pubblicazione di un suo «libro di battaglia» sul cattolicesimo antifascista, di cui Giordani scrisse a Gobetti il 21 maggio 1924:

Ho scritto un lavoro dal titolo: *Contrattacco (Polemica religiosa e politica)*, in cui dalla posizione del cattolicesimo e del popolarismo attacco il militarismo, il nazionalismo, e sopra tutto il fascismo e l'appendice clericofascista, eccitando uno spirito di conquista e di rivincita nella vita pubblica da parte dei cattolici popolari. Insisto perciò a rilevare le due anime della massa cattolica italiana personalizzandole nelle due figure di L. Sturzo e del Conte Grosoli: anima democratica, autonoma e clericalismo conservatore parassita²¹.

Giordani e Gobetti si incontrarono per la prima volta a Roma pochi giorni dopo questa prima lettera, concordando la pubblicazione con un titolo diverso da quello da inizialmente proposto dall'autore, che su indicazione gobettiana prese poi definitivamente come nome *La Rivolta cattolica*. Durante l'intervallo che precedette la sua uscita nel giugno 1925, il carteggio tra i due documenta l'incubazione di un'opera destinata a rimanere per la generazione popolare (che ne ricevette copia in occasione del congedo congressuale del partito) «il vero manifesto dell'antifascismo cattolico»²², come testimonianza di un «periodo di lotta appassionata, in cui presentando l'imminente silenzio cimiteriale sul “cadavere della libertà” noi gittavamo nell'arengo le idee e i sentimenti come scaraventandoli in mezzo ad una tragica rissa»²³. Contro il monopolio della rappresentanza religiosa preteso dal «filo-cattolicesimo nazionalista», Giordani si sarebbe preoccupato di restituire nella sua opera la dimensione autenticamente «cristiana» dell'antifascismo popolare e della sua resistenza non confessionale alla tirannide: «D'altra parte – scrisse in quei mesi a Gobetti – i clerico-fascisti lo aspettano sperando di vedermi compromettere in tema di ortodossia cattolica. Ergo mi mandi presto il manoscritto e quindi lo pubblichi presto, perchè *certamente* andrà bene anche per Lei»²⁴.

Al netto della sua stessa insufflazione retorica, il volume di Giordani anticipava l'eredità storico-ideale che negli anni di silenzio ormai alle porte avrebbe accompagnato i superstiti oppositori del popolarismo nella resistenza interiore e spirituale alla «religione fascista»: «Siamo l'antitesi netta del fascismo. Spiritualmente noi neghiamo il fascismo. [...] Con altri – liberali ed estremisti di destra e di sinistra – esso è un po' imparentato. Noi invece siamo l'antagonista – se siamo noi: con noi nessuna affinità di dittature, siano esse d'un uomo, d'una casta, d'un partito. Per noi qualunque dittature strangola con le libertà politiche, la libertà morale». Tra i suoi riferimenti

²¹ *Con animo di liberale. Piero Gobetti e i popolari. Carteggi 1918-1926*, a cura di B. Gariglio, Franco Angeli, Milano 1997, p. 164.

²² F. Molinari, *Il giovane Giordani*, in *Igino Giordani politica e morale*, cit., p. 364. Cfr. anche G. Spadolini, *Giordani e il movimento cattolico*, ivi, p. 258, che valuta il libro di Giordani «fondamentale per la sua generazione, per la generazione dei cattolici antifascisti»

²³ I. Giordani, *La Rivolta cattolica*, Città Nuova, Roma 1995 [I ediz.: 1925], p. 8

²⁴ *Con animo di liberale*, cit., pp. 169-170, Giordani a Gobetti, s.d. [gennaio 1925]. «Il lavoro presso Gobetti s'è dovuto aggiornare; non so quando si deciderà a pubblicarlo. Se lei avesse occasione di scrivergli, lo solleciti. Il lavoro sarà rivisto ed emendato da don Giulio, il quale è del parere che andrà a ruba! Speriamolo nell'interesse dell'idea»: I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 35, Giordani a Sturzo, 19 gennaio 1925.

polemici vi erano naturalmente la divinizzazione neo-pagana e il carattere conseguentemente antireligioso prima che antiliberal di una dittatura come quella fascista; ma anche – per quanto concerneva più direttamente i cattolici – la difesa di uno spazio di autonomia civile nella distinzione non separatistica con l’ispirazione religiosa, che escludeva qualsiasi «ritorno in sacrestia» dei cattolici popolari se non come momentaneo arretramento. La possibilità di ripresa della loro militanza rimaneva condizionata alla fedeltà nei confronti della lezione sturziana, di cui Giordani richiamava soprattutto l’acquisizione dell’indivisibilità tra libertà politica e religiosa, preannunciando nel dispotismo autoritario una minaccia alla stessa autonomia della Chiesa:

Se si vuole la libertà della Chiesa, dei cattolici, non si deve negare la libertà agli altri, cioè non si deve appoggiare la dittatura. Io credo che tutte le libertà siano coordinate o dipendenti dalla libertà politica. Da questa fatalità sgorga il popolarismo, sforzo per sollevare gli iloti cattolici d’Italia a un piano di autonomia, d’indipendenza, con una concezione statale propria; sintesi sociale-politica – costruita sull’etica cristiana – integrante l’emancipazione dei cattolici in tutti i campi, e rendendola anzi possibile. Inefficace è la libertà d’insegnamento, incerta è la stessa libertà della Chiesa, se affidate a neutralità infide, a protezioni volubili, o riposte più nel calcolo delle divisioni degli antagonisti che nella forza sicura, organica, di cittadini dalla fede adamantina²⁵.

La sua prospettiva di antifascismo religioso induceva Giordani a ritenere analogamente impensabili una restaurazione della libertà non mediata dal cristianesimo e la difesa della religiosità cristiana in un contesto di coazione «borbonica». Ne conseguiva che se «in altra epoca si combatteva il cristianesimo in nome della ragione e della libertà, nella contemporaneità «non si [poteva] più combattere il cristianesimo se non distruggendo la ragione e la libertà»²⁶:

Noi, coi pensatori del Risorgimento, la crediamo, questa libertà dono divino; essenziale al cristianesimo, che è tutto sforzo di liberazione.

E non abbiamo perduto la fede nel Parlamento, se pure i don Chisciotte del liberalismo la rinneghino per piccole vendette. [...] E così pure crediamo che sinora la Costituzione sia la migliore garanzia per sbarrare il passo a velleità dittatoriali, per arginare demagogie bolscevizzanti, per assicurare lo sviluppo armonico delle classi.

Questa, nella vita pubblica, a cui non rinunziamo, è la tradizione, la mistica nostra²⁷.

Il quinto capitolo del volume riproduceva la rassegna di «medaglioni» sui cattolici liberali già ospitata da «La Rivoluzione Liberale» di Gobetti nei quattro numeri dell’aprile 1925, ampiamente ripresi e ripubblicati anche sulle pagine della stampa cattolica²⁸. In quello introduttivo (e unico a non essere compreso nella sua opera) Giordani anticipava le ragioni del suo interesse di studio per il cattolicesimo liberale dell’Ottocento, che egli si sforzava chiaramente di collegare all’attualità della battaglia antifascista: di fronte al *ralliement* mussoliniano di alcuni settori del popolarismo, la rievocazione di quella tradizione gli permetteva di confutare l’inconciliabilità tra libertà e cattolicesimo contestata dalla cultura laica. Si concentrava sugli esempi dei cattolici che

²⁵ I. Giordani, *La Rivolta cattolica*, cit., pp. 116-117.

²⁶ Ivi, p. 100.

²⁷ Ivi, p. 112.

²⁸ Cfr. I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 42, Sturzo a Giordani, 29 aprile 1925: «Leggo i tuoi articoli su ‘La R[ivoluzione] lib[erale]’ di Gobetti. Molto bene».

avevano saputo dissociarsi dallo spirito legittimistico della Restaurazione, rappresentato dagli esponenti del clero che «avversavano – e avversano, i loro epigoni, tuttora – il regime moderno in nome del dogma cattolico». Evidente era il parallelismo di Giordani tra le conseguenze della Restaurazione e quelle dell'avvento del fascismo sul mondo cattolico, che avrebbe in entrambi i casi scontato una lacerazione tra la linea di resistenza in difesa della libertà e la prospettiva della restaurazione religiosa per mano autoritaria. Merito storico dei «cattolici liberali» fu – a suo giudizio – il superamento della condizione civile di inferiorità ereditata dal connubio post-rivoluzionario tra religione e dispotismo:

Ci fu tuttavia una minoranza di cattolici, che non volle ignorare il fatto della Rivoluzione Francese e attendere inattivamente da interventi soprannaturali la soluzione del disagio in cui il cattolicesimo era venuto a trovarsi nel nuovo ordinamento politico. Costoro, più avveduti, ruppero il cordone sanitario da cui erano cinti ed entrarono nell'agone pubblico, accettando lealmente il diritto comune della Carta statutaria e delle leggi liberali; e postisi saldamente sul nuovo terreno attuarono un movimento di ripresa, di riconquista religiosa, valendosi proprio delle armi moderne – foggiate primamente a loro danno – e cioè del Parlamento, della stampa, delle libertà costituzionali, e mirando a trasferire il prestigio della Chiesa dall'appoggio del trono alla simpatia popolare, dal privilegio servile del connubio assolutistico ai diritti della legge comune. Al motto: Chiesa e Trono, Dio e Re, sostituirono il programma: Dio e la libertà²⁹.

Dallo scritto di Giordani traspariva una dichiarata sovrapposizione tra il popolarismo e il progressismo costituzionalistico dei cattolici ottocenteschi, che aveva governato – già nei termini sturziani – il «passaggio dalla teoria tradizionale cattolica, al fatto dell'attuazione sul terreno prettamente liberale» e che nella seconda metà del secolo ispirò anche la formazione di «partiti cristiano-sociali, democratico-cristiani, o popolari», trasferendo la sua opposizione dai governi restaurati al processo di laicizzazione dello Stato liberale:

È stata insomma una forza nuova, che in tutta Europa s'è venuta a inserire nel gioco politico, con una funzione di equilibrio. Nata da destra, essa si è spostata gradatamente verso sinistra, man mano che si è avvicinata, con programmi realistici, verso le masse; e tiene oggi un posto di centro, impedendo, come può, e dove può, lo squilibrio degli estremismi tanto di destra quanto di sinistra. Senza messianismi e senza dogmi assoluti teorici, con un savio relativismo. Tale funzione di centro non è di sola tattica ma è di sostanziale programma, poiché con lo stabilire a base del suo agire libertà e decentramenti, si oppone a dittature sia di classe sia di persone³⁰.

Questa evoluzione storica induceva Giordani a circoscrivere rigorosamente i confini dello «speciale liberalismo» di quei cattolici che in nome dell'apertura religiosa alla libertà non avevano esitato a contrapporsi alla statualità liberale, senza lasciarsi risucchiare dall'integralismo confessionale. Una delle particolarità di quella tradizione da lui segnalate era la possibilità di distinguere al suo interno tra orientamento costituzionalistico e riformismo religioso, con quest'ultimo interpretato – secondo un tipico *Leitmotiv* della dirigenza popolare sturziana – come

²⁹ I. Giordani, *I cattolici liberali*, in «La Rivoluzione Liberale», a. IV, n. 14, 5 aprile 1925, ripubblicato anche in Id., *Storia della democrazia cristiana*, vol. I, *I pionieri (1830-1870)*, SELI, Roma 1950, pp. 15-21.

³⁰ Ibidem.

fonte di indebolimento e delegittimazione del movimento civile dei cattolici nelle sue relazioni con la Chiesa:

Con varie gradazioni e nomi il movimento si svolse un po' da per tutto; esponenti più noti furono: O'Connell in Irlanda, Montalembert e Lacordaire in Francia, Windhorst e Reichensperger in Germania, Gioberti e Balbo in Italia... Ma il loro cammino fu intralciato da intoppi dottrinali teologici di prevenzioni e preoccupazioni per quel primo affacciarsi dei laici a discutere e agitare questioni religiose prima affidate alle trattative dirette tra la Curia e i Governi; intralci che provocarono cadute e apostasie famose, per la confusione che spesso anche dalla parte dei cattolici liberali, si faceva, tra la ragione contingente politica e la ragione assoluta teologica [...] ³¹.

Ne discendeva da parte dei cattolici un'acquisizione estremamente selettiva del liberalismo come dottrina politica (o addirittura religiosa) e un riconoscimento sostanzialmente limitato a metodi e procedure del costituzionalismo senza alcun margine di identificazione «ideologica»:

Questi cattolici che accettavano il nuovo regime, si dicevano cattolici liberali; ma nel senso circoscritto che accettavano la libertà di coscienza, di stampa, di associazione e di riunione, e il regime rappresentativo, subordinatamente ai diritti della Chiesa e della morale cattolica; e cioè, non come dogmi assoluti, sibbene come condizioni contingenti, di fatto; e rigettavano la neutralità statale, la separazione della Chiesa dallo stato e tutto il teleologismo atomistico del liberalismo. Si dicevano liberali, insomma, perché accoglievano gli istituti pubblici che andavano sotto il nome di liberali, ma rifiutando il liberalismo economico e filosofico.

Il primo ritratto apparso sulla rivista gobettiana Giordani lo dedicava al leader cattolico tedesco Ludwig Windthorst, che dopo la pubblicazione nel 1924 di un opuscolo elettorale su *Il Centro germanico e il PPI* consolidava definitivamente un parallelismo da allora in poi destinato a rappresentare un autentico *topos* del popolarismo di opposizione. Come modello di coerenza dei cattolici nella difesa delle libere costituzioni, Giordani indicava infatti la resistenza legalitaria antibismarkiana dello *Zentrum* tedesco contro la «persecuzione liberticida» del *Kulturkampf*:

Con che ironia faceva constatare ai liberali come la difesa della libertà fosse lasciata tutta e soltanto agli «oscurantisti romani» e come rideva quando i cattolici conservatori - cattolici di Stato detti meglio: Cattolici Nazionali - alleati naturali del più forte, lo chiamavano demagogo! Aveva la coscienza di una missione: sovvertire il principio pagano hegeliano d'infieudamento della Chiesa nello Stato e di prussianizzazione del cattolicesimo ³².

L'istintivo confronto istituito da Giordani tra il fascismo appena salito al potere e il regime bonapartista, tra la marcia su Roma e il colpo di stato di Luigi Bonaparte, riproponeva in seguito la galleria dei cattolici francesi che si erano fatti oppositori del Terzo Impero nella fedeltà ai valori di libertà. Giordani dedicava particolare attenzione alla corrente liberale formatasi su «L'Avenir» di Lammenais al motto *Dieu et liberte*, che aveva saputo svuotare l'anticlericalismo dopo la sconfitta del gallicanismo reazionario nella Rivoluzione del 1830, inserendo i cattolici di Francia nella lotta contro la Monarchia orleanista e nella fondazione della Seconda Repubblica nel 1848. Infine ne ripercorreva il destino di minoranza politica dopo la restaurazione assolutistica a seguito del colpo di stato bonapartista del 2 dicembre 1851, che avrebbe riportato la maggioranza dei cattolici a

³¹ Ibidem.

³² I. Giordani, *Windthorst*, in «La Rivoluzione Liberale», a. IV, n. 15, 12 aprile 1925.

sconfessare le istituzioni liberali per l'accomodamento con il nuovo regime in nome delle sue benemeritenze verso la Santa Sede.

Apostolo religioso di questo movimento liberale e cattolico andava considerato il padre domenicano Henri Lacordaire, di cui Giordani si era già incaricato di pubblicare nel dicembre 1924 per la sturziana Società Editrice Libreria Italiana (SELI) la traduzione del postumo *Testamento*. Nel profilo gobettiano del 19 aprile 1925 lo indicava come testimone del primo esperimento di adesione non passiva dei cattolici al moderno Stato liberale, il cui valore di attualità risiedeva «nell'aver superato le difficoltà derivanti dal condurre la massa inerte, dubitante, ostile dei cattolici sul terreno scelto dagli avversari per combattere la Chiesa: il terreno della libertà e della democrazia»³³. In Lacordaire era stata insomma viva la consapevolezza che la transizione dei cattolici dall'assolutismo alla libertà non costituisse un cedimento alle logiche mondane ma il presupposto di animazione religiosa della modernità, necessario a fare del cattolicesimo il «conduttore spirituale nel nuovo stato di cose»:

Per questa sua accettazione dei postulati fondamentali degli Stati moderni, egli si dice, come O'Connell, come Montalembert, liberale, definendo così questo speciale liberalismo: «Al tempo della mia giovinezza la questione liberale non si presentava a me che dal punto di vista della patria e della umanità... Poi il mio liberalismo abbracciò la Francia e la Chiesa» negando, quindi quella sorta di libertà anche allora corrente «che pare il privilegio dei miscredenti contro i credenti». Ciò perché anche in Francia, come da per tutto, per le condizioni con cui lo Stato moderno si era svolto dall'antico, i cattolici erano stati messi in condizione d'inferiorità: condizione da cui il grande Domenicano vuole risollevarli, restituendo loro la coscienza e l'orgoglio del loro essere³⁴.

L'ultimo «medaglione» di Giordani riguardava Charles Montalembert, il nobile paladino ribattezzato da Pio IX *bonus miles Christi*, di cui ricordava soprattutto la ribellione di cattolico «contro il sacrificio della libertà alla forza, sotto pretesto religioso». Dietro l'oppositore cattolico del bonapartismo si stagliava in controluce la parabola di Sturzo stroncata dal fascismo³⁵, al quale poteva naturalmente estendersi la convinzione dell'aristocratico francese che la libertà non rappresentasse «articolo di mercato» per i cattolici a seconda delle convenienze politiche: «Come aveva reclamato – scriveva Giordani di Montalembert – le libertà civili e politiche quando la tirannide liberale premeva sui cattolici, così le reclamava oggi che la tirannide imperiale favoriva i

³³ «Intuisce che la Chiesa non debba esaurirsi in proteste o indugiarsi in nostalgie sterili, ma affermarsi in regime di libertà. Essere assenti equivale ad essere trattati da nemici. E Lacordaire vuole la conciliazione col nuovo mondo, o meglio vuole dissipare l'equivoco, creato da nemici e tepidi amici, di pretese solidarietà del cattolicesimo con forme statali sorpassate, rompendo quell'incantesimo per il quale esso pareva dannato a perire con queste. Lacordaire accetta la libertà, la fa anima sua, la santifica nella sua santità, trova in essa lo spazio per le dilatazioni della sua grande anima vita d'espandersi, e insieme le condizioni della rivalutazione del pensiero religioso e dello sviluppo della Chiesa»: I. Giordani, *Lacordaire*, in «La Rivoluzione Liberale», a. IV, n. 16, 19 aprile 1925, pubblicato in Id., *La Rivolta cattolica*, cit., pp.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Per questa analogia cfr. anche I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 34, Giordani a Sturzo, 7 dicembre 1924: «Montalembert si formò soprattutto a Londra l'anima democratica, costituzionale, parlamentare, al contatto col più vetusto e collaudato regime rappresentativo; e lei non mancherà di riportare una ricca esperienza fra questi semi-selvaggi che siamo noi ancora quaggiù».

cattolici». Posizione questa che avrebbe consentito di far emergere contraddizioni non meno gravi all'interno del campo liberale, propiziando nella Francia dell'epoca la convergenza tra cattolici e liberali non anticlericali e giacobini, con chiaro riferimento da parte di Giordani all'accostamento di tradizioni in atto nello schieramento antifascista:

Abbandonato dalle masse, attaccatesi, per paura del socialismo e per speranza di privilegi, alla dittatura, restò vessillifero d'una pattuglia che reclutava i suoi gregari tra i membri dell'Accademia di Francia – fortilizio antidittatoriale – e accoglieva Lacordaire, Foisset, Cochin, Dupanloup, De Broglie quali più insigni rappresentanti della corrente cattolico-liberale, il cui liberalismo naturalmente si diversifica non poco dalle accezioni correnti in paesi dove si spacciano per liberali sin quell'echidna semi-fossile che è A. Salandra, e quel menestrello di neobaroni che è G. Gentile³⁶.

L'attenzione di Giordani si rivolgeva in questo senso all'opuscolo di Montalembert del 1852, *Les Intèrêts Catholiques au XIX siècle*, di grande impatto in Francia anche sugli ex avversari del liberalismo dottrinario (Tocqueville su tutti) passati all'opposizione dopo il colpo di Stato del 2 dicembre. L'aristocratico francese vi metteva in evidenza l'essenza anticattolica delle autocrazie e i benefici religiosi dell'alleanza tra Chiesa e libertà, sottraendosi al *ralliement* dei cattolici francesi nei confronti del regime bonapartista. Nella pubblicazione di questo suo manifesto di opposizione, il Montalembert di Giordani si sarebbe alienato dalla coscienza religiosa del suo tempo e avrebbe scelto di muoversi controcorrente da «cittadino dell'avvenire», per scongiurare un ritorno di anticlericalismo legittimato dal divorzio dei cattolici dalla causa della libertà.

Della figura di Montalembert Giordani si occupò in varie occasioni anche sulla stampa e in altre pubblicazioni del popolarismo. In un primo articolo apparso su «Il Popolo» il 12 gennaio 1925, *Interessi cattolici nel XIX secolo*, egli ricostruiva la fortuna ottocentesca dell'omonimo opuscolo «oggi dimenticato, ma a suo tempo tradotto in tutte le lingue e diffuso immensamente» come testimonianza di fede cattolica nella libertà. Già nell'epoca della Restaurazione, le connivenze della Chiesa con gli Stati assolutistici – osservava Giordani – non erano riuscite a rimediare alla caduta post-rivoluzionaria del sentimento religioso, dal quale il cattolicesimo europeo si riprese soltanto dopo essersi deciso ad appoggiare le rivoluzioni del 1830-'31, «accettando il regime così detto liberale e difendendosi e contrattaccando nella tribuna parlamentare, nelle elezioni, sulla stampa, reclamando parità di diritti in nome delle leggi costituzionali»³⁷. Tornò nuovamente sul pensatore francese l'articolo del 28 febbraio *Il monopolio scolastico sotto Luigi Filippo. Un altro opuscolo di Montalembert*, nel quale Giordani ripercorreva il valore non confessionale della crociata cattolica per la libertà di insegnamento sotto la Monarchia di Luigi Filippo, anche in questo caso senza

³⁶ I. Giordani, *Montalembert*, in «La Rivoluzione Liberale», IV, n. 17, 26 aprile 1925.

³⁷ I. Giordani, *Interessi cattolici nel XIX secolo*, in «Il Popolo», 12 gennaio 1925.

occultare l'intento di attualizzazione del suo interesse: «Mi si scuserà se troppo spesso mi rifaccio a quel periodo storico e a quegli uomini. Merito dei tempi»³⁸.

Il 4 maggio 1925 Giordani comunicò a Sturzo di avere ampliato i suoi articoli giornalistici in una «interessantissima e attualissima» monografia sull'aristocratico francese³⁹, che apparve alla fine del 1925 per la SELI con il titolo *Montalembert (Dio e libertà)*. Il volume di Giordani attingeva quasi interamente dalla monumentale biografia di Montalembert in tre volumi dello storico Édouard Lecanuet, riscuotendo tra i superstiti del popolarismo «un successo grandissimo»⁴⁰ nonostante gli ostacoli incontrati dalla sua circolazione. La provenienza di Montalembert dalle fila del liberalismo cattolico non impediva a Giordani di includerlo «tra i precursori della democrazia cristiana»⁴¹, come figura di collegamento tra due stagioni storiche del movimento cattolico in Europa. A sostegno di questa interpretazione, Giordani portava il «testamento politico» di Montalembert al Congresso cattolico di Malines del 1863 e la sua dichiarazione che «il cattolicesimo non [avesse] nulla da temere dalla democrazia liberale, anzi [avesse] tutto da sperare dallo sviluppo delle libertà che essa comporta[va]»⁴². In questo «programma di riscossa» del francese Giordani rintracciava anche un valido antecedente di legittimazione «liberale» per il popolarismo di opposizione:

Si tratta di correggere la democrazia con la libertà e di conciliare il cattolicesimo con la democrazia. Questa, sbattuta fra lo spirito rivoluzionario e il dispotismo, cerca l'equilibrio: tocca a noi darglielo. Per ciò dobbiamo rinunciare ai privilegi. La libertà è per la Chiesa il primo dei beni ed essa non può essere libera che in seno alla libertà generale. I tentativi fatti sotto Luigi XIV, sotto la Restaurazione, e più recentemente sotto Napoleone III, per puntellare l'altare col trono sono falliti; mentre, tutte le volte che la Chiesa ha combattuto i suoi avversari con risolutezza, con indipendenza, ponendosi sul terreno del diritto comune, essa ha vinto.

Di Montalembert riportava anche l'esortazione a «cristianizzare la democrazia», che rappresentava un logico sviluppo del programma lamnesiano de «L'Avenir» prima della condanna ecclesiastica del 1832. Richiamandone l'appello profetico a «riconciliare alla Chiesa una democrazia nata e cresciuta contro la Chiesa», Giordani presentava il programma di Malines come una prima anticipazione del movimento democratico-cristiano nato sotto il pontificato di Leone XIII: «Fu la prematurità dei tempi – scrisse – che l'obbligò a vivere per suo conto tutto il dramma sociale che i cattolici hanno vissuto sino alla soluzione gaudiosa della *Rerum Novarum*; fare in anticipo, sforzandosi col lume della preveggenza i calcoli, le obiezioni, che i cattolici si son fatti nel tempo all'urto della realtà e hanno risolti al lume dell'esperienza diretta e varia».

³⁸ I. Giordani, *Il monopolio scolastico sotto Luigi Filippo. Un altro opuscolo di Montalembert*, in «Il Popolo», 28 febbraio 1925.

³⁹ I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., Giordani a Sturzo, 4 maggio 1925, p. 43.

⁴⁰ L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, p. 135, Rufo Ruffo della Scaletta a Sturzo, 4 aprile 1926. Nella sua *Presentazione* alla riedizione del 1969, Ferdinando D'Ambrosio osserva che del volume «semberebbe in certi punti di leggere "La vita eroica di Sturzo sotto il fascismo"»: I. Giordani, *Montalembert. Dio e libertà*, La Nuova Cultura, Napoli 1969, p. 8

⁴¹ I. Giordani, *Montalembert. Dio e libertà*, cit., p. 218.

⁴² Ivi, pp. 223-224.

Tuttavia la ricostruzione di Giordani non sottaceva neppure le opposizioni «teologiche» che Montalembert avrebbe attratto con accuse di cedimento agli «errori» dottrinali del laicismo. Dietro questo fuoco di sbarramento, potevano non difficilmente rispecchiarsi per Giordani le contestazioni del cattolicesimo filofascista alla contiguità del popolarismo con l'agnosticismo della «democrazia liberale»:

Tanto più audace era il suo gesto in quanto la democrazia liberale appariva allora legata in un'intima struttura con tutto il movimento diretto a scalzare i diritti della Chiesa; egli subì di rimbalzo gli attacchi, spesso ingenerosi, che colpivano senza discriminazione la sua come le altre democrazie, il suo con gli altri liberalismi⁴³.

Apprezzata da Giordani era anche la mediazione tra cattolici e libertà non impostata da Montalembert sul piano teorico e dottrinale del riformismo religioso, ma a partire dalla distinzione tra «intolleranza dogmatica» e «tolleranza civile». Da qui le critiche degli oltranzisti de «L'Univers» per la violazione dei «diritti della verità» e le pressioni del clero reazionario in Francia perché il *Sillabo* di Pio IX fosse interpretato come atto di scomunica a Montalembert, ma anche la reazione del vescovo d'Orleans Dupanloup nell'opuscolo di riconciliazione del 1864 che introduceva la distinzione «relativamente alla tesi – principio – ed all'ipotesi – applicazione». Di questa formula Giordani riportava il commento di approvazione del gesuita Francesco Saverio de Mérode, intimo collaboratore del Pontefice ma orleanista di ferro e avversario di Veuillot, il cui padre era stato protagonista della rivoluzione belga del 1830 all'insegna del medesimo motto di realismo riecheggiato dal figlio a proposito di Dupanloup:

Bisogna proclamare la verità e la giustizia, ma si deve, nell'applicarle, prendere la misura degli uomini e delle cose. Per esempio, nessuno più di me ammira l'Apollo del Belvedere. Ma quando ordino un paio di scarpe, il mio calzolaio prende la misura sul piede mio e non su quello di Apollo. Ecco la tesi e l'ipotesi⁴⁴.

La citazione dei de Mérode qui rispolverata da Giordani sarebbe stata poi ripresa dagli scritti degasperiani della «lunga vigilia», a testimonianza della circolazione conquistata nel *milieu* popolare da queste sue opere di avanguardia sulla tradizione cattolico-liberale dell'Ottocento. Degli interessi storiografici di Giordani in questa ultima fase del popolarismo, De Gasperi entrò a conoscenza immediatamente dopo la sua nomina a Segretario del PPI, come risulta da una notizia bibliografica da lui inviata il 7 luglio 1924 tramite Spataro, al quale chiese di rispondere proprio «a Giordani che le opere di Lacordaire non le ho e che, discorrendo, ho probabilmente, scambiato nomi (Veuillot)»⁴⁵. Ma soprattutto negli anni oscuri del fascismo la vitalità di quei fermenti sarebbe stata testimoniata – in ultima analisi – dalla maturata consapevolezza della generazione popolare (e in massimo grado della figura di De Gasperi) circa la sua discendenza da una linea di cattolicesimo

⁴³ Ivi, pp. 220-221.

⁴⁴ Ivi, p. 233.

⁴⁵ ASILS, Fondo Giuseppe Spataro, «Corrispondenza», fasc. «Alcide De Gasperi».

costituzionale già in passato irriducibile alle posizioni tutto sommato èlitarie di un «liberalismo cattolico», ma altrettanto immune da tentazioni di ritorno reazionario e antimoderno.

Insieme ai suoi contributi storici sul cattolicesimo europeo, Giordani iniziò per primo a delineare anche un recupero ideale del Risorgimento esplicitamente fondato sul nesso tra nazione e libertà. Dal giugno 1925 fondò e diresse il periodico «Parte Guelfa», ribattezzata nel sottotitolo «rivista di pensiero cristiano»: ne motivò poi il nome con il fatto che «guelfo per noi era sinonimo di antifascista, vedendo nei fascisti i ghibellini imperialisti dell'epoca nostra, messisi a raccogliere attorno ai poteri politici anche i diritti ecclesiastici»⁴⁶. In questo orizzonte Giordani si dissociava nettamente dalla tradizione giobertiana come presupposto di nazional-cattolicesimo, recependone essenzialmente l'«antighibellinismo come affermazione di libertà contro la tirannide»⁴⁷. Si trattava di un orientamento che prefigurava in qualche misura l'attenuazione dell'autonomia «laica» dei popolari antifascisti, predisponendoli a un maggiore riconoscimento della Chiesa-istituzione come fonte di libertà contro la prevaricazione «ghibellina» dello Stato. Ma fu proprio il disimpegno delle autorità ecclesiastiche a ostacolare nell'immediato questa identificazione «guelfa» del popolarismo in senso antifascista: della rivista uscirono solamente quattro numeri (il terzo dei quali sequestrato nelle edicole e il quarto in tipografia), prima che ne fosse decisa la sospensione in obbedienza a un intervento de «L'Osservatore Romano» riservatamente sollecitato dalle pressioni censorie di Mussolini «contro questi fiori del giardino neoguelfo»⁴⁸. Grazie alle relazioni editoriali di Giordani più che al contenuto programmatico della rivista, «Parte Guelfa» ricevette l'unica dichiarazione di solidarietà ancora una volta da «La Rivoluzione Liberale» gobettiana, a sua volta minacciata dall'ostruzionismo fascista:

«Rivoluzione Liberale» ha il compito di tenere il collegamento tra i nuclei di avanguardia di tutti i partiti. Importante che si formino gruppi di giovani nuovi capaci di vedere le cose modernamente a qualunque corrente d'idee si ispirino. La cultura cattolica ha bisogno come ogni altra di quest'opera di critica e di rinnovamento. Per questo lato è notevole l'esperienza che ci descrivono nella nuova rivista Parte Guelfa alcuni giovani scrittori cristiani, Giordani, Galati, Cenci, che hanno pure in qualche modo partecipato al nostro movimento⁴⁹.

Come aveva mostrato immediatamente di intuire lo stesso Mussolini, l'originalità della rivista di Giordani risiedeva nel tentativo di rivitalizzare il mito giobertiano del neoguelfismo senza accenti nazionalistici, ma già preconizzando – oltre l'aconfessionalità popolare – un ruolo politicamente attivo della Chiesa, evidentemente concorrenziale e alternativo alla stabilizzazione del fascismo. Fin dal suo *Preambolo* essa avanzava il progetto di una confederazione degli «Stati

⁴⁶ I. Giordani, *Memorie di un cristiano ingenuo*, cit., p. 73.

⁴⁷ F. Fonzi, *Il giudizio sul Risorgimento di un cattolico antifascista*, in AA.VV., *I cattolici e il Risorgimento*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1963, p. 108.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ P. Gobetti, *Uomini e idee*, in «Rivoluzione Liberale», a. IV, n. 26, 28 giugno 1925, p. 108, ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 856.

Uniti d'Europa» sotto la presidenza del Pontefice, che Giordani avrebbe ripreso anche in un altro articolo sull'ultimo numero sequestrato della rivista nel settembre 1925⁵⁰. E parallelamente anche un altro redattore come Vito Giuseppe Galati propose a Gobetti la pubblicazione di un volume non giunto in porto su questo tema, anch'esso concepito dall'autore durante la collaborazione a «Parte Guelfa». Il programma attrasse le riserve di Sturzo nella lettera a Giordani del 28 giugno 1925, che si preoccupava di denunciare le contraddizioni tra antifascismo cattolico e «giobertismo guelfo»:

A proposito di «Parte guelfa», nel programma si dice che volete «gli Stati Uniti Europei con *moderatore* il papa.

C'è da riflettere: se il papa dovrà interessarsi della politica europea, sarà costretto, assai più che non ora, a rispettare e aiutare i governi di fatto e quindi le tendenze conservatrici e nazionalistiche, che oggi predominano. Il secolo XVIII e metà del XIX ci dovrebbero insegnare qualche cosa in proposito⁵¹.

Distante da questa riscoperta del neoguelfismo pre-unitario, Sturzo rimaneva implicitamente agganciato al solco del Risorgimento cavouriano, che avrebbe condotto il pontificato a liberarsi dal temporalismo in un'ottica autenticamente religiosa. Diversamente da quanto sostenuto dai giovani «guelfi» della rivista, lo stesso orientarsi della Chiesa in senso antifascista non doveva quindi passare – secondo Sturzo – dalla riedizione neo-temporalistica e ierocratica del «Papa dei popoli», ma dal potenziamento della sua riserva religiosa nei confronti degli Stati «sul terreno della libertà»:

Io penso che la Chiesa sarà cercata dai popoli; se posta, come sono oggi gli Stati, sul terreno della libertà, evita tanto i compromessi con la reazione, quanto le debolezze verso le democrazie; e se si mantiene ferma nell'ambito spirituale, e quindi nel sostegno di quanto spiritualmente ferve oggi nella vita internazionale: pacifismo, disarmo, arbitrato fra i popoli, internazionalismo sano, libertà bene intesa, moralità assoluta. *Quaerite primum Regnum Dei et justitia eius; ad haec omnia adicientur vobis*⁵².

Il programma della rivista di Giordani divenne ulteriormente oggetto di polemica in occasione di una lettera del senatore Alessandro Chiappelli a «Il Giornale d'Italia» del 7 luglio 1925, nella quale si auspicava la riconciliazione tra fascismo e liberalismo sul terreno del nazionalismo guelfo contro la «degenerazione democratica» del PPI. Testimonianza della stabilità acquisita dopo il 3 gennaio dalla convergenza antifascista fu a quel punto la risposta di rifiuto opposta alla mediazione di Chiappelli sia dalla sponda liberale che da quella cattolica. Lo stesso quotidiano liberal-conservatore respinse per primo la riappropriazione del guelfismo alle spalle dei cattolici democratici del PPI, rispondendo che «l'aspirazione guelfista d'un cattolicesimo pacificatore [era] per il momento una visione del tutto personale e astratta». Nel lungo commento di

⁵⁰ I. Giordani, *Di nuovo: il papato romano e gli Stati Uniti d'Europa*, in «Parte Guelfa», a. I, n. 4, settembre 1925, anche in Id., *La Rivolta cattolica*, pp.

⁵¹ [L. Sturzo], *Gli Stati Uniti d'Europa e il papato*, in «Parte Guelfa», a. I, n. 2, luglio 1925, ripubblicata anche in I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., pp. 45-46. Indicativa invece l'apertura giuliotiana nei confronti della rivista dopo le polemiche dei mesi precedenti con Giordani, su cui cfr. D. Giuliotti-G. Papini, *Carteggio*, cit., vol. I, p. 290, Giuliotti a Papini, 27 luglio 1925: «Hai visto “Parte Guelfa”? Che ne dici? Mi hanno chiesto un giudizio e vorrebbero anche il tuo. A me sembra il giuliotismo al servizio dello sturzismo. Ma quei ragazzi hanno alcune qualità e idee buone e non bisognerebbe abbandonarli».

⁵² [L. Sturzo], *Gli Stati Uniti d'Europa e il papato*, cit.

redazione apposto alla lettera, «Il Giornale d'Italia» si preoccupava di escludere nuovamente un ritorno dei liberali al fiancheggiamento dopo l'uscita dalla collaborazione ministeriale, opponendo «concretamente, in replica all'autorevole lettera del senatore conciliatorista, le profonde ragioni dell'intransigenza liberale, originata da una insopprimibile antitesi di dottrina e di metodi»⁵³:

L'on. Mussolini ha detto ai suoi amici torinesi: «Non è questa l'ora delle mollezze ». Il liberalismo non può che dire altrettanto. Questa decisa lotta tra liberalismo e fascismo non è del resto inopportuna; essa è forse necessaria e sarà benefica, sia per temprare i caratteri degli italiani, sia per insegnare loro quale prezioso dono sia la libertà. Ed in definitiva noi pensiamo che questa lotta non possa e non debba portare a conseguenze catastrofiche; se mai è dalla lotta che può venire un nuovo equilibrio. La forza del liberalismo è di non avere pregiudiziali né per le persone né per i partiti; l'unica sua pregiudiziale è la difesa della libertà e la preservazione di quei congegni statali, che assicurano il regime liberale comune a tutte le grandi nazioni del mondo. L'unico modo di arrivare ad una conciliazione è di mettere al sicuro, dai tentativi di deformazione e di compressione, lo Stato liberale⁵⁴.

Effetti ben più laceranti quella proposta poteva comportare nell'area dell'antifascismo popolare, in quanto essa si proponeva dichiaratamente di intercettare l'opinione dei «cattolici nazionali» che tendevano a sottrarsi all'antitesi fascismo-popolarismo. In questi termini lo stesso Giordani ne riferiva a Sturzo nella sua lettera del 7 luglio 1925:

Il sen. Chiappelli vuole una conciliazione tra liberalismo e fascismo il quale, lui dice, potrà attaccarsi alla tradizione dei cattolici (liberali) del Risorgimento adempiendo la funzione a cui è venuto meno il PPI democratizzandosi⁵⁵.

Tra le ragioni di attualità delle ricostruzioni storiografiche avviate nei mesi precedenti da Giordani sui cattolici liberali, emergeva dunque in primo piano quella di contrastare il tentativo di assimilazione del guelfismo risorgimentale da parte del conciliatorismo cattolico-fascista. La risposta di Giordani a Chiappelli apparve il 9 luglio sul quotidiano popolare con un articolo di carattere storico dal titolo *Risorgimento, tradizione cattolica e popolarismo*, nel quale si riformulava la tesi della «discendenza media» della democrazia cristiana dal cattolicesimo liberale ottocentesco, probabilmente desunta dall'opera di Lecanuet sulla storia del cattolicesimo francese sotto la Terza Repubblica. L'argomentazione che Giordani ne ricavava era che per «conciliare l'inconciliabile» – cattolicesimo e fascismo – Chiappelli si ritrovava a «tentare di dissociare l'indissociabile», ossia il radicamento del popolarismo nella tradizione di libertà del cattolicesimo risorgimentale:

Il sen. Chiappelli, tra i congegni escogitati per conciliare l'inconciliabile (evidentemente non è rotto alle audacie del Gentile, quantunque sia anch'egli impeciato di neo-idealismo) ha disturbato la tradizione politica dei

⁵³ *Il Presidente del Senato del Regno in polemica con Farinacci*, in «La Stampa», 7 luglio 1925.

⁵⁴ «Chi vuole la conciliazione, come sinceramente la vuole il senatore Chiappelli, deve dare mano perché la tesi liberale trionfi. Il liberalismo non cerca nulla per sé, ma non può *propter vitam, vivendi perdere causam*; non può soprattutto disertare il proprio posto d'onore e di battaglia, lasciando senza speranza, senza conforto, senza luce, molti milioni di italiani, che ancora credono nella libertà, accrescendo così indirettamente e colpevolmente le schiere del sovversivismo, cioè un altro pericolo. Vi sono posizioni che non si possono lasciare se non dopo avere, con una onorevole battaglia, raggiunto l'obiettivo sostanziale della guerra»: *ibidem*.

⁵⁵ I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 48, Giordani a Sturzo, 7 luglio 1925.

cattolici italiani – Gioberti, Manzoni, Capponi, Tommaseo, ecc. – la tradizione cioè dei così detti cattolici liberali (egli non nomina questo attributo perché caduto in disgrazia); e ha pensato per un attimo, cedendo alla realtà, di appendervi, come a un gancio storico, il PPI.

Senonchè nel procedere dell'attacco, s'è ricordato d'essere semi-neoidealista, tesserato fascista «ad honorem» e clerico-fascista «senza honorem»; e la mano vacillandogli per un triplice tremito s'è aperta lasciando cadere nel vuoto il PPI [...]. Questo atto egli giustifica col demerito acquistatosi dal PPI, in un secondo momento, accettando la democrazia.

Escluso che in luogo del PPI voglia agganciare alla tradizione dei cattolici liberali il PNF, il quale si classifica da se stesso, meritatamente, antiliberalmente, il senatore permetterà che proviamo noi a dimostrare come quella tradizione si sviluppi in linea retta nel Popolarismo⁵⁶.

Lo sganciamento della Chiesa dalla protesta reazionaria nel corso dell'Ottocento andava attribuito – a suo giudizio – proprio «all'opera di riconquista svolta sul terreno delle libertà costituzionali e dell'azione sociale tra le masse operaie» dagli eredi dei cattolici liberali:

Movimento organico, fasi concatenate: liberalismo cattolico – democrazia cristiana – popolarismo: gli stessi uomini, che, con l'evolversi delle condizioni sociali, applicano i principii del cristianesimo ai problemi via via rampollanti.

Niente degenerazione dunque, come crede il Chiappelli, quando asserisce che il PPI avendo preso le mosse da nobili ideali si contaminò democratizzandosi. Non degenerazione, ma evoluzione: rettilinea, logica, fatale.

I cattolici liberali del primo Risorgimento sarebbero oggi ineluttabilmente democratici; molti vissero fino a esserlo; perché la questione sociale (operaia) se era poco intesa e soverchiata da questioni politiche durante la lotta per la libertà della patria, oggi si è imposta, inesorabile; non l'anno creata i Popolari; come non la creò, quando si accinse ad affrontarne la soluzione, il Pontefice Leone XIII con la sua carta della democrazia cristiana. I cattolici liberali furono spinti ineluttabilmente alla democrazia⁵⁷.

Anche dopo la chiusura degli spazi di polemica culturale, Giordani continuò a dedicarsi privatamente alle ricerche che ricostruivano la filiazione del popolarismo dalla tradizione del cattolicesimo risorgimentale: «Mi saprebbe dare – scrisse a Sturzo il 27 ottobre 1925 – un po' di bibliografia sull'attività politica dei cattolici nel secolo scorso in Italia? Non le pare che noi ci svolgiamo da alcuni atteggiamenti e da alcuni principii di Gioberti, Rosmini, Tommaseo, Capponi?»⁵⁸. Questo suo programma storiografico anticipava la confluenza dell'opposizione popolare verso iniziative di acculturazione necessariamente prepolitiche e «catacombali», che avrebbero dovuto quanto meno sottrarre – secondo le intenzioni originarie di Giordani – la dirigenza post-sturziana dalla «morale di adattamento» che ritirava i cattolici dal terreno della libertà e del diritto comune, indirizzandoli inesorabilmente «verso nuovi patti Gentiloni» con il governo fascista⁵⁹.

Il maggiore contributo di Giordani in questa direzione fu la compaginazione dell'opera *Pionieri della democrazia cristiana*, già completata alla fine del 1925 ma uscita solo a un ventennio di distanza dopo la caduta del fascismo. Ancora una volta le origini del popolarismo erano qui rintracciate da Giordani nella filiera antidispotica dei cattolici «precursori» che già agli inizi

⁵⁶ I. Giordani, *Risorgimento, tradizione cattolica e popolarismo*, in «Il Popolo», 9 luglio 1925.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ I. Giordani-L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni*, cit., p. 78, Giordani a Sturzo, 27 ottobre 1925.

⁵⁹ Ivi, pp. 85-86, Giordani a Sturzo, 30 marzo e 1 aprile 1926.

dell'Ottocento avevano abbattuto gli steccati tra religione e libertà, aprendo la strada ai moderni partiti popolari di ispirazione cristiana. In questa nuova galleria di ritratti biografici, Giordani additava a esempi di ortodossia insieme liberale e religiosa non più soltanto i cattolici francesi dell'Ottocento già indagati dai suoi scritti giornalistici, ma anche protagonisti del Risorgimento come Santarosa, Manzoni, Rosmini, Gioberti, Balbo, Ventura e Tommaseo, fino ai «neopiagnoni» toscani Capponi e Lambruschini. Predilezione – quest'ultima – in cui non mancava di insinuarsi anche la componente personale e generazionale «di quegli uomini, i quali, nell'Italia senza libertà del XX secolo, si aggiravano, sopravvissuti, a mo' degli eroi del Risorgimento sotto le autocrazie del secolo XIX»⁶⁰.

La riscoperta di Giordani del cattolicesimo risorgimentale intendeva liberare quello popolare e antifascista dal complesso di inferiorità verso le interpretazioni dell'Unità italiana ancora attestate nella direzione di marcia dell'«incivilimento laico». Nella genesi del Risorgimento italiano, Giordani riscontrava prima del 1848 «un contenuto di spiritualità etica e religiosa attinta al cristianesimo», in forza del quale i cattolici nazionali «dalla fede e dalla libertà trassero lo slancio onde caratterizzarono il periodo epico, più popolare e più generoso»⁶¹. Tuttavia il suo contributo più originale rimaneva il «giudizio molto severo»⁶² di Giordani sul Gioberti del *Primato*, a cui rimproverava «d'aver voluto innalzare l'Italia sulle spalle del Papa», legando i destini della religione cattolica e della Chiesa «alle sorti incerte d'una politica, fosse pure neo-guelfa, italiana»⁶³.

2.2 Il «guelfismo» di Vito Giuseppe Galati

La produzione storica e giornalistica di Vito Giuseppe Galati rappresenta un'altra notevole testimonianza di recupero della lezione cattolico-liberale nel tramonto del popolarismo, in cui possono ulteriormente cogliersi le ragioni che avrebbero portato non pochi antifascisti cattolici a riavvicinarsi a quella tradizione dopo la sospensione della militanza politica. La sua esperienza come popolare lo vide fondatore e direttore dal 15 gennaio 1922 del settimanale «Il Popolo» di Catanzaro, a cui contribuì da segretario provinciale del PPI fino alla sua soppressione nel 1925⁶⁴. Qui strinse rapporti di collaborazione politica con Antonino Anile, ministro della Pubblica Istruzione nei due governi Facta, che lo mise in contatto a Torino con Gobetti per la pubblicazione

⁶⁰ I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 96.

⁶¹ I. Giordani, *Storia della democrazia cristiana*, cit., pp. 39-40.

⁶² F. Fonzi, *Il giudizio sul Risorgimento di un cattolico antifascista*, cit., p. 108.

⁶³ I. Giordani, *Storia della democrazia cristiana*, cit., p. 60.

⁶⁴ Sulla figura di Galati cfr. F. Malgeri, *Galati, Vito Giuseppe*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, cit., pp. 213-215; R. Chiriano, *Vito G. Galati scrittore e politico cattolico*, Con un discorso di Guido Gonella, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1992.

di un suo volume di scritti antifascisti⁶⁵. Di Giordani egli quindi condivise sia la vicinanza gobettiana che l'esperienza di «Parte Guelfa», ma rispetto al primo rimase meno legato culturalmente all'intransigenza sturziana nei confronti del mondo liberale e della sua classe politica.

La produzione giornalistica e culturale di Galati appare interamente segnata dal tentativo di legittimare l'antifascismo popolare a partire da un incontro dei cattolici con i moderni valori di libertà, non improvvisato dall'emergenza antifascista ma storicamente radicato nella tradizione del cattolicesimo nazionale. Partecipando alle ultime battaglie del popolarismo, Galati si preoccupò di accompagnare su un piano essenzialmente storico e ideologico il percorso di reintegrazione dei cattolici popolari nello schieramento antifascista. Collocazione che per stabilizzarsi avrebbe richiesto ancora di rimuovere – a suo giudizio – stereotipi e prevenzioni di lunga data della cultura laica «contro cui la nuova forza nazionale dei cattolici avrebbe operato in profondità, se il corso della storia italiana non avesse impedito ogni vita democratica»⁶⁶.

La sostituzione della riflessione culturale-religiosa a una ormai impraticabile azione politica non segnò per Galati una svolta rispetto al suo retroterra di formazione, ma gli consentì di ricollegare la fedeltà al popolarismo all'autentica vocazione di libertà che sempre avrebbe cercato di rintracciare nel solco del guelfismo risorgimentale. Contrariamente alle polemiche del cattolicesimo «fascistizzato» sul terreno dell'identificazione nazionale, l'opposizione antifascista dei popolari era considerata da Galati anzitutto una occasione di superamento dell'artificioso «dissidio» tra patriottismo e cattolicesimo. Questa della «riunificazione spirituale»⁶⁷ della nazione era stata anche la costante di pensiero che lo aveva condotto al partito sturziano dopo il mazzianesimo giovanile, segnato da una forte accentuazione anticattolica e dall'imputazione alla Chiesa della responsabilità nella lacerazione religiosa del Risorgimento. La prospettiva anticlericale e antigobertiana della militanza repubblicana si rovesciò radicalmente dopo la sua conversione di guerra al cattolicesimo, lasciando spazio a «un nuovo Galati, di ispirazione quasi giobertiana»⁶⁸. Nel segno di una testimonianza politica di questa conversione spirituale avvenne anche il suo ingresso nel PPI, apertamente motivato da una lettera pubblicata sulla stampa con l'ambizione di «risolvere

⁶⁵ Su Anile si veda il ritratto dedicatogli dallo stesso Galati, che vi avrebbe ricordato «l'amicizia spontaneamente fraterna di oltre un trentennio»: V.G. Galati, *Antonino Anile*, Edizioni Paoline, Roma 1952, p. 6.

⁶⁶ V.G. Galati, *Antonino Anile*, cit., p. 39.

⁶⁷ R. Chiriano, *Vito G. Galati scrittore e politico cattolico*, cit., p. 60.

⁶⁸ P. Gheda, *La formazione di Vito Galati*, in «Studium», 2009, n. 6, p. 916, che sottolinea anche l'influenza su Galati dell'esempio del poeta convertito e combattente Giosuè Borsi. Ma in questo contributo si veda pure la ricostruzione dell'allontanamento giovanile di Galati dal cattolicesimo e della sua «crisi religiosa», che «ebbe per lo più alla base un ragionamento di carattere politico sociale: la Chiesa era la nemica della libertà e della democrazia; di più, essa era colpevole dell'allontanamento del popolo italiano dalla stessa religione, secondo il riferimento letterario – sempre presente in Galati – in questo caso offerto dal pensiero di Machiavelli, o da un Mazzini che pure credeva, ma restava lacerato dalla ferita ideale del potere temporale del Papa»: *ivi*, p. 909.

integralmente gli attuali problemi politici, alla luce dell'idea cristiana, che è completa e immortale»⁶⁹.

Per il neo-convertito Galati il popolarismo avrebbe essenzialmente segnato la decadenza delle prevenzioni antinazionali del cattolicesimo post-risorgimentale, che grazie al programma sturziano del 1919 sarebbe stato in grado di recuperare una sua «accentuazione patriottica, che formava la rivincita degli accusati di patriottismo»⁷⁰. Anche questo «guelfismo» di Galati non mancava di registrare chiari punti di contatto con l'area di opinione dei cattolici precocemente «nazionalizzati» e diversamente da lui poi approdati al fiancheggiamento filofascista. Da questi Galati si differenziava invece per la sua adesione al popolarismo come occasione di superamento del pregiudizio antiliberale dei cattolici, continuando a difendere dopo il 1923 la svolta di un partito che le sue opere storiche del secondo dopoguerra avrebbero ricordato essere «nato costituzionale, con dichiarata accettazione delle basi liberali dello Stato», in quanto autonomamente titolare di un «liberalismo di riflesso, puntualizzato secondo una concezione cristiana»⁷¹. La stessa difficoltà di rapporto dei popolari con la classe dirigente liberale risultava ai suoi occhi condizionata da una incomprendimento della «rivoluzione» sturziana da parte degli uomini di governo della seconda, che avrebbero rifiutato fino all'Aventino di riconoscere il liberalismo «implicito» in vista di una cooperazione paritaria di governo.

Tutti questi temi confluirono nel progetto di raccolta dei suoi scritti giornalistici e inediti del dopoguerra in un unico volume di polemica antifascista, «organico e di attualità» e «con i difetti e i pregi della battaglia»⁷². Elementi importanti su questa pubblicazione provengono anche per Galati dal suo carteggio con Gobetti, al quale l'intellettuale popolare si rivolse personalmente nel gennaio 1924, ricevendone la proposta di una rapida pubblicazione dopo le elezioni del mese di aprile. Proponimento che si infranse sull'attivismo politico gobettiano dopo il delitto Matteotti, facendo momentaneamente scivolare in secondo piano l'iniziativa del volume di Galati, che se ne lamentò ripetutamente con l'editore torinese:

Non le nascondo, però, la mia scarsa... fortuna presso di lei! Avrebbe potuto includere il libro nei suoi *Quaderni*, e mi avrebbe così dato prova di volermi... anche lei diffondere! Invece non ha neppure annunziato la pubblicazione in «Riv. Lib.». In verità, me lo lasci dire, non ha fatto nulla da parte sua per facilitare la pubblicazione⁷³.

L'impaziente insistenza di Galati durante la crisi del 1924 ne manifestava chiaramente l'intenzione di offrire al pubblico popolare una sua ricostruzione delle premesse storico-politiche della secessione aventiniana. Da Gobetti l'intellettuale popolare ricevette invece in quei mesi la

⁶⁹ V.G. Galati, *La mia conversione*, in «Il Popolo di Catanzaro», 19 marzo 1922.

⁷⁰ V.G. Galati, *La democrazia cristiana*, Nuova Accademia, Milano 1958, p. 50.

⁷¹ Ibidem.

⁷² *Con animo di liberale*, cit., Galati a Gobetti, 22 febbraio 1924.

⁷³ Ivi, p. 127, Galati a Gobetti, 11 ottobre 1924

raccomandazione di rielaborare «il carattere frammentario» della raccolta di scritti giornalistici: «Quanto sarebbe stato meglio se Ella avesse tentato una sintesi organica!»⁷⁴. Le indicazioni «maieutiche» di Gobetti finirono quindi per dilatare ulteriormente i tempi della pubblicazione, inducendo Galati alla revisione integrale della prima redazione già consegnata in forma antologica nel febbraio 1924⁷⁵. Il volume di Galati fu terminato di stampare il 20 giugno 1925 all'immediata vigilia dell'ultimo Congresso popolare, ma messo in circolazione solo nel mese di settembre quando era già stata praticamente decretata la soppressione della libertà di stampa.

Come indicava il titolo inizialmente prescelto dall'autore (*Il dissidio storico*), la prima sezione di argomento storico del volume si incaricava di «profondare il popolarismo nella tradizione cattolica del Risorgimento»⁷⁶: essa venne completamente riscritta da Galati su consiglio redazionale di Gobetti, che ne modificò il titolo in *I nuovi cattolici* e ne ridusse la consistenza in una sintesi di poche pagine sulle matrici ottocentesche del popolarismo. Tuttavia si trattava di una parte estremamente ricca di spunti originali di interpretazione, successivamente mutuati anche dalle riflessioni di altri popolari sotto il fascismo: lo dimostravano le stesse citazioni sul contributo risorgimentale dei cattolici nella *Introduzione* di Anile, che ne riprendeva l'osservazione secondo la quale alcuni «grandi spiriti» avevano visto «quasi un secolo prima di noi popolari, che lo affermiamo in atto politicamente, che il dissidio tra Chiesa e Stato, religione e patria, religione e libertà non esiste»⁷⁷.

L'interesse riservato al Risorgimento da Galati anche in queste sue pagine di «battaglia politica» anticipava il ritorno dei cattolici alla storiografia risorgimentale poi esploso dopo la Conciliazione, ma rimasto per i popolari una riserva identitaria che ricollegava il loro cattolicesimo democratico a una tradizione non compromessa dalla politica del primo dopoguerra:

La nostra generazione, approfondendo sempre meglio i motivi spirituali della vita, ha sovra tutto accentuato la sua tendenza a cercare e trovare la formola sintetica della sua origine, onde, mentre è stimolata alla più attenta analisi, questa non è esercitata che in funzione di un giudizio. D'ogni parte, dunque si ricercano le idee operanti nel Risorgimento; e ciò prova non solo il cresciuto bisogno di chiarire a noi stessi il nostro passato, ma, ancor più, il nostro presente, quasi che l'oggi senza il ieri fosse cieco e incapace di sviluppo cosciente e armonioso⁷⁸.

Come quella offerta negli anni seguenti da altri cattolici antifascisti, l'interpretazione di Galati non cercava di «cattolicizzare» il Risorgimento in chiave intransigente o reazionaria, ma di rivalutare la funzione risorgimentale dei cattolici come antecedente del popolarismo. Tornava così a valorizzare la varia fenomenologia di patriottismo religioso a cui avrebbe dedicato la sua tesi di

⁷⁴ Ivi, p. 123, Gobetti a Galati, 1 agosto 1924:

⁷⁵ «Il libro è quasi interamente rifatto; ed ho accolto il suo parere di renderlo organico»: ivi, p. 131, Galati a Gobetti, 28 novembre 1924.

⁷⁶ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 74.

⁷⁷ Ivi, pp. 42-43.

⁷⁸ V.G. Galati, *Il concetto di nazionalità nel Risorgimento italiano*, Vallecchi, Firenze 1931, p. I.

laurea su *Il concetto di nazionalità nel Risorgimento italiano*, invitando a non «giudicare la storia d'Italia coll'idea fissa all'Italia del 1861, che neppure Cavour immaginava e sperava»⁷⁹. La premessa di Galati era che l'unificazione monarchico-piemontese avesse rappresentato una soluzione di necessità in condizioni storicamente obbligate, ma mantenesse inalterata alle proprie spalle il potenziale di integrazione di una nazione culturalmente identificata dal cattolicesimo. Ciò lo teneva radicalmente distante dalla tesi intransigente del Risorgimento come «macchinazione» anticattolica:

Teorizzare questo fatto storico, come una filosofia del Risorgimento contro la Chiesa, è stato certo una aberrazione settaria, che l'istinto italiano, riprendendo il suo dominio, ha polverizzato, riportando i cattolici, dall'ombra delle loro preghiere e delle loro opere di elevazione morale materiale, al dibattito della vita pubblica come fattore decisivo di equilibrio e di nuove formazioni⁸⁰.

E andava conseguentemente respinta – a suo giudizio – l'ideologizzazione di una divisione tra liberali e cattolici sul *cleavage* del patriottismo, costruita a posteriori del 1870 per escludere la religiosità cattolica dal senso di appartenenza nazionale:

L'aver fatto una divisione netta, quanto arbitraria, fra liberali e cattolici nell'Ottocento, i primi come liberatori della patria, gli altri come nemici, non significa affatto che i cattolici non partecipino di *tutta* la vita nazionale, o che essi non abbiano contribuito al Risorgimento della patria⁸¹.

La preoccupazione dominante di Galati era quella di relativizzare *sub specie* storica la crisi religiosa del Risorgimento, senza trasformarla in paradigma di antitesi tra cattolicesimo e modernità. Fu soltanto l'apertura della questione romana dopo il 1870 che fece «straripare» il conflitto politico-religioso «da dissenso politico in illegittimo problema di natura teorica»⁸², a causa della pretesa laicista di una minoranza della classe liberale. Di conseguenza anche la divaricazione tra cattolicesimo e liberalismo nell'Italia post-risorgimentale poteva essere nettamente circoscritta nelle proporzioni di un «dramma storico, e perciò contingente»⁸³, non di un dualismo etico che avrebbe ipotecato negativamente qualsiasi possibilità di riconciliazione. Una considerazione che autorizzava Galati a negare l'isolamento dei cattolici dalla storia nazionale fin dall'epoca del Risorgimento:

I nuovi cattolici, rientrati nella vita politica nazionale, dopo una lunga astensione, che non li ha affatto isolati dal fecondo lavoro ricostruttore, anche se li ha esclusi dalle cariche pubbliche, hanno rivalutato, per loro conto, la storia del Risorgimento, e intendono farla rivalutare alla mente degli altri italiani⁸⁴.

⁷⁹ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 63.

⁸⁰ Ivi, pp. 77-78.

⁸¹ Ivi, p. 58.

⁸² V.G. Galati, *La democrazia cristiana*, cit., pp. 21-22.

⁸³ Cfr. V.G. Galati, *Quattro Papi*, in «Parte Guelfa», a. I, n. 3, agosto 1925.

⁸⁴ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 58.

Ne conseguiva la rivalutazione della scuola cattolico liberale di inizio Ottocento in quanto movimento di rigenerazione nazionale, che dimostrava come l'idea di libertà risorgimentale si fosse formata in un tessuto di pensiero originariamente religioso e cristiano. Come Galati avrebbe poi sostenuto in altri scritti postumi al popolarismo, sarebbe stato perciò

grave errore, spesso ripetuto, quello di attribuire la formazione etico-civile degli italiani del Risorgimento solo al Mazzini: non è audacia invece affermare che, senza l'opera vasta e profonda della scuola detta cattolica liberale, tale formazione sarebbe stata assai lenta e, comunque, [...] essa avrebbe dovuto tenere lontano dai movimenti politici il clero, le classi medie e minute; in somma, non si sarebbe relativamente popolarizzata, nel periodo saliente del federalismo, l'idea stessa dell'indipendenza nazionale⁸⁵.

Nelle pagine di *Religione e politica* Galati non esitava a riconoscere che «l'origine dei nuovi cattolici popolari» dovesse essere ritrovata «in questa corrente di libertà dei cattolici del Risorgimento», che altrove lui stesso avrebbe più propriamente classificato «non con l'aggettivazione di "liberali" ma di "costituzionalisti", considerando che i più aderivano alla concezione dello Stato costituzionale anziché al complesso dottrinario del liberalismo»⁸⁶. Questa rivalutazione del cattolicesimo risorgimentale trovava spazio in una genealogia «dualista» e non indifferenziata della tradizione religiosa ottocentesca, imperniata da Galati su una antitesi tra «riformisti» e «reazionari» che non poteva non richiamare da vicino la divisione introdotta dal fascismo tra cattolicesimo democratico e autoritario. Non a caso egli precisava che gli antesignani del popolarismo fossero i «cattolici riformatori del Risorgimento», ossia quella «fitta schiera di eletti» tra cui

Manzoni, il più grande spirito dell'Ottocento, Rosmini, Gino Capponi, Niccolò Tommaseo, T. Mamiani, Silvio Pellico, C. Balbo, C. Cantù, Carlo Troya, il P. Ventura, che accenno, trascurando tanti altri pure illustri, perché il loro solo nome indica quanto deve il Risorgimento italiano al cattolicesimo, che gli ha dato sovra tutto i pensatori. Sono uomini che pensano all'Italia nuova quando altri si trastulla. Intendono tutta l'importanza della religione cattolica in Italia, unica forza unitaria rimasta dall'uno all'altro capo; comprendono come in questa forza si debba ricercare l'elemento fondamentale per una nuova vita politica; non persuasi, anzi ripugnanti, agli eccessi del rivoluzionarismo francese, lo combattono come dissolutore, ma promuovono riforme affini allo spirito nazionale e ai nuovi tempi⁸⁷.

Anche nella lettura di Galati la scuola cattolico-liberale si riallacciava al «desiderio democratico conciliatore» di Lacordaire e Montalembert, sopravvissuto nella stessa aspirazione neoguelfa di una «nuova Italia, libera e cattolica»⁸⁸. Tuttavia la sua attenzione rimaneva più incentrata sul cattolicesimo liberale italiano che su quello straniero, con un occhio meno critico di Giordani nei confronti del primo e soprattutto della figura di Gioberti. Riemergeva anzi in queste pagine il suo «giobertismo», che del filosofo piemontese «faceva un precursore, quasi un battistrada

⁸⁵ V.G. Galati, *Il federalismo nel Risorgimento italiano*, Ausonia, Roma 1951, p. 12.

⁸⁶ V.G. Galati, *Storia della democrazia cristiana*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1955, pp. 25-26.

⁸⁷ Ivi, pp. 67-68.

⁸⁸ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 71.

delle moderne tendenze democratiche, soprattutto se di ispirazione cristiana»⁸⁹. In particolare Galati tentava di riscattare il Gioberti idealistico di Gentile e dei «nazionalisti clericaleggianti», contro l'interpretazione immanentistica di un pensiero che aveva offerto troppo «facile appiglio» ai «nuovi reazionari», ma di cui lo stesso Galati non avrebbe invero taciuto le ambiguità, equiparandolo a quello di un «cattolicesimo senza Cristo»⁹⁰. Nella sua interpretazione Galati si riagganciava implicitamente all'eredità tramandata da Toniolo, che nella cultura cattolica – come da lui riconosciuto anni dopo – aveva saputo recuperare correttamente per primo «la vecchia trama giobertiana senza inquinamenti nazionalistici, anzi con una ortodossia profonda e lineare»:

A considerarla, poi, nel suo insieme, l'opera del Toniolo apparisce come una propaggine scientifica e pratica della grande apologia della Chiesa cattolica, che in Italia aveva svolto il Gioberti del *Primato*. [...] Tutto alla Chiesa si deve l'incivilimento dell'età cristiana, aveva, con eloquenza efficace, detto Gioberti nella sua storica polemica del Risorgimento, ed aveva mirato a ricondurre filosofia e azione sulle strade della Roma cattolica, rivolgendosi verso il Piemonte solo nella ultima fase della sua attività⁹¹.

Come tesi di fondo Galati finiva dunque per rintracciare nel cattolicesimo liberale e nel suo apogeo giobertiano la discendenza «conciliatorista» del partito sturziano, mentre assumeva una «precisa funzione politica» l'oscuramento dei lunghi anni di intransigenza post-risorgimentale⁹², come luogo di formazione ideologica del popolarismo. Nella sua ricostruzione Galati privilegiava infatti la riscoperta di una tradizione di libertà antecedente al movimento democratico-cristiano di inizio secolo, sottraendo momentaneamente alla «discendenza media» – a differenza di Giordani – l'esperienza del cattolicesimo sociale; operazione sulle cui ragioni sarebbe voluto ritornare anche nella sua *Avvertenza* alla riedizione del volume nel 1966:

Il mancato riferimento ai “cattolici sociali” del tempo dell'Opera dei Congressi, è dovuto, oltretutto al fatto di essere l'immediato precedente del PPI, al bisogno anche polemico di sottolineare il contributo dei cattolici così detti “liberali” al Risorgimento nazionale, e questo, non solo perché resta la sorgente originaria del riformismo cattolico, ma anche perché l'accusa più ricorrente contro i popolari era quella di tiepido patriottismo in quanto ingiustamente ritenuti assenti dalla lotta per l'unità d'Italia⁹³.

Si trattava di una omissione che la storiografia di Galati dopo il fascismo avrebbe largamente superato, recuperando anche la componente non conciliatorista del cattolicesimo italiano dopo il 1870, ma sempre in un quadro di complementarità con il filone cattolico-risorgimentale di *Religione e politica*. In contrasto con la storiografia laica, alcuni suoi contributi del secondo dopoguerra avrebbero ridimensionato l'idea di un «sovversivismo» dell'intransigenza

⁸⁹ B. Gariglio, *Progettare il postfascismo*, cit., p. 70.

⁹⁰ V.G. Galati, *Il cattolicesimo senza Cristo di Vincenzo Gioberti*, in «Il Regno», a. II, n. 1, gennaio-marzo 1943. Cfr. anche V.G. Galati, *Introduzione a Gioberti*, Cisalpino, Milano 1943.

⁹¹ V.G. Galati, Una scienza animata dalle idee del cristianesimo, in «La Discussione», 1955, n. 12.

⁹² F. Malgeri, Introduzione a V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 27.

⁹³ Ivi, p. 10.

cattolica, contestandone lo schiacciamento in un ruolo di «opposizione» antistatale e antiunitaria⁹⁴. L'anello di congiunzione tra cattolicesimo sociale e guelfismo risorgimentale sarebbe stata ancora la sintesi democratico-cristiana di Toniolo, in quanto garantiva – a giudizio di Galati – «non già una saldatura concettuale con i liberali sostenitori dello Stato-nazione fuori della Chiesa, ma una nuova impostazione dei rapporti dei cattolici rispetto alla Nazione italiana»⁹⁵.

Anche la sua opera del 1925 restituiva comunque nettamente l'immagine del popolarismo come approdo di un processo di nazionalizzazione del cattolicesimo post-risorgimentale, ben distante dagli steccati della cultura reazionaria dell'Ottocento. Il partito sturziano «non sorgeva, insomma, per fare il processo alla rivoluzione italiana, ma per rifare l'Italia cristiana; e, in questa lotta l'accettava com'era, ponendosi nella legalità»⁹⁶. Nella storia del popolarismo Galati riteneva che l'elemento storicamente transeunte fosse rappresentato dalla sua inflessione intransigente e non dalla radice neoguelfa, intimamente presente anche nella «posizione, per così dire, liberale del cattolicissimo Sturzo»⁹⁷.

Dopo l'introduzione storica, il volume di Galati offriva un contributo di ricostruzione storica alla crisi politica del primo dopoguerra attraverso i ritratti dei suoi maggiori protagonisti. Tema centrale era il processo di decomposizione delle istituzioni liberali, nel quale Galati ritrovava le responsabilità di una intera classe politica, ma soprattutto la «disfatta» di quella demoliberale ancora per molti versi prigioniera del conflitto politico-religioso del Risorgimento. In questa sua interpretazione si avvaleva di giudizi maturati durante la sua collaborazione tra il 1919 e il 1921 al quotidiano liberale milanese «La Perseveranza», quasi un *unicum* nel panorama della classe politica popolare. La frequentazione di un ambiente espressione dalle «vecchie guardie conservatrici» lo aveva reso precocemente consapevole della crisi senza ritorno di una dirigenza liberal-democratica «esausta nelle fonti rigeneratrici», in quanto sempre esposta a una tentazione di blocco d'ordine (dalla gentilonizzazione dei cattolici nel 1913 alla costituzionalizzazione del fascismo nel 1921) che le avrebbe precluso la stabilizzazione riformista del popolarismo:

Ma, pur troppo, il liberalismo aveva perduto, nel taccagno spirito del nobile, insuperbito del suo passato, quel senso di resipiscenza, che, sotto la spinta degli avvenimenti internazionali, molti giovani si illudevano ancora di poter suscitare nel suo seno. E fu così che, logorato ancor più dalle lotte interne e dagli scacchi internazionali dell'Italia, il liberalismo si trovò concorde, unanime nel dichiarare guerra *usque ad effusionem sanguinis*, a quelle formazioni

⁹⁴ V.G. Galati, *Il «sovversivismo» cattolico e l'Opera dei Congressi*, in «La Discussione», 1955, n. 15; l'articolo rientrava nella serie *Pensiero e azione della Democrazia Cristiana*, pubblicata da Galati nel 1955 sul settimanale della DC e mai raccolta in volume, nella quale si discutevano le prime opere della storiografia laica (Spadolini e Candeloro in testa) sul movimento cattolico in Italia.

⁹⁵ V.G. Galati, *La lunga vigilia del Partito Popolare Italiano* (II), in «Civitas», II (1951), n. 5.

⁹⁶ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 108.

⁹⁷ *Ibidem*.

democratiche, irrequiete, non stabilizzate, né fissate ancora in modo organico neppure nelle correnti socialiste del nostro paese, che traevano motivo profondo di essere e di divenire dalla insopprimibile realtà storica del corpo sociale⁹⁸.

Dalla stessa esperienza ministeriale del suo maestro Anile alla Minerva, paralizzata dalle resistenze del «logoro laicismo liberale» contro l'introduzione dell'insegnamento religioso per quanto patrocinata in senso non confessionale come «metodo di sviluppo spirituale»⁹⁹, Galati traeva la conclusione dell'assenza di una sensibilità autenticamente religiosa nel liberalismo italiano, ancora agganciato alla difesa del monopolio statale del laicismo. Nelle pagine dedicate a ripercorrere anni dopo le polemiche di Anile contro la concezione liberale della scuola, ne avrebbe più ampiamente ripreso e condiviso la relazione pronunciata al secondo Congresso Nazionale del PPI a Napoli nell'aprile 1920:

Lo Stato liberale ha tradito l'idea liberale con la sua illiberalità verso la scuola che ha reso alla Nazione il maggior danno persistendo nell'errore di credere che esista una educazione esclusivamente razionalistica rivolta ad un determinato scopo politico. Ha avuto così una pedagogia degna di tal scopo, che dimezza l'uomo quando non lo perverte; una scuola senz'anima, ed, invece che maestri, dei funzionari¹⁰⁰.

Alla ritrovata identificazione del popolarismo con la tradizione risorgimentale, non aveva insomma corrisposto – nel dopoguerra – nessuna revisione della politica liberale di ostracismo nei confronti del sentimento cattolico in Italia. Per questo Galati interpretava il fallimento politico del liberalismo come conseguenza di una sua crisi più profondamente religiosa, testimoniata in primo luogo dal riflusso della sua «consapevolezza» filosofica di matrice idealistico-crociana, di fronte al ritorno di influenza postbellico della religiosità cattolica. Né a questo dato Galati mancava di collegare una stoccata a Croce per il suo iniziale cedimento di fronte al fascismo, ricondotto appunto all'appannamento del suo pensiero filosofico:

In questa antitetica visione dell'uomo, si determina l'urto fra cattolici e idealisti e seguaci di altre scuole. Dal campo teorico il dissidio si trasporta in quello politico. E in Italia avviene oggi un fenomeno interessante: che mentre l'idealismo tende a permeare di sé tutti i campi della vita, quando, dalle esercitazioni puramente speculative, scende alle sue applicazioni pratiche, si resta disorientati, angosciati, terrorizzati per gli effetti rovinosi che produce; sicché in molti dei suoi teorizzatori si determina una crisi, alla quale non è sfuggito neppure il Croce di fronte al fascismo [...]¹⁰¹

Ma in questa crisi del pensiero laico Galati mostrava in anticipo di cogliere soprattutto una tendenza di mutamento inarrestabile nel rapporto tra cattolicesimo e politica in Italia, non modificata neppure dalla momentanea sconfitta del popolarismo. L'equilibrio dello Stato liberale si era fondato sul radicale separatismo tra «il religioso e il civile, confinando quello nelle chiese, come un intruso, e perseguitandolo», ma la sua dissoluzione per mano del fascismo aveva segnato l'insorgere di una religione politica ancora più laica e integralista. Ciò avrebbe imposto ai «nuovi

⁹⁸ Ivi, pp. 144-145. Tra i suoi articoli sul quotidiano milanese cfr. V.G. Galati, *Il compito della borghesia*, in «La Perseveranza», 21 agosto 1919.

⁹⁹ V.G. Galati, *Antonino Anile*, cit., p. 31-32.

¹⁰⁰ Ivi, p. 33.

¹⁰¹ Ivi, pp. 50-51.

cattolici» di gettare in campo – fuori dalla crociana «età dei distinti» – la stessa identità religiosa del cristianesimo come fonte di libertà politica:

Negato Dio, negata la *distinzione* cristiana – che non è *separazione* come nella filosofia platonica, né *identità* come nell'idealismo – fra cittadino e Stato, si tende necessariamente al comunismo o all'autoritarismo, che, in definitiva, si equivalgono. E non potendo trovarsi soluzione là dove non c'è *fede*, questa si cerca nel *mito*. Che cos'è, in fondo, la ricercata unità del mondo moderno? [...] Essa non è che la ricerca di una fede, anzi della *fede*. Non potendo trovar la fede – nel senso di assoluta certezza, di abbandono e di eroismo insieme – dove la verità è mutilata, la civiltà moderna crea il mito, cioè una falsa credenza. [...]

In questa incapacità a creare l'unità della fede, i nuovi cattolici hanno evidentemente, la superiorità incontestabile di possederla. Essi non creano un mito, ma vivono in una verità. Non s'illudono di credere, ma credono. E nell'armonia della loro vita interiore, risolvono tutti i dissidi della vita¹⁰².

Nella prospettiva di questo orizzonte storico di più lungo periodo, Galati non sottraeva neppure i popolari all'autocritica sulla parentesi del «collaborazionismo» dopo la marcia su Roma, ma interpretando anche questo momento alla luce delle ascendenze guelfo-nazionali del partito sturziano. In quella prima fase di coabitazione ministeriale con Mussolini, Galati notava come gli stessi settori non transitati dopo il 1923 nel fiancheggiamento cattolico avessero atteso nel fascismo «una crisi spirituale che avrebbe avuto bisogno di luce cristiana per risolversi in un grande sogno di civiltà»¹⁰³. Non sottaceva di avere condiviso egli stesso l'illusione che il fascismo potesse rappresentare una reintegrazione dell'italianità nel cattolicesimo come forza di coesione nazionale:

noi cattolici, quando diventiamo «popolari» – senza abbandonare l'universalità del cattolicesimo –, rientriamo nel circolo della nostra spaziale e temporale esistenza, acquistiamo, cioè, il senso storico della nostra funzione: diventiamo nazionali. E come tali, profondati nella viva e feconda tradizione italiana, aspiriamo a trarre dal seno della nazione un «tipo» di civiltà, che, risucchiando gli umori vitali dal robusto tronco cattolico, esprima nello stesso tempo la caratteristica peculiare dell'italiano¹⁰⁴.

Al contempo le pagine di Galati accentuavano con toni non dissimili da Giordani la presa di distanza dal «clerico-fascismo», accusato di «falsa valutazione della dottrina cattolica» per la sua identificazione tra religione e autoritarismo. La polemica contro lo smottamento dei «cattolici secessionisti» del Centro Nazionale induceva anzi Galati a richiamare altri tentativi di accomodamento frazionistico dei cattolici con regimi autoritari, dai quali sarebbe passata («così ieri come oggi») la delegittimazione «clericale» del cattolicesimo democratico:

il *Centro nazionale italiano* [...] rinnova la funzione servile del conservatorismo clericale, risorgente in ogni nazione dove esiste un movimento cristiano-sociale. È la stessa lotta fra il *Centro* tedesco e Bismarck, che si rinnova in Italia con sorprendente coincidenza. Come Bismarck aveva tentato – minacciando e lusingando – di ottenere l'intervento della Santa Sede contro Windthorst, così Mussolini tentò colpire Sturzo e il partito popolare. E quando, fallito il tentativo, la partita bismarckiana parve perduta, i conservatori cattolici tedeschi sorsero a fiancheggiare il nazionalismo, contro Ketteler e Windthorst, i quali opponevano un programma sociale e si dichiaravano *aconfessionali*, allo stesso modo con cui, fallito lo sgretolamento del partito popolare col ritiro di Sturzo, Mussolini anima i clerico-fascisti e ordina ai prefetti [...] di favorire con ogni mezzo il movimento dissidente¹⁰⁵.

¹⁰² Ivi, pp. 52-54.

¹⁰³ Ivi, p. 199.

¹⁰⁴ Ivi, p. 200.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 246-248.

Ma anche queste secessioni dal popolarismo non modificavano la previsione di Galati del suo recupero di centralità politica alla guida del cattolicesimo italiano dopo il fascismo, «come una grande forza compressa, che scatta nelle sue conquiste, e poi sembra trattenuta da circostanze esterne e negative, ma in realtà resta attiva, ed è destinata a crescenti espansioni, perché profonda le sue radici in tutti i campi della vita italiana». Come lascito di fede politica, Galati escludeva in conclusione che il popolarismo potesse rimanere storicamente confinato come parentesi in un *continuum* ininterrotto di intransigenza cattolica: la prospettiva della restaurazione democratica lo avrebbe anzi trasformato da esperimento di avanguardia culturalmente e religiosamente minoritario in tradizione di riferimento per l'intero orizzonte del cattolicesimo italiano:

Le lotte di questi ultimi cinque anni non andranno perdute. E quando, penetrate di spirito cristiano più numerose coscienze in Italia, si farà il bilancio degli sforzi compiuti, si vedrà l'opera precorritrice del popolarismo, che ha obbedito all'imperativo categorico dei principi, contro un falso interesse di categorie e di gruppi, che nega lo spirito del cattolicesimo. Non che si voglia negare che dei cattolici non possano dissentire dalla democrazia cristiana; ma per affermare in modo inequivocabile – contro i tentativi così detti «nazionali» dei cattolici secessionisti – che in Italia, fuori di quello popolare, non v'è altro partito, che, per principi e per azione, possa dirsi veramente ispirato all'etica e alla sociologia cristiana¹⁰⁶.

Questa conclusione fu una delle ragioni di interesse che attrassero l'attenzione del segretario popolare De Gasperi, che all'opera di Galati volle dedicare una recensione non firmata, *Storia dei giorni nostri*, apparsa il 23 ottobre 1925 sul quotidiano cattolico «Il Nuovo Trentino» e qualche giorno dopo fatta ripubblicare anche su «Il Popolo» come editoriale di fondo¹⁰⁷. Dello stesso Galati sarebbe stata l'attribuzione alla paternità degasperiana di quell'articolo dimenticato, in cui *Religione e politica* era positivamente segnalata come un «nobile tentativo di storia contemporanea»:

Il popolare *Nuovo Trentino* pubblicò – ricordò Galati nella sua *Avvertenza* del 1966 – un articolo di quattro colonne, riprodotto dal *Popolo* di Roma del 30 ottobre 1925, che – come ora è confermato – mi è parso, per lo stile e alcuni riferimenti a circostanze politiche, di Alcide De Gasperi o di persona da lui ispirata¹⁰⁸.

Da parte di De Gasperi non si trattava certamente di un interessamento dettato dai rapporti di consuetudine personale con l'autore, non intensi o quanto meno non documentabili nel 1925. Fu anzi quella recensione a segnare l'inizio di una sintonia ideale poi testimoniata da Galati come raffinato esegeta del degasperismo di governo nel secondo dopoguerra, quando egli sarebbe tornato abitualmente indietro con la memoria ai tempi dell'opposizione costituzionale del popolarismo, rintracciandovi le premesse di lunga data dei rapporti di collaborazione intrecciati dal centrismo con le forze laiche e liberali. Si trattava di una eredità che Galati avrebbe continuato a coltivare sempre attraverso l'apologetica gobettiana del PPI, che in molte occasioni si sarebbe impegnato a riportare

¹⁰⁶ Ivi, pp. 258-259.

¹⁰⁷ A. De Gasperi, *Pagine di storia contemporanea*, in «Il Popolo», 30 ottobre 1925.

¹⁰⁸ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 13.

alla luce sulle pagine della stampa cattolica in segno di riconoscenza postuma verso il torinese, come dimostra questa sua lettera allo stesso De Gasperi presidente del Consiglio del 14 aprile 1947:

Caro Presidente,
ti prego di dirmi se non hai nulla in contrario che io ripubblichi quella parte del resoconto del Congresso del Partito Popolare del 1925 che Piero Gobetti pubblicò in *Rivoluzione Liberale*.

Si tratta – come puoi rilevare dal dattiloscritto accluso – di un profilo politico-morale che io ritengo utile sia conosciuto dai politici di oggi, dai nostri avversari e dagli stessi amici¹⁰⁹.

Non meno interessante anche la breve nota introduttiva che Galati volle integrare in quella circostanza alla ripubblicazione dell'articolo di Gobetti sul Congresso popolare con il suo ritratto di De Gasperi, che all'epoca veniva già riconosciuto come «un capo» dall'intellettuale torinese:

Piero Gobetti pubblicò in *Rivoluzione Liberale* del 5 Luglio 1925 una importantissima rassegna del Congresso del Partito Popolare tenuto in quell'anno cruciale a Roma. È una delle pagine più calzanti di quello scrittore che aveva delle illuminazioni singolari in mezzo a oscurità proprie a spiriti complessi come il suo. La parte più interessante è costituita dal profilo di De Gasperi, allora segretario del partito. E la ristampiamo sicuri di far cosa utile a quanti meditano sulle vicende politiche e sugli uomini responsabili dell'azione politica. Ormai De Gasperi è uomo di importanza internazionale. Dal punto di vista italiano rappresenta un indirizzo e un metodo, ed incarna l'aspirazione più vigile, severa e paziente della ricostruzione nazionale. Vederlo con l'occhio di Gobetti è certo cosa suggestiva: dopo oltre venti anni¹¹⁰.

Nella sua recensione del 1925 De Gasperi mostrava di apprezzare in Galati non tanto la critica del «laicismo» risorgimentale, ma soprattutto l'ambizione storiografica sul costituzionalismo cattolico. La sua «escursione storica» suggeriva a De Gasperi l'esigenza di una opera di ricostruzione della tradizione cattolico-risorgimentale consapevolmente finalizzata alla causa del popolarismo, dal momento che «riaffermare un pensiero di lunga e radicata tradizione, quando questo pensiero viene accusato d'esser frutto solo di antitesi contingenti, diventa apologetica d'effetto sicuro e dà ad un partito un'ispirazione storica di più ideale orientamento»:

Durante il Risorgimento i cattolici si dividono politicamente in due correnti, da una parte i reazionari, dall'altra i riformisti. L'opera di costoro rappresenta il contributo dei cattolici italiani al Risorgimento nazionale. Vito G. Galati, toccandone brevemente nei primi capitoli del suo libro, sente che su tale contributo bisognerebbe scrivere un grosso volume e sembra promettercelo. Gli auguriamo che non gli manchino la tenacia e la lena, perché un tal libro non è stato ancora scritto e troverebbe, oggi, vasta eco e lettori attentissimi [...]¹¹¹

Un contributo di questo genere avrebbe dovuto storicamente legittimare per De Gasperi l'antifascismo popolare fondato sul «metodo della libertà», approfondendone l'ancoraggio al costituzionalismo liberale già al centro delle relazioni congressuali del giugno 1925. Dallo studio di Galati il trentino avrebbe intanto ricavato il *topos* della ripartizione dualistica del cattolicesimo

¹⁰⁹ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Vito Giuseppe Galati».

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ A. De Gasperi, *Pagine di storia contemporanea*, cit. Per quanto già reso noto nel 1966 dall'*Avvertenza* di Galati alla seconda edizione dell'opera e qui citato anche dalla *Introduzione* di Malgeri, l'articolo non è stato compreso nell'*opera omnia* degli scritti degasperiani.

ottocentesco, politicamente conforme alla spaccatura dei cattolici tra fascismo e antifascismo, e la derivazione del popolarismo dagli antenati spirituali del cattolicesimo risorgimentale:

Frattanto il Galati già in questo suo libro, del pensiero politico di quei nostri (ricordiamo il Manzoni, il Tommaseo, il Rosmini e, quanto ad alcuni atteggiamenti, anche il Gioberti) ci dà una sintesi sufficiente per dimostrare che essi furono i precursori dei popolari, quando affermarono che il dissidio fra Chiesa e Stato, religione e patria, religione e libertà non era in Italia che un dissidio affatto «storico», contingente; come i «popolari», partecipando attivamente alla vita politica con criteri di libertà, di ordine e di democrazia, si trovano nella grande corrente di quanti allora, al sorgere degli stati moderni, patrocinarono, anche dal punto di vista cattolico, le libertà civili e le forme costituzionali¹¹².

Nello stesso articolo De Gasperi ripercorreva con una serie di importanti giudizi la storia tracciata da Galati della crisi dello Stato liberale. Concordava con l'imputazione ai liberali delle «cause della disfatta», ma tra queste soprattutto denunciava l'avversione alla naturale alleanza con una forza costituzionale come il popolarismo:

Errore più grave commise invece il Nitti nel non accettare le riforme sociali proposte dai popolari, i quali ben comprendevano che la crisi non era passeggera, ma crisi profonda dello Stato e del sistema sociale.

Sturzo vedeva più chiaro di Nitti e abbracciava in una sintesi rinnovatrice tutti i problemi dell'ora. Oggi si vede più di ieri quanto male abbiano fatto Nitti e Giolitti a non attuare quel rinnovamento democratico organico che Sturzo patrocinava con riforme adeguate ai tempi, come il riconoscimento giuridico dei sindacati, la riforma del Senato nel senso di portarvi le forze del lavoro ecc. Si avverta però che ispiratrice di queste riforme doveva essere la tendenza democratica, giacché a base di tutto Sturzo poneva il presente regime costituzionale «perché forma perfettibile nel processo storico della organizzazione popolare o democratica cioè in quanto il popolo (*demos*) partecipi sempre meglio e più intensamente al governo del proprio paese», e si noti ancora che il popolarismo insiste sul principio che lo Stato non è assoluto, ma limitato dai diritti di natura. Esso si volge quindi tanto contro l'atomismo liberale, quanto contro il panteismo democratico o nazionalista¹¹³.

De Gasperi apprezzava la distinzione che Galati aveva introdotto tra libertà e liberalismo, per offrire anche ai «cattolici popolari» uno spazio di legittimazione «liberale» senza alleanze e corresponsabilità con le classi dirigenti di quella provenienza politico-ideologica. Punto di convergenza era il rinnovarsi in entrambi della polemica antigiolittiana, che Galati avrebbe mantenuto inalterata anche in seguito nonostante l'obiezione personalmente mossagli da Croce per cui sarebbe stato necessario «lasciar governare Giolitti»¹¹⁴. Per De Gasperi nessuno più di Giolitti era stato «avversario tenace e funesto di queste tendenze rinnovatrici» con la sua insofferenza per l'autonomia politica del popolarismo:

Quando Giolitti ritornò al potere, tentò in un primo tempo di attrarre a sé le masse operaie con concessioni più o meno demagogiche, presentando le leggi per la nominatività dei titoli, per l'avocazione allo Stato dei sopraprofiti di guerra, per colpire la ricchezza colla tassa di successione, per la modifica dello Statuto all'art. 5 (potere del Re), progetto che gli guadagnarono il titolo di «bolscevico dell'Annunziata»; ma ben presto il vecchio timoniere cambiò politica. Spaventato, a torto, come diremo, della resistenza socialista, insofferente del controllo popolare, Giolitti si volse alla reazione, sciolse la Camera per creare contro i socialisti e popolari la concentrazione borghese costituzionale, entro la quale lo statista credette d'immergere il fascismo. Arrivammo così al blocco, coll'adesione anche dell'associazione nazionalista e del partito fascista, nel quale blocco gli agrari e gli industriali, riavuti dallo spavento

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ V.G. Galati, *Colloqui con Croce*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 45.

comunista, si diedero in braccio a chi organizzava audacemente la controoffensiva. I liberali tornarono alla Camera frazionatissimi peggio di prima e così le possibilità del governo parlamentare, invece di aumentare, diminuirono¹¹⁵.

Nonostante la divergenza di giudizio su Giolitti e le riserve polemiche sull'idealismo del filosofo, *Religione e politica* attrasse anche l'interesse di Croce, al quale Galati volle inviare in omaggio copia del suo volume. Lo incontrò per la prima volta a Napoli nel marzo 1926, quando in Galati «la irruenza di cinque anni di lotta politica si era però ammorbidita in una mestizia pensosa» e la fine della sua attività giornalistica dopo il popolarismo lo rendeva determinato «nel bisogno di ritornare agli studi» sotto la protezione crociana, come avrebbe ricordato a distanza di anni rievocando con commozione l'accoglienza del filosofo:

Dunque c'erano ancora uomini sulla terra, uomini che riconoscono nel simile l'uomo e, per quanto alti, amano il suo lavoro e la sua dignità di uomo. C'era un Croce che, nella rissa di quegli anni, poteva continuare la sua costruzione di filosofo, di critico, e occuparsi perché gli studi non decadessero, chiamando altri al lavoro, senza imposizioni di nessun genere, all'infuori di essere buoni lavoratori¹¹⁶.

Durante gli anni del fascismo Galati avrebbe approfondito nei suoi studi sui filosofi cristiani la categoria di «relazione» attinta dal sintetismo della *Teosofia* rosminiana, ponendosi a confronto critico con l'impostazione immanentistica di Croce. Il suo tentativo intellettuale di superamento dell'idealismo post-hegeliano non aveva finalità astratte, ma tendeva sempre alla finalità politica e concreta di porre in comunicazione cultura laica e cattolica, superando le fratture dell'epoca risorgimentale che erano sfociate nella crisi del fascismo.

Quel primo approccio segnò dunque l'inizio di un assiduo rapporto di familiarità e di collaborazione con la cerchia crociana «di fede liberale», che spinse Galati a trasferirsi a Napoli dalla nativa Valledonga per completare gli studi poi culminati nel volume su *Gli scrittori delle Calabrie* del 1928, arricchito da una prefazione dello stesso Croce ristampata in anteprima dal «Baretti». Dal 1926 i «tre essenziali punti di riferimenti sul versante “laico” per Galati» furono proprio i rapporti con gli intellettuali della fedeltà gobettiana del «Baretti» e quelli «in casa Croce», a cui si aggiunse il meridionalismo liberale di Umberto Zanotti Bianco grazie alla frequentazione dell'Associazione Nazionale per gli Interessi del Mezzogiorno d'Italia. Qui Galati maturò anche un primo ripensamento in positivo del liberalismo di fede antifascista, come si evince dai suoi appunti dopo una visita con Zanotti Bianco del maggio 1927 in casa di Giustino Fortunato:

Questi liberali [...] rappresentano qualche cosa che, forse, non si ama più in Italia, ma senza cui l'Italia non avrebbe tutto il suo significato. La loro educazione non è scesa, né scenderà, tra le masse; ed è la debolezza che li insidia; ma è una educazione [...]¹¹⁷.

¹¹⁵ A. De Gasperi, *Pagine di storia contemporanea*, cit.

¹¹⁶ V.G. Galati, *Colloqui con Croce*, cit., p. 18.

¹¹⁷ Ivi, p. 35.

Sempre sul «Baretti» Galati, unico ex popolare a collaborare a quella rivista dell'antifascismo laico, pubblicò in due puntate nell'agosto e settembre 1926 un importante articolo di bilancio dal titolo *Croce allo specchio*, dopo la ripubblicazione laterziana del *Contributo alla critica di me stesso*. Traendo spunto di attualità dai pronunciamenti antifascisti del filosofo, Galati non esitava a registrare «che la voce più alta, levatasi nel nostro paese, accanto ad altre che si sono via via affievolite, tenendo un ruolo sempre minore, è indubbiamente quella di Croce»: la sua influenza «assolutamente viva gagliarda e indispensabile – dominatrice, in una parola» sulla cultura nazionale dell'ultimo venticinquennio anticipava il contributo che essa avrebbe potuto continuare a offrire «nel nuovo formarsi della nostra storia»¹¹⁸. Dal punto di vista teoretico Galati apprezzava soprattutto l'evoluzione del «sistema» crociano dal monismo filosofico alla trascendenza dei valori seppure nei limiti dell'immanenza storicistica: il maggiore contributo del pensiero crociano risiedeva – a suo giudizio – «nell'aver evitato con costanza i *sistemi chiusi*, lasciando adito, al contrario di Gentile, a revisioni e sistemazioni feconde, e ammettendo la possibilità di un nuovo dualismo». E da qui si spingeva a ricordare come «la stessa scuola cattolica» avesse potuto trarre «nuovi impulsi dall'opera crociana, che insieme al modernismo, l'ha richiamata a una funzione e attività quasi abbandonata per la sterile ripetizione d'un insegnamento non ripensato, ma appunto, ripetuto».

Tramite questo articolo di non scontata apologetica, la sponda cattolica del popolarismo si incaricava così di anticipare con Galati il «ritorno a Croce» della cultura di opposizione antifascista:

Vero è che, se si vuole trovare il fuoco che alimenta mille passioni e pensieri del nostro tempo, bisogna fermarsi al movimento idealistico crociano, il quale, essendo profondato in una teoria elaborata non fuori del tempo, ma – nello stesso momento in cui risente tutte le necessità della ricerca autonoma del vero – come problema vitale del presente, non solo ha influito energicamente a creare nuove formazioni, ma resta ancora il punto di orientamento più sicuro, che ci è dato avere per procedere nel nostro cammino¹¹⁹.

Indipendentemente dal suo accesso privilegiato nella cultura crociana, la «fortuna» intellettuale di Galati durante il fascismo non perse del tutto i contatti con l'antifascismo cattolico e rimase ancora legata alla circolazione clandestina di *Religione e politica*, che contribuì a mantenere integra anche in ambienti giovanili la continuità di testimonianza del mondo popolare prefascista:

il libro dovette interessare molti spiriti liberi. Guido Miglioli [...] portò con sé nel suo esilio questo mio libro. Molti giovani cattolici, fra cui Bernardo Mattarella, lo ebbero come guida e sostegno durante la dittatura. Ma fu «clandestino», nascostamente letto, e da vari anni rintracciabile solo in qualche biblioteca¹²⁰.

Estremamente significativa – al di là dei ricordi dell'autore – è soprattutto la possibilità di documentare questa pur necessariamente ristretta circolazione dell'opera anche al di fuori dei

¹¹⁸ V.G. Galati, *Croce allo specchio* (II), in «Il Baretti», a. III, n. 9 settembre 1926.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 13.

confini del popolarismo sturziano, a dimostrazione del fatto che l'interesse attratto dall'opera di Galati avrebbe continuato a mettere in comunicazione differenti fucine di cattolicesimo politico. Dopo la caduta del fascismo anche Pietro Malvestiti, leader del movimento guelfo antifascista ed esponente della nuova generazione dei cattolici che non aveva preso parte alle battaglie del popolarismo, avrebbe mostrato apprezzamento per l'opera di Galati in un articolo pubblicato nel novembre 1943 dall'esilio svizzero di Bellinzona. In quella occasione ne riportò integralmente alcuni passaggi e definì «magistrale» la loro interpretazione del rapporto tra popolari e Stato liberale, nella quale intravedeva l'anticipazione del suo programma di «subordinazione della politica alla morale». Tra i punti di maggiore interesse in *Religione e politica*, lo stesso Malvestiti non esitava a individuare la critica antilaicista e la rivendicazione del primato della coscienza religiosa senza inflessioni teocratiche, come «storicità in atto» e autentico presupposto di laicità oltre i limiti della cultura liberale, assumendo come propria la concezione basilare di Galati secondo la quale «la difesa della libertà non obbliga[va] necessariamente a gratuite e troppo gravi corresponsabilità col liberalismo»¹²¹.

2.3 Lo «speciale liberalismo» di un popolare: Mario Augusto Martini storico del cattolicesimo risorgimentale

Nella sua recensione a *Religione e politica* di Galati, De Gasperi tornava nuovamente a menzionare sulla stampa popolare la relazione congressuale di Martini dopo i commenti politici su di essa già rilasciati in veste di Segretario del partito. Incoraggiandolo a sviluppare in altro studio il suo interessamento per il cattolicesimo risorgimentale, gli anticipava che esso avrebbe potuto trovare «oggi, vasta eco e lettori attentissimi; come attentissima era l'assemblea nell'ultimo congresso popolare di Roma, quando il relatore sul problema costituzionale on. Martini riallacciava la dottrina democratica dei popolari colla direttiva politica dei cattolici costituzionalisti (evitiamo la parola «liberali» per non ingenerare equivoci) che scrissero ed agirono nelle varie fasi della formazione dell'unità italiana»¹²².

Al di là probabilmente della sua stessa consapevolezza, l'abbinamento di De Gasperi tra Galati e Martini coglieva realmente una comunanza di interesse su quel tema tra i due dirigenti popolari. Anche se non strettamente riconducibile all'intransigenza antifascista di «Parte Guelfa», quella di Martini fu un'altra figura del popolarismo attivamente interessata alla storia del movimento cattolico in Italia e ai suoi intrecci di rapporto con le classi dirigenti nazionali. A questa

¹²¹ P. Malvestiti, *Il partito democratico cristiano*, in «Popolo e Libertà», 30 novembre 1943. Per i passi dell'opera citati cfr. V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., pp. 109-110.

¹²² A. De Gasperi, *Pagine di storia contemporanea*, cit..

sensibilità fu guidato dall'educazione degli scolopi fiorentini alla scuola di padre Giovanni Giovannozzi, che lo formò all'«apologetica riguardosa e non aprioristica» del rosminianesimo, avvicinandolo alla «temperie di liberalismo moderato che mirava all'armonizzazione del cittadino col credente per farlo partecipare dialetticamente alla nuova progettualità politica»¹²³. Intimamente sofferta rimase sempre in lui la segregazione della coscienza cattolica dal sentimento pubblico della nazione, che gli impose già dai primi anni del Novecento l'indifferibilità di una pacificazione non meramente istituzionale tra patria e fede religiosa. Questa condivisione degli orientamenti guelfi e risorgimentali lo avrebbe reso sempre autonomo dal retroterra di formazione cattolico-intransigente, a cui pure si sarebbe gradualmente accostato nella sua militanza politica prima del popolarismo.

L'orizzonte del conciliatorismo condizionò Martini fin dai suoi primi orientamenti politici, convincendolo che «le forze avverse a questo erano una deviazione dagli stessi interessi nazionali»¹²⁴. In linea con la sua formazione di cattolico «temperato», per il giovane Martini la riconquista della cittadinanza cattolica nello Stato unitario non doveva necessariamente transitare dall'attivismo politico dei movimenti di ispirazione intransigente. Al contrario i suoi ricordi testimoniano che ad un certo momento «la soluzione liberale si presentò alla coscienza religiosa»¹²⁵ di lui e di altri giovani della sua generazione, prima di approdare definitivamente alla politica nelle fila del laicato cattolico. Come si può cogliere dalle sue riflessioni dell'età matura, il liberalismo uscito dal Risorgimento dovette apparire a Martini più un movimento di indipendenza nazionale che una dottrina ideologicamente connotata, soprattutto se messo a confronto con la coerenza programmatica di quello anglosassone: «mentre in Inghilterra – osservava – il liberalismo è sorto con un fondamento utilitario e individualistico a carattere prettamente economico, il liberalismo del nostro Risorgimento sorge come rivendicazione della libertà dallo straniero, aspirazione a darsi un governo proprio che realizzi lo spirito italiano»¹²⁶. A partire dalla realtà indiscutibile del Regno d'Italia, l'approccio di un cattolico come Martini al liberalismo di inizio secolo dovette introdurre non poche variabili rispetto alle precedenti condanne della Chiesa, richiamandosi in questo senso alla più antica continuità di tradizione del cattolicesimo risorgimentale. L'ingresso nella giolittiana «conciliazione silenziosa» contribuì ulteriormente a fargli apparire quella liberale una forza politica non più dominata dall'anticlericalismo del Risorgimento e come tale tollerabile per gli stessi cattolici che avrebbero rifiutato l'intransigenza antistatale¹²⁷. Questa apertura di giudizio non trascurabile nei confronti del liberalismo rimase – tuttavia – solo un pronunciamento di carattere

¹²³ L. Bedeschi, *Il modernismo italiano. Volti e voci*, San Paolo, Torino 1995, p. 215.

¹²⁴ ABS, Fondo Mario Augusto Martini (MAM), II, 118.

¹²⁵ MAM, II, 127.

¹²⁶ MAM, II, 139.

¹²⁷ «Vi era una soluzione che poteva sedurmi. [...] La soluzione poteva sedurmi per le mie convinzioni nazionali, sulle quali, benché cattolico, mi distaccavo completamente dalle diverse correnti di opposizione»: MAM, II, 125.

storico e culturale. Da parte sua Martini avrebbe sempre continuato a considerare come ostacoli al suo passaggio nell'area di liberalismo moderato la posizione politicamente residuale del conciliatorismo e le resistenze ad accettare un rapporto paritario con i cattolici:

Perché non fui liberale, dal momento che, scartate le altre soluzioni, avevo in comune certe convinzioni nazionali di libertà civile e politica? In realtà non sono mai stato un conformista nel senso di quei tali che accettano opinioni senza averle meditate [...]

La stessa corrente del catt[olicesimo] lib[erale] [ormai] era in declino e assorbita dal lib[eralismo] dei moderati, e restava pertanto come un'aspirazione nobile, ma per cultura influendo verso la conc[iliazione] fra Chiesa e Stato¹²⁸.

In sostanza la posizione di distanza giovanile di Martini dal liberalismo fu dovuta alla sua insoddisfazione per la limitata considerazione del cattolicesimo come indirizzo di riferimento etico-religioso. Questa carenza gli appariva imputabile a una concezione puramente negativa e indifferentista che si ostinava a confinare nella soggettività individuale la tutela della libertà religiosa, tanto più incomprensibilmente in quanto ciò precludeva al liberalismo una indispensabile base di radicamento comunitario nell'Italia cattolica:

In quella parte di giovani [...] che avevano e mantenevano sicure convinzioni cattoliche, il Liberalismo si presentava anche come mancante di una base positiva e razionale sicché, per darsi una linea in quel senso, aveva dovuto sempre ricevere idee e direttive or da una or da un'altra corrente ideologica e spesso contraddicendosi. La idea della libertà aveva portato anche lo stesso Liberalismo alla concezione di un ordine per impedire gli eccessi della stessa libertà e per garantire il funzionamento nella vita sociale e anche, specialmente nel periodo giolittiano, per consentire che, nell'ambito dello Stato liberale, potesse favorirsi lo stesso sviluppo sociale¹²⁹.

Queste riserve avvicinarono Martini alla reazione antipositivistica della cultura di inizio secolo, anch'essa critica rispetto alle «ideologie del liberalismo agnostico», e lo resero inizialmente sensibile alla rivalutazione del fattore religioso all'interno della filosofia idealistica. In un suo scritto – non datato ma attribuibile agli anni del fascismo – dal titolo *Il rinnovamento spiritualista nella cultura sociale, nel Risorgimento e nel nazionalismo*, Martini avrebbe rimarcato i punti di contatto tra il percorso della generazione cattolica poi approdata al popolarismo e il vario «spiritualismo» della cultura laica, che in età giolittiana aveva iniziato a superare l'equazione negativa tra religione e clericalismo. Per prime le nuove filosofie dello spirito avevano fatto emergere «la sociale necessità della legge morale, liberata dall'atomismo dissolvitore e dall'indifferentismo avvilente», anch'esse differenziandosi dall'individualismo religioso della cultura liberale¹³⁰. E Martini prendeva atto che ciò le poneva in sintonia con la concezione cattolica per la quale «il problema religioso della società non si limita ad un problema negativo, la libertà di culto, come ha preteso il liberalismo; è qualcosa di più grande e più vasto: è una necessità

¹²⁸ MAM II, 113.

¹²⁹ MAM II, 114.

¹³⁰ MAM, II, 55: il problema religioso della società non si limita ad un problema negativo, la libertà di culto, come ha preteso il liberalismo; è qualcosa di più grande e più vasto: è una necessità sociale. L'umanità è credente nella sua specifica essenza...».

sociale»¹³¹. Passava così a interpretare positivamente l'influenza che aveva avuto sulla formazione dei cattolici la stessa componente religiosa del nazionalismo, accomunandole nella ricerca di «qualche cosa che risollevi dalla morta e fetida gora del materialismo e dell'indifferenza, riconducendo l'individuo a sentire spiritualmente la nazione, a sentirsene organo»¹³². In questo suo *excursus* Martini ammetteva infine la personale convergenza con la filosofia gentiliana delle origini, che diversamente da Croce avrebbe teorizzato «la inseparabilità del sentire religioso dalla società politica», permettendo di superare «la vecchia laicità negativa dei rinunciatari e degli impotenti che presume di sfuggire al pericolo clericale e di spuntare dalla radice la forza di cui la Chiesa si armava contro lo Stato e il pensiero moderno»¹³³. Anche l'assenza politica dei cattolici fino al PPI avrebbe in qualche misura allargato le possibilità di identificazione «religiosa» dei cattolici in questo genere di filosofie laiche, che pretendevano abilmente di muoversi «nello stesso campo del cattolicesimo che è capito (anche da chi non crede) come il più alto ed universale interprete della religiosità». Ciò spiegava la larghezza dei consensi da esse conquistati e la suggestione mantenuta tra i cattolici da forme di pensiero come quella di Gentile anche dopo la comparsa postbellica del popolarismo:

Ad una élite intellettuale avanti guerra, a molti in guerra e dopo, particolarmente a coloro che sentivano prepotente la necessità dello spirito, senza voler o saper attingere la legge della dottrina sociale cattolica, per pregiudizi o incomprensioni, non meno che ad alcuni cattolici che non sapendo restare sulla verità che era in loro han creduto supplirvi colla verità predicata dagli altri in nome dello spirito, quelle dottrine sono apparse come il vero ritorno dell'indirizzo spiritualistico nelle cose sociali¹³⁴.

Determinante per mantenerlo estraneo da questa corrente fu l'incontro di Martini con Toniolo a Firenze agli inizi del secolo, che lo spinse a iscriversi alla facoltà di giurisprudenza dell'ateneo pisano dove l'economista padovano insegnava. Del suo maestro Martini tracciò durante il fascismo un ricordo che richiamava la matrice guelfa e non intransigente del suo pensiero, sottolineando l'apprezzamento espresso anche in campo liberale nei suoi confronti da un protagonista della scuola economica lombardo-veneta come Luigi Luzzatti:

Toniolo fu anche apostolo nel senso di un'aperta e alta propaganda delle sue convinzioni sulla civiltà cristiana. Non sarebbe stato un politico. Ma quell'apostolato conseguì fino all'ultima ora della sua vita. Solamente avversari furiosi e settari videro o mostrarono di vedere in lui “un prete” e per di più “un prete pericoloso per la sua patria” – tanto che ci fu chi nella reazione del 1898 tentò anche di metterlo in combutta coi “sovversivi”. Ma chiunque, anche avversario, fu sereno ed onesto, nutrì sempre per lui, anche nei dissensi, la massima stima. Ricordo che Luigi Luzzatti si domandava una volta perché Toniolo non fosse ancora senatore. La stessa forma stilistica del suo insegnamento e dei

¹³¹ «La libertà è la libertà di svilupparsi e fortificarsi al bene, non la libertà dell'indifferenza e del male, è un dovere prima che un diritto, o meglio, è il diritto di esercitare il dovere»: *ibidem*.

¹³² «In questa ricerca dei valori spirituali, le nuove dottrine si sono venute naturalmente ad incontrarsi nella Religione, valore spiritualissimo, e con alcuni scrittori, non con tutti, nella Chiesa cattolica come espressione e strumento di quel valore»: *ibidem*.

¹³³ «Il pensiero non può esistere a nessun patto senza assumere un atteggiamento religioso: prescindere da questo è lo stesso che proporsi di fare a meno del pensiero e soffocare quella vita in cui lo Stato deve pur realizzarsi»: *ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

suoi scritti denotavano il fervore delle sue convinzioni e del suo spirito apostolico, che ricordavano, come egli stesso lo ricordò, la magniloquenza giobertiana del Primato¹³⁵.

Sempre a Pisa Martini si avvicinò al Circolo universitario cattolico, assumendo responsabilità nell'associazionismo con la presidenza della FUCI dal 1905 al 1907 e la fondazione della rivista «Studium» nel 1906. Da discepolo di Toniolo fece parte del movimento democratico cristiano, nel quale riuscì a convertire la sua aspirazione di rinnovamento religioso in una «idea della solidarietà contro e sopra la lotta economica fra le classi e [nella] idea della spiritualizzazione del lavoro contro i bassi istinti della materialità». Di quella corrente affrontò anche la crisi per la «prevalenza di un indirizzo conservatore e moderato politicamente» dalle elezioni del 1904, dissentendo dalla «linea della Chiesa di non comprometersi dalla formazione di un partito cattolico» dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi¹³⁶.

Eletto deputato del PPI nel 1919, Martini ricoprì il ruolo di segretario provinciale del partito a Firenze, distinguendosi come organizzatore delle lotte mezzadrili in Toscana e relatore sulla politica agraria al II Congresso del PPI. Nel 1920 entrò a far parte del comitato di redazione della rivista «La Politica Nazionale», fondata nel 1916 da Micheli come tribuna di opinione dell'area dei cattolici deputati, che nella nuova serie «popolare» funse da saldatura con la cultura democratico-cristiana grazie alla cooptazione di dirigenti cattolici – Fuschini e Donati su tutti – inizialmente critici sulla confluenza nel partito sturziano. Come Donati anche Martini superò qui definitivamente l'atteggiamento contestativo del murrismo verso le istituzioni liberali, ponendosi in difesa della libertà nello scontro in atto tra fascismo e popolarismo. Al termine della sua parabola la rivista riuscì a completare la transizione dei vecchi «democratici e cristiani» su una linea di resistenza liberale contro la tentazione del riflusso nella «trincea dell'azione cattolica»: non casualmente essa preannunciò nel commiato dell'ottobre 1923 la fusione con la conciliatorista «Rassegna Nazionale» nel frattempo avvicinatasi all'antifascismo popolare¹³⁷.

Dopo il Congresso del giugno 1925 Martini prese atto del fallimento aventiniano e anticipò l'esigenza di un ripiegamento del partito sul terreno della cultura politica, come unica garanzia di continuità dopo la sua estromissione dalla legalità. Con questo intendimento fece coincidere la fine del popolarismo con la ripresa di una intensa per quanto non sistematica attività di ripensamento storiografico, parallelamente alla frequentazione dei circoli cattolici ancora disposti a ritagliare spiragli di sopravvivenza alla tradizione popolare.

L'importanza di questo itinerario di ricerca non può essere sminuita dalla sua potenzialità necessariamente limitata di circolazione dopo il 1925: anche Martini avrebbe infatti contribuito non

¹³⁵ MAM, II, 126.

¹³⁶ MAM, II, 130.

¹³⁷ Cfr. G. Vecchio, *Politica e democrazia nelle riviste popolari (1919-1926)*, Studium, Roma 1988, pp. 21-35.

secondariamente alla «sommersione» dalla politica alla cultura storica degli ideali di cattolicesimo democratico che avevano animato la generazione del popolarismo. E – come per altri antifascisti popolari – il «lavoro compiuto nel segreto»¹³⁸ negli interstizi della professione forense non poteva non sfociare in una ricapitolazione autobiografica forzosamente indotta dalla perdita di orizzonte politico sotto il fascismo, che divenne poi indispensabile patrimonio di ricostruzione dopo il fascismo. Il caso non isolato di Martini mantenne – tuttavia – caratteri di originalità rispetto ai contributi storici di Giordani e Galati maturati nel solco dell'intransigenza sturziana, da cui Martini rimase complessivamente estraneo in virtù del retroterra conciliatorista della sua formazione. In questo senso l'approfondimento della tradizione di libertà del cattolicesimo italiano non rimase in lui condizionato dall'incombenza delle ultime battaglie di opinione del popolarismo, pur scaturendo anch'esso implicitamente da esigenze di legittimazione «ideologica» del suo antifascismo cattolico e liberale.

Come orizzonte temporale le ricerche di Martini si orientarono quasi esclusivamente a ripercorrere le tappe del movimento intellettuale e politico dei cattolici dagli albori risorgimentali fino alla contemporaneità del fascismo. Tale interesse conferiva inevitabilmente ai suoi studi un intento di attualizzazione rispetto a tradizioni e figure potenzialmente fungibili alla scelta di opposizione del popolarismo, per sottrarle – in molti casi – ai tentativi di riassorbimento operati nei loro confronti dalla cultura fascista. In quegli anni la preoccupazione più evidente di Martini divenne quindi la ricostruzione di una continuità sotterranea – ideale se non direttamente politica – del movimento democratico dei cattolici sconfitto ma non interrotto dalla dittatura, secondo quanto si sarebbe poi preoccupato di testimoniare nel programma della DC fiorentina da lui redatto nel 1945:

La Democrazia Cristiana, costituita nel secolo decorso e da allora affermatasi nell'azione economico sociale, divenuta poi parte attiva di avanguardia nei successivi movimenti politici ad ispirazione cristiana, ha mantenuta viva la sua fede durante il lungo periodo di oppressione facendo anch'essa il cammino faticoso e doloroso di questi durissimi anni¹³⁹.

L'ampiezza della produzione di Martini rappresenta per altro verso una delle espressioni più consistenti di quel realismo storico della «prima generazione» frequentemente associato dalla storiografia alla «sociologia storicista» di Sturzo. Tale sensibilità riannodava il popolarismo alla formazione della «scuola cattolico liberale» del primo Ottocento, che aveva saputo efficacemente concretizzare in «premesse di orientamenti politici» la sua interpretazione della storia d'Italia e della funzione in essa assunta dai cattolici e dalla Chiesa. Richiamandosi agli insegnamenti dei suoi alfieri Balbo e Manzoni, le stesse indagini storiografiche di Martini aspiravano significativamente a

¹³⁸ M.A. Martini, *La missione sociale e politica della Democrazia Cristiana*, SELI, Roma s.d. [1945], p. 5.

¹³⁹ *Ibidem*.

mantenersi «sopra un terreno che corrisponde particolarmente alla vocazione pratica e che può e deve essere aiutato dalla conoscenza di quella realtà che è l'esperienza storica specialmente dell'epoca nel cui ciclo ancora viviamo»¹⁴⁰. Per converso le sue annotazioni polemiche dell'epoca riguardavano invece quei cattolici «ancora viziati da un eccesso di astrattismo intellettualistico» e propensi a intravedere senza basi storiche nel fascismo un movimento di restaurazione premoderna. Al «culto della medievalità» di costoro opponeva la validità di «un consiglio che il Balbo dava a chi voleva scrivere o comunque occuparsi di pubbliche faccende, che soprattutto ed almeno questi avesse a conoscere la storia [...] non solamente la cronaca»¹⁴¹:

Anche il movimento dei cattolici che sotto diversi aspetti e forme in più riprese hanno dato forma ad un loro pensiero e ad una loro attività nella vita pubblica dell'Italia moderna ha ormai una storia. [...] Si sente della gente che curiosamente parla di Sacro Romano Impero e di Repubblicette medievali come di realtà che possono tout court con poche variazioni ritornare, quasi ch'è le costruzioni secolari avvenute da allora in poi fossero sorpassabili [a causa di] quell'eccessivo culto [della] medievalità che vari scrittori cattolici di cose sociali e politiche hanno avuto sì caro e che ha ispirato a loro anche certe eccessive simpatie per la concezione così detta «organica» dello Stato¹⁴².

In questi scritti clandestini Martini tentava dunque di ripresentare il radicamento storico-politico del cattolicesimo in funzione di una prospettiva di restaurazione democratica che la secolarizzazione contemporanea gli faceva avvertire ancora indeclinabile, rendendogli al contrario antistorica ogni aspettativa di «cattolicizzazione» del fascismo. Con questi presupposti i suoi studi storici si proposero crociantemente di indagare «ciò che è morto e ciò che è vivo nelle esperienze dei cattolici italiani»¹⁴³, alla ricerca di una linea di cattolicesimo «nazionale» senza complessi d'inferiorità con l'ortodossia liberale. Nel suo schema sui *Principi sociali di un cattolico* del 1926, il criterio sturziano di relatività delle forme sociali portava Martini a denunciare la necessità di «conoscere la società 'come è' e non solo 'come deve essere'»: sulla scorta della sua relazione congressuale dell'anno precedente, prendeva così le distanze dalle strozzature dello Stato liberale ma anche dalle tentazioni di «astrattismo in una teoria di diritto costituzionale» che intendesse unilateralmente superarlo:

Il fallimento dell'agnosticismo liberale in relazione ai fatti della dinamica sociale e l'ingiustizia dell'assolutismo statale. Il concetto cristiano della libertà, base indispensabile della soluzione dello Stato moderno [qui riportare relazione Congresso 1925 sulla Costituzione politica]¹⁴⁴.

Il programma «storiografico» di Martini rimaneva quella di retrodatare *ab origine* – ossia prima ancora dell'antifascismo del PPI – l'intestazione cattolica dei valori di libertà contro l'illegittima pretesa di esclusività del liberalismo nei loro confronti. Questo suo riferimento al

¹⁴⁰ MAM, II, 54

¹⁴¹ MAM, 115

¹⁴² MAM, II, 116

¹⁴³ MAM, II, 116.

¹⁴⁴ MAM II, 110.

cristianesimo presupponeva qualcosa di diverso dalla riconquista di una civiltà moderna nata fuori e contro la Chiesa, ma decaduta per il rifiuto della sua animazione religiosa: la preoccupazione di Martini era infatti quella di relativizzare in assoluto la frattura tra cattolicesimo e modernità, per comprovare – al contempo – le origini evangeliche delle libertà come prova del primato di civiltà storicamente detenuto dal cristianesimo:

I primi fondamenti della Democrazia contemporanea appaiono solo col Cristianesimo: libertà dell'uomo nel senso attuale della parola e eguaglianza di natura. Essenziale il concetto di *fraternità* per il concetto di eguaglianza perché se questa non si fonda in un concetto morale non trova riscontro nella realtà. Quindi bene il Bergson: la democrazia moderna è per essenza evangelica ed ha l'amore per motore¹⁴⁵.

La nostra civiltà ha fondamento nel Cristianesimo, non solamente per tradizione ma per l'effettivo valore che la morale cristiana ha nel comportamento umano anche nella vita civile, ancorché le forme della civiltà cristiana possono variare, ed effettivamente variano, nelle diverse epoche storiche. I segni contrari non dipendono dall'insufficienza del principio o dall'esaurimento della sua funzione nella nostra società moderna ma dall'insufficienza della vita degli stessi cristiani¹⁴⁶.

L'apologetica nei riguardi di una idea di libertà *naturaliter* cristiana portava anche Martini ad apprezzare i tentativi di conciliazione storico-politica e non dottrinale delle correnti di cattolicesimo liberale ottocentesco che avevano saputo mantenersi distanti dal modernismo religioso. In primo piano tornava anche per lui il Montalembert degli *Interessi cattolici*, che in quel suo libro «scritto dopo gli errori del '48 (il che è importante), dopo aver ricordato i progressi fatti dagli interessi cattolici in regime di libertà politica [...] e i danni venuti dall'assolutismo, esorta i cattolici a tener fede alla causa della libertà e a difendere il sistema di governo rappresentativo¹⁴⁷. Ma era soprattutto l'originalità del caso italiano ad attirare il suo interesse e a guidarlo alla riscoperta della tradizione di libertà del cattolicesimo nazionale:

L'efficacia anche civile del Cattolicesimo e della Chiesa è apparsa, specialmente ad unità compiuta ed in tempi fatti più aperti e liberi, sicché l'accordo dell'Italia moderna con i valori e le istituzioni religiose è stato riconosciuto come elemento di integrazione necessario della nostra civiltà e della stessa unità politica¹⁴⁸.

Non estranea a questa declinazione in senso antifascista del suo «guelfismo» era poi la preoccupazione che l'autoesclusione dei popolari dal regime fascista potesse tradursi in una riedizione dell'alterità cattolica dal sentimento nazionale come all'epoca del Risorgimento. Ciò lo induceva ad accentuare particolarmente l'importanza del «fenomeno religioso come coefficiente dei vincoli unitari della Nazione» e del rapporto storicamente determinato in Italia «fra unità religiosa e unità nazionale». Ne derivava l'insistenza sulla retrodatazione pre-risorgimentale del patriottismo cattolico, che lo portava a rivalutare anche il ruolo della Chiesa come istituzione nazionale oltre le polemiche ghibelline e machiavelliane contro lo Stato pontificio:

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ MAM, II, 13.

¹⁴⁷ MAM, II, 90.

¹⁴⁸ MAM, II, 54

L'unità della Chiesa, per quanto elemento distinto e diverso dall'unità civile e politica della Nazione, è stata sempre un coefficiente di grandissima importanza per la stessa unità nazionale. Ad una situazione storica di debolezza e di disunione della Chiesa corrisponde in definitiva un rallentamento degli stessi nostri vincoli nazionali unitari¹⁴⁹.

L'unificazione risorgimentale nel XIX secolo si realizzò senza appoggiarsi sull'unità cattolica della nazione, ma quest'ultima sarebbe rimasta grazie alla presenza della Chiesa in Italia «di nuovo predestinata, foss'anche dopo un grande conflitto politico, ad essere un grande coefficiente della stessa unità nazionale». Di conseguenza il divorzio della Chiesa dalla causa nazionale dopo il 1848 non avrebbe impedito a Martini di riconoscere «il fatto centrale del risorgimento in tutto il suo valore storico e morale», che gli faceva definire «una esigenza storica e un atto di giustizia» il conseguimento dell'«indipendenza nazionale colla formazione di uno Stato unitario con Roma capitale»¹⁵⁰.

A rendere possibile in Martini questa rivendicazione in termini positivi del Risorgimento era soprattutto la rilevazione del contributo di progettualità apportato dagli intellettuali cattolici alle sue origini. Era infatti sua convinzione che il «ritorno odierno in onore degli scrittori cattolici del Risorgimento» avvenisse da parte del fascismo «non sempre a proposito», ma che al contempo questa ricerca di legittimazione risorgimentale fosse nutrita dalla realistica constatazione che «la parte maggiore degli scrittori civili del Risorgimento fu data dai cattolici: Pellico, Balbo, Manzoni, Gioberti, Rosmini, Tommaseo, Ventura, Tosti, Cantù e, nonostante i suoi dissensi politici, Taparelli d'Azeglio»¹⁵¹. Il recupero di questa tradizione di pensiero diventava essenziale – secondo Martini – in quanto legittimava idealmente la derivazione dell'antifascismo popolare dal risorgimentismo cattolico, ponendolo al riparo dalla concorrenza clerico-fascista sul terreno della riconciliazione tra religione e nazione.

Le annotazioni di Martini ripercorrevano agli inizi del XIX secolo la formazione del patriottismo risorgimentale per opera di «un grande movimento intellettuale di cattolici», resosi artefice prima del 1848 del «più forte e geniale tentativo che sia stato compiuto nell'Italia moderna per fissare il pensiero civile e politico degli italiani sopra un terreno cattolico e nazionale»¹⁵². In questo quadro il moderatismo risorgimentale veniva indirettamente designato da Martini come antenato storico del popolarismo di opposizione, in quanto già il primo si era ritrovato durante la Restaurazione a traghettare la cultura cattolica al di là di una stagione di compressione della libertà politica. Nello stesso parallelismo non dissimili erano anche le resistenze opposte dalla cultura laica alla «sintesi» cattolico-nazionale che i moderati (e in controluce gli stessi popolari) avevano saputo

¹⁴⁹ MAM, II, 25.

¹⁵⁰ MAM, II, 25.

¹⁵¹ MAM, II, 54

¹⁵² MAM, II, 88.

operare tra i riformatori della «prima democrazia cristiana modernizzante» e i reazionari dalle «idee filosofiche pessimistiche e pseudomistiche»:

Avevano ereditato in Italia delle idee anticattoliche [...] soprattutto le correnti mazziniane che al concetto di progresso avevano dato, ancorchè in quel tono di spiritualità religiosa da cui anche le dottrine avverse non si separano mai in Italia, un significato di rivolta contro le idealità cattoliche. Avevano altresì ereditato un'altra corrente di idee, che già nella prima metà dell'Ottocento era sboccata anche da noi in un liberalismo che non poteva appagare i cattolici in quanto affermava la separazione dell'idea e del fatto religioso dall'idea e dal fatto politico¹⁵³.

La rifondazione ottocentesca dell'idea cattolica riuscì dunque per Martini a individuare il «giusto mezzo» tra gli eccessi opposti delle filosofie dell'epoca: da un lato la concezione puramente negativa del liberalismo come premessa di laicizzazione e agnosticismo religioso; dall'altro il «perfettismo umanistico» della religiosità romantica e mazziniana, il quale si traduceva in una «tendenza a ridurre la religione a filosofia civile»¹⁵⁴ che non poteva non richiamare indirettamente l'avversione popolare ai *camouflages* gentiliani.

Precursori del cattolicesimo risorgimentale furono intellettuali e scrittori non politici come Pellico e Manzoni, accomunati da uno «stesso ideale religioso e nazionale» intimamente creduto e non generato da processi esterni di acculturazione. Al primo Martini riconosceva la testimonianza del sentimento nazionale con virtù insieme civili e cristiane di «rassegnazione, concentrazione di forze spirituali, approfondimento ed elevazione dello spirito, formazione e riserva di energie». Nelle opere di Pellico iniziava a emergere – a suo giudizio – la consapevolezza dell'esistenza plurisecolare di un «popolo italiano» indipendentemente dal suo frazionamento politico-dinastico, pur con la riduzione di questo patriottismo a sfondo cattolico in «una concezione della 'nazione' eminentemente prepolitica»¹⁵⁵ e ancora distante dallo sbocco dello Stato nazionale:

[Pellico] portò lo stesso problema della morale cattolica espressamente al contatto dei doveri della vita civile, specialmente nel discorso *Dei doveri degli uomini*. Questo libretto cadde, come più o meno caddero anche altri generosi tentativi, in un terreno allora non fecondo. Ma può riguardarsi, nella sua aurea semplicità come uno dei più efficaci libri educativi degli italiani. È da notarsi che in esso, come già *Mie prigioni*, e come nell'arte manzoniana, le ragioni dell'intelletto, il razionale si accordano alle ragioni del sentimento, come salutare reazione agli eccessi della razionalità, sopra un sicuro terreno cattolico. Con ciò, il pensiero cattolico rispondeva, dando nuova luce ed efficacia alle eterne verità, alle stesse esigenze dello spirito moderno. La perenne filosofia cristiana doveva rientrare nella via dei popoli, attraverso quella stessa ondata del sentimento che dominava gli spiriti¹⁵⁶.

Al vertice del cattolicesimo nazionale Martini poneva l'opera «sovrana» di Manzoni e l'ispirazione religiosa del suo patriottismo che elevò «i princìpi etico-civili del Cristianesimo al massimo del loro splendore»¹⁵⁷. Spiccavano particolarmente le annotazioni di omaggio e le citazioni dedicate all'apologetica manzoniana della *Morale Cattolica*, rispetto alla quale Martini

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ Cfr. R. Pertici, *Nazione e religione in Silvio Pellico*, «Società e Storia», n. 106, 2004, pp. 687-704.

¹⁵⁶ MAM, II, 88.

¹⁵⁷ Ibidem.

contestava le interpretazioni eterodosse e intellettualistiche che avevano impropriamente cercato di trasformarla in premessa di modernismo religioso:

Il senso e la forma necessari ai bisogni moderni dell'apologetica. Intorno ad una eterna verità l'apologetica varia a seconda delle necessità di tempo e di luogo. In questo ha nulla a che far colla idea della evoluzione del dogma e simili errori. Nemmeno coll'errore, onde tornarono poi a viziarsi i modernisti, che si abbia a distinguere una fede per gli ignoranti da una fede per gli intellettuali. Il Manzoni è ortodosso [...]. Fu anzi tra i grandissimi spiriti che sentirono umilmente la fede [...] e realmente la praticò¹⁵⁸.

Il Manzoni non modernista di Martini prefigurava l'esigenza di un'ambientazione storico-nazionale del cattolicesimo, ma che mantenesse intatta l'«opposizione allo spirito del secolo», «adatt[ando] nuove forme agli eterni princìpi»¹⁵⁹ senza rifugiarsi nelle deviazioni dei «negatori *a priori* della temporalità: falsi mistici»¹⁶⁰. Smentendo l'«errato giudizio di un M[anzoni] mite e accomodante» per il suo «preteso giansenismo» (contro il quale si menzionava la risposta di Crispolti agli studi di Ruffini), Martini restituiva l'immagine di uno scrittore lombardo agganciato alla concezione etico-religiosa di un «Cristianesimo forte» come anima spirituale della nazione. In questo senso – osservava – «anche nelle cose sociali» rimase in Manzoni «chiarissima la visione della concezione integrale della vita moralmente e religiosamente intesa»¹⁶¹ all'insegna del «superamento della demagogia e del reazionarismo»¹⁶², che autorizzava a ritenerlo legittimo precursore – agli occhi di Martini – della nascita di movimenti cristiano-sociali nella seconda metà dell'Ottocento:

La *Morale Cattolica*: giudizi sull'importanza di quest'opera nel pensiero moderno. Ispirazione religiosa (come per le *Mie Prigioni*: l'importanza della fede vissuta e praticata negli scrittori della scuola). Intento anche nazionale (contro il Sismondi). Ritorno nello scritto della *Morale Cattolica* al metodo razionale con forme rispondenti alle esigenze dello spirito moderno [...].

In particolare nella *Morale Cattolica*: il problema fondamentale dei «rapporti fra civiltà e religione cattolica». Le soluzioni estreme (antitesi e confusioni dei termini, non superate nemmeno da altri scrittori della scuola). Come il Manzoni delinea in modo insuperabile la situazione dal punto di vista etico-civile nella sua *Morale Cattolica*; spirito di conservazione e spirito di rinnovamento; ispirati, diretti e sintetizzati da un alto concetto di «carità» (comune a molti della Scuola) applicata anche alla Patria [...].

Consequente atteggiamento spirituale del Manzoni di fronte al Risorgimento italiano. Suo ritegno politico. Sua sensibilità dei fatti del Risorgimento; come gli errori di questo non gli fecero disdegnare la idea (un criterio comune alla Scuola espresso dal P. Tosti).

Frutto di una consuetudine di lettura risalente alla sua formazione rosminiana e alla vicinanza pisana al vescovo Maffi, del quale era anche qui richiamata la «venerazione manzoniana», le note di Martini assumevano coloritura politica quando sottolineavano la fede risorgimentale del lombardo e la sua distanza dalla «*forma mentis* integralista del tempo», sforzandosi di fissarne una sorta di continuità con l'autonomia laica del popolarismo.

¹⁵⁸ MAM, II, 71.

¹⁵⁹ MAM, II, 83.

¹⁶⁰ MAM, II, 111.

¹⁶¹ MAM, II, 117.

¹⁶² MAM, II, 73.

Decisamente più controverso era invece per Martini il rapporto di filiazione del cattolicesimo democratico dal neoguelfismo giobertiano, su cui egli sviluppava un tentativo di recupero polemicamente indirizzato contro la sua espropriazione in chiave nazionalistica da parte dell'idealismo gentiliano. In questa direzione si iscriveva la schedatura del volume di Umberto Padovani del 1927, *Vincenzo Gioberti e il Cattolicesimo*, fortemente criticato per l'«interpretazione unilateralissima» con cui esso – in linea con Gentile – liberava il pensiero rosminiano e giobertiano dagli elementi realistici e cattolici, rendendolo anticipazione dell'idealismo filosofico¹⁶³. Altro riferimento polemico di Martini erano gli studi su Gioberti dello storico toscano Antonio Anzilotti, dal saggio del 1917 *Dal neo-guelfismo, all'idea liberale* all'ampia monografia del 1922, che mostravano come Gioberti avesse dissolto dall'interno l'Italia cattolica della Restaurazione attraverso il programma neoguelfo e la polemica antigesuitica, approdando con il *Rinnovamento civile* del 1851 alla fondazione di una religiosità laica del liberalismo poi filosoficamente sviluppata dagli hegeliani della Destra storica. Fu proprio la dissociazione da questo spiritualismo idealistico che spinse Martini a riformulare un giudizio personalmente critico sulla religiosità di Gioberti, rapportandola al metro manzoniano in contrapposizione a «quanti, fino a noi, credettero di fare della religione un sistema di dottrine sociali e politiche, sopprimendo la distinzione di due elementi collegati sì ma non confondibili, come tutti costoro pretesero»¹⁶⁴.

Del pensiero giobertiano Martini sottolineava positivamente «lo sviluppo da esso dato alla concezione unitaria e nello stesso tempo dialettica dello Stato» e insieme l'«importanza di questo rilievo per una spiegazione ortodossa degli antagonismi sociali». Come negli scritti di Giordani erano invece respinte le tesi del *Primato* giobertiano che il conciliazionismo clericofascista tendeva decisamente a riprodurre in vista di una strumentalizzazione del cattolicesimo a scopo di espansione nazionale. Influenzato dalle non poche riserve in lui derivanti dall'attualità dell'epoca, Martini giudicava negativamente lo sbocco del cattolicesimo risorgimentale nel neoguelfismo del 1848, in quanto esso gli sembrava prestare il fianco al fraintendimento della Chiesa con «l'idea del 'Papa guerriero', nuovo Giulio II, del Papa politico gonfaloniere e duce della politica italiana», aprendo il

¹⁶³ «Per il Padovani, che viene così a coincidere coll'interpretazione del Gentile, codesta scuola si ricollegò al movimento moderno kantiano e postkantiano romantico (per quanto si tentasse di rendere al Cattolicesimo un posto intrinseco) e preparò la via all'attuale idealismo italiano, che è forse la maggiore e ultima espressione del razionalismo moderno, quando il pensiero rosminiano e giobertiano venne a spogliarsi per logico svolgimento di idee dai sopravvissuti elementi realistici e cattolici. Su questo sfondo ideale il P. mette Rosmini, Gioberti e anche Manzoni; e viene così a mettere in una stessa base unitaria la Rinascenza Cattolica italiana della prima metà '800, il Romanticismo in arte [...], l'Idealismo in filosofia, il Risorgimento in politica»: MAM, II, 87. Sull'opera di Padovani cfr. anche la recensione critica di Santino Caramella, in «La Critica», XXVII (1929), pp. 145-147, che riscontrava nel pensiero giobertiano la «predicazione di una nuova chiesa laica, di un nuovo assorbimento dell'individuo nella comunità, di un sostanziale abbandono del liberalismo per un'altra teocrazia».

¹⁶⁴ MAM, II, 88.

varco alle infiltrazioni di un «cattolicismo dei non cattolici» che lasciava sottintendere in controluce il giobertismo di ritorno al tempo del fascismo:

Questo concetto della soluzione religiosa, ancorchè con motivazioni e criteri vari e diversi, dominò in sostanza la più grande parte degli spiriti del '48. Il neoguelfismo fece larga scuola, e anche lasciò tracce in tutto l'Ottocento, non del tutto perse fino ai nostri tempi; dominò allora anche i "non guelfi", come Massimo d'Azeglio, il quale, fra l'altro sviluppò particolarmente l'idea nel concetto di un diritto politico cristiano; anche altri dei cattolici nazionali, che non possono qualificarsi come neoguelfi, cedettero allora alla soluzione religiosa; fra essi, il Rosmini, ministro del Piemonte a Roma presso Pio IX a sostenervi l'idea della Dieta; che anche per il Rosmini il Papa doveva essere allora il liberatore della Nazione. La stessa idea conquistò perfino gli spiriti più alieni dalla vita e dall'idea cattolica, presso i quali venne a crearsi quel curioso e pericoloso cattolicismo dei non cattolici che è estetismo, sociologia, politica, tutto quel che si vuole ma non cattolicismo e che è uno degli interessanti aspetti di quella tendenza¹⁶⁵.

La «soluzione religiosa» di Gioberti non avrebbe rappresentato altro se non l'espressione risorgimentale di quella tendenza di integralismo condannata da Martini come «una delle tentazioni dell'intelligenza cattolica» per la sua ossessiva commisurazione del cristianesimo sulla temporalità storica, nella quale sarebbero caduti – prima e dopo il 1848 – non soltanto i reazionari del cattolicesimo assolutista alla De Maistre ma anche «i primi democratici cristiani che avevano foggato un cattolicesimo democratico»:

La concezione di cui si resero interpreti Tommaseo e il Gioberti del Primato e altri neoguelfi ebbe il suo punto debole proprio in quell'integralismo da cui partiva confondendo i due ordini di idee e di fatti che non son divisi ma non sono confondibili, [e nel ridurre necessariamente con ciò il cattolicismo ad un sistema di filosofia civile e politico, assoggettando con ciò necessariamente la Chiesa alle idee di riforma. Questa tendenza, riformistica, che il Tommaseo cercò di contenere in limiti di ortodossia fu arditamente svolta dal Gioberti negli scritti successivi; fu comune a vari altri scrittori della Scuole: e fu allora, come è stato sempre, tutte le volte che è stata affacciata, una debolezza. Essa nocque anche alla discussione successiva sul dominio temporale; l'abolizione di questo dominio venne presentata in funzione di un riformismo spiritualista, che la Chiesa evidentemente non poteva accettare, anziché in funzione di un problema di convenienza storico-politica]¹⁶⁶.

Ciò che caratterizzava la rilettura giobertiana di Martini era il tentativo di 'secolarizzare' il neoguelfismo dall'influsso idealistico per recuperarne l'ispirazione autenticamente religiosa, in una mediazione che avrebbe reso al contempo possibile il riscatto del liberalismo dalle dottrine immanentistiche e la sua rigenerazione a partire dalla filosofia cattolica del Risorgimento. La principale obiezione di Martini al pensiero giobertiano era infatti quella di risolvere «il concetto, fondamentale di tutti i cattolici nazionali del Risorgimento, del rapporto necessario fra religione e nazione» nella «soppressione delle distinzioni» e in un conseguente riconoscimento di funzioni etiche allo Stato come garante della riforma religiosa. Da qui il rapporto di continuità tra l'integralismo politico del Gioberti neoguelfo e il modernismo religioso della sua opera postuma sulla *Riforma cattolica*, di cui Martini respingeva «l'epilogo veramente eterodosso» nella

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Ibidem.

prefigurazione di uno «Stato etico» che avrebbe inevitabilmente portato alla «confusione fra Rel[igione] e Stato, fra sac[erdoti] e laici»¹⁶⁷:

Altro errore (specialmente nel Gioberti), in parte comune al primo, ma comune anche ad altri cattolici nazionali non neoguelfi, fu il riformismo religioso. Allora, e dopo, tutte le volte che questo errore si ripeté – e ciò accadde frequentemente – non si comprese che la conciliazione fra l'idea cattolica e le idee nazionali doveva avvenire necessariamente, come oggi si è compreso, sul terreno del riconoscimento della idea cattolica, e quindi della Chiesa, nel concetto ortodosso. Le deviazioni da questo concetto erano politicamente una barriera contro la conciliazione. Questo si vide anche nell'interpretazione data alle idee concernenti la questione del dominio temporale. Nel Gioberti, dopo il Primato, e in altri, il concetto dell'abolizione del dominio venne ad esser presentata in funzione di un riformismo spiritualistico; la Chiesa non poteva accettarlo e lo condannò. Il concetto anti-temporalistico poteva esser opinabile, fino ad un certo punto (non abolizione, ma riduzione al minimum), ma in funzione di un problema di convenienza politico-storica. [...]

A titolo di merito della tradizione neoguelfa e giobertiana, Martini riconosceva la rivendicazione di vitalità del sentimento nazionale fondato sul cattolicesimo, in conseguenza del quale «con senso realistico la politica italiana [avrebbe dovuto] necessariamente e soprattutto tener conto che l'Italia è cattolica»¹⁶⁸. La sconfitta politica del neoguelfismo dopo il ritiro del Pontefice dalla guerra nazionale del 1848 avrebbe finalmente costretto ad adattare questa eredità in un quadro non integralista «di distinzione fra le funzioni dell'idea e del potere religioso e quelle dell'idea e del potere politico». Soltanto dopo questa svolta di pensiero Martini riteneva si potesse parlare di un'autentica tradizione di cattolicesimo liberale in Italia, dalla quale tendeva dunque a escludere Gioberti:

Una corrente di «cattolici liberali» cercò di conciliare su quel terreno l'idea cattolica col pensiero liberale. Altri, con maggiore giustizia e verità, fondarono il principio di distinzione di quelle due funzioni sul concetto delle due finalità dell'organismo sociale, religione e politica, diverse, ma coesistenti e coordinate. La massima espressione di questo secondo indirizzo fu data dal Rosmini, che, col suo genio, accostò più di ogni altro il problema alla sua giusta soluzione, soddisfacendo insieme, in grande parte, le esigenze della filosofia cattolica e le nuove esigenze dello Stato libero moderno¹⁶⁹.

La prima corrente post-giobertiana indicata da Martini era quella del cattolicesimo liberale toscano di Capponi e Lambruschini, il cui pensiero si inquadrava «più propriamente nel campo della dottrina liberale», ma che poteva anche essere inserito «nella storia del pensiero conciliatorista dei cattolici perché rappresentò un notevole ed influente tentativo di coordinare l'idea cattolica e la nazionale, sia pure sul terreno del liberalismo». Se il neoguelfismo era caduto nell'errore di ridurla in programma politico di indipendenza nazionale, la religione riacquisiva nel pensiero dei cattolici liberali il suo autentico valore come «idea superiore e immortale»:

Questi cattolici liberali sentirono giustamente l'importanza dell'elemento della libertà nel rapporto fra l'idea religiosa e la politica, fra la Chiesa e lo Stato. Nel movimento nazionale italiano si andava attuando un progresso di laicità nelle cose civili e politiche: questa tendenza diventava ingiusta e inaccettabile come sempre può divenire quando

¹⁶⁷ MAM, II, 58.

¹⁶⁸ MAM, II, 88.

¹⁶⁹ Ibidem.

mira e mirò a costituire un laicismo nel senso di filosofia areligiosa e antireligiosa; ma, tenendosi nei limiti di una giusta autonomia del potere e della attività dei laici nella politica, era di per sé un fatto tutt'altro che illegittimo e tutt'altro che contrastante coi doveri religiosi. D'altra parte la stessa religione e la Chiesa, perché fosse salva la sua libertà, avevano anche per principio tutt'altro interesse che di essere portate nel turbine degli eventi e delle passioni nazionali. In queste due constatazioni, si giustificò il concetto che il rapporto religioso-nazionale doveva necessariamente includere una legge di distinzione e di libertà fra le due idee e i due fatti. I reazionari non avevano inteso questo punto. I neoguelfi, nemmeno, per quanto, come si disse, avevano grandi benemeritenze nel rilevare l'altro punto del valore dei due elementi e del loro accordo¹⁷⁰.

Come già accaduto nella stroncatura del riformismo giobertiano, anche in questo caso la formazione «popolare» di Martini scavava un incolmabile fossato con il liberalismo cattolico della scuola toscana. Le imputava come limiti di fondo lo scivolamento individualistico «in uno spiritualismo vago e adogmatico», il divorzio del fatto religioso dalla sfera politico-sociale, l'aspirazione di una riforma anti-gerarchica della Chiesa:

Il concetto giusto del valore spirituale dell'azione religiosa venne nei cattolici liberali ad essere svisato verso il concetto di una religione rinserrata nella piena intimità del sentimento, informatrice sì di ogni virtù, ma sempre nella sfera della coscienza individuale e altrimenti tagliata fuori dalla sfera delle sociali attività; la libertà religiosa, concepita nei termini che andarono sempre più aprendo le porte all'individualismo religioso; il compito dello Stato, ridotto di fronte alla religione al compito di darle libertà su un piano delle libertà generali come le concepiva il liberalismo, e, d'altra parte (sempre per la costante preoccupazione della riduzione della religione allo spirituale), portato ad influire modernisticamente sulla Chiesa perché si spiritualizzasse. Si accentuò così coi cattolici liberali la tendenza dannosa del riformismo religioso¹⁷¹.

Da queste annotazioni di Martini si può dunque desumere come la cultura politica del popolarismo rimanesse intimamente estranea alle inclinazioni modernistiche del cattolicesimo liberale, anche quando ne apprezzava positivamente l'esempio di resistenza ottocentesco contro l'autoritarismo politico. A questo filone di cattolicesimo liberale Martini addebitava anzi una influenza di segno negativo sulla formazione religiosa del liberalismo risorgimentale da Ricasoli a Minghetti, al quale avrebbe trasmesso non soltanto l'invincibile diffidenza verso la socialità cattolica, ma anche una non corretta impostazione dei rapporti tra Stato e Chiesa. Pur senza postulare la «separazione assoluta» di uno «Stato ateo o scettico», Lambruchini aveva sostenuto con decisione l'incompetenza religiosa dello Stato e contestato il riconoscimento del cattolicesimo come religione ufficiale negli Statuti leopoldino e albertino del 1848, dando credito all'idea che il silenzio delle Costituzioni in materia religiosa potesse diventare «un nuovo mezzo di indipendenza e libertà della Chiesa».

Da parte sua Martini ammetteva che l'eredità del «liberalismo» lambruschiniano rimanesse storicamente attuale per i cattolici nella misura in cui riconosceva l'affermazione puramente spirituale della religione senza coercizione statale. Le tesi sulla «indipendenza e libertà della Chiesa» gli sembravano invece scontare «l'errore di tutto il liberalismo, anche del più moderato e del più vicino ai cattolici» nel secolo dell'Ottocento: questo consisteva «non nell'aver [sostenuto]

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ MAM, II, 62.

il principio del riconoscimento politico, storicamente necessario, della libertà di culti e delle opinioni religiose, ma nell'aver negato allo Stato il diritto e l'utilità di proclamare nel suo Statuto la verità e la preminenza fra tutte le altre della religione cattolica»¹⁷². In questo senso Martini riprendeva la polemica contro Lambruschini del sacerdote e deputato toscano Amerigo Barsi nell'opuscolo del 1848 su *La religione nello Stato*, il quale aveva apertamente difeso il diritto dello Stato di dichiarare costituzionalmente i principi di carattere religioso che ne ispiravano la legislazione, rivendicando il riconoscimento del carattere intimamente cattolico della civiltà italiana.

Nella sua critica al pensiero di Lambruschini, Martini coglieva inoltre l'occasione per prendere di mira la svalutazione dell'articolo 1 dello Statuto avallata dai liberali sotto il pretesto della tolleranza religiosa dei culti acattolici, ma finalizzata unicamente a ridimensionare l'influenza del cattolicesimo come architrave dell'unità nazionale. A difettare di spirito liberale era dunque stato l'inadempimento del liberalismo post-risorgimentale e non la formulazione originaria di quell'articolo, considerato da Martini «constatazione e professione di verità, che non nega anzi ammette la libertà degli altri, ma le riduce nel campo della tolleranza politicamente necessaria», in quanto «principio [da cui] scaturisce l'indirizzo dello Stato nella istruzione ed educazione del popolo»¹⁷³. Fondata su un'argomentazione storica e non confessionalistica, la difesa della «religione di Stato» consentiva a Martini di polemizzare contro il divorzio del liberalismo post-unitario dalla sua radice neoguelfa. Questo avrebbe legittimamente introdotto e fatto accettare anche ai cattolici «i possibili e necessari sviluppo del concetto di libertà sul terreno politico in fatto di religione», ma avrebbe mancato di coordinare «quel principio di politica libertà col principio superiore della verità cattolica», che Martini – riprendendo Barsi – riteneva essere storicamente l'unico possibile «indirizzo dello Stato nella sua opera di formazione della coscienza nazionale»¹⁷⁴.

L'altra corrente «conciliatorista» dopo il neoguelfismo era per Martini rappresentata da quei «cattolici risorgimentali» che nel campo della filosofia e della cultura politica diedero origine a una scuola di pensiero cristianamente orientata ma capace di fondare la distinzione laica tra religione e politica. Era in questo filone che le note storiche dell'ex popolare individuavano una sintesi capace di superare il limite integralista del neoguelfismo ma anche le contraddizioni del separatismo cattolico-liberale, indicando le figure di Cesare Balbo e Antonio Rosmini «come i pensatori che portarono più in alto di tutti questi gravi problemi il pensiero dei cattolici nazionali italiani». Nel primo Martini rintracciava l'ascendente teorico del pragmatismo di Cavour «per l'equilibrio del suo

¹⁷² Ivi, MAM, 67

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Alla tesi del Barsi «i fatti d'Italia hanno dato sempre e tanto ragione quanto hanno messo in evidenza l'errore della pura tesi liberale e l'hanno sepolta sotto il cumulo della tristissima esperienza ormai manifesta»: ibidem.

spirito e il realismo delle sue concezioni»¹⁷⁵: ne riteneva «capolavoro di cultura politica» due opere come *Della monarchia rappresentativa* e *Della politica*, che lo resero artefice del «metodo sperimentale» permettendogli di interpretare «il concreto della vita politica, senza rinunciare al sussidio degli indispensabili principi di ragione». A partire da questo suo storicismo cristiano, Balbo circoscrisse l'antitesi ottocentesca tra «religione e pensiero liberale» in un quadrante di «progrediente» civiltà che proprio nel cristianesimo manteneva il suo spartiacque di nascita. Nello storico piemontese Martini poteva dunque ritrovare i fondamenti di una concezione del «cristianesimo come elemento di civiltà nella storia»¹⁷⁶, in cui si conservava l'idea della provvidenzialità religiosa senza riferimento a modelli di cristianità temporale. Da «storico della variazione della civiltà», Balbo sarebbe anzi riuscito a salvare l'ispirazione cristiana anche in quella «lucida esposizione del progresso della laicità nello Stato moderno»¹⁷⁷ particolarmente testimoniata dalle sue opere risorgimentali:

Il libro *Delle speranze d'Italia*, pubblicato per la prima volta nel [1843], dedicato al Gioberti, fece pure notevolissima impressione, segnò la linea originale tanto di fronte ai neoguelfi quanto di fronte ai cattolici liberali. Invero nessuno, prima del Balbo, riportò negli studi storici tanto profondamente sulle tracce dei più grandi filosofi cristiani l'idea della Provvidenza e fissò chiaramente il valore positivo dell'idea cristiana come questo storico della variazione della civiltà: «la storia di divide in due sole parti, due serie di eventi, spartiti da uno massimo, la venuta del Redentore; la serie antica è regrediente, la cristiana è progrediente». Ma il Balbo reagì non meno giustamente a quell'eccesso di filo-medievalismo, che i neoguelfi alimentavano sì fortemente, e con giustezza storica comprese pur apprezzando il passato, i nuovi sviluppi della società e dello Stato, che rendevano utopistico tanto un ritorno a vecchi porti, quanto una restaurazione di poteri politico-clericali. «Ogni età ha i suoi modi, la nostra ha quelli di far ognuno l'ufficio suo, di operar ciascuno secondo la propria operosità. La nostra età non rivedrà più Giulio II. La differenza di tempi è troppa. La Cristianità governi i suoi affari da sé; e se ne farà forse tanto più docile alla tutela spirituale». Con ciò, però, niente diffidenza della stessa operosità del clero, a cui il Balbo, come il Tommaseo, rivendicò le benemeritenze anche sul terreno delle cose italiane e al quale riconobbe funzione utile e legittima nelle stesse cose temporali anche se la sua funzione del sacerdozio è principalmente nello spirito: utopia e ingiustizia l'escludere il sacerdozio cattolico, che è «un mondo intermediario fra la terra e il cielo» dalla discussione delle cose temporali; «dov'è del resto il limite fra queste e le spirituali? Chi lo porrebbe? Chi v'ha autorità sulla terra?». La determinazione non può esser che particolare non generale; »la civiltà progredita lascia più latitudine in queste come in altre cose, e non si oppone se non alle usurpazioni evidenti». Su queste basi il Balbo chiarì, superando gli errori integralisti come quelli separatisti, il concetto del rapporto fra la Religione e la Politica, la Chiesa e lo Stato¹⁷⁸.

Questa sensibilità storica pose Balbo «al contatto con la realtà delle cose italiane» e gli permise di leggere in anticipo il processo di formazione dello Stato unitario, prima con la tesi dell'indipendenza dall'Austria e dopo il 1848 con quella dell'unificazione a guida monarchico-piemontese. Ma il principale merito di Balbo rimase ancora legato alla posizione risorgimentale del cattolicesimo e fu quello – secondo Martini – di aver tentato di ricondurre il neoguelfismo nell'orbita del liberalismo moderato una volta preso atto dell'impossibilità di approdare alla «soluzione religiosa» della questione nazionale:

¹⁷⁵ MAM, II, 63.

¹⁷⁶ MAM, II, 63.

¹⁷⁷ MAM, II, 54.

¹⁷⁸ MAM, II, 62.

Il Balbo proclamò, contro l'opinione neoguelfa, questa idea nelle *Speranze d'Italia*: mio sogno è la indipendenza reciproca delle due potenze spirituale e temporale che non una temporale precedenza della spirituale. Indipendenza, però, nell'armonia e nella coordinazione. Poiché lo Stato, in paese cattolico, deve riconoscere che «il Cristianesimo fu, è, non solo progresso massimo, ma causa del progresso»; e uno Stato, come l'Italia, dove ha sede il Pontificato, deve riconoscere la forza, l'onore di averlo presso di sé. L'Italia – scriveva Balbo riprendendo l'idea del Primato –, privilegiata in quanto sede del Papato, ne doveva sostenere non solo l'indipendenza, ma anche la dignità, lo splendore, al potenza, non solamente l'albergarlo ma il difenderlo, il glorificarlo è il gran destino d'Italia nei secoli futuri». [...] La stessa sicurezza di idee e di esperienza il Balbo portò nel comprendere il processo storico dello Stato italiano nella sua formazione politica: essenziale l'indipendenza dallo straniero; proficua per la stessa Chiesa l'indipendenza dall'Austria; necessari gli armamenti, contro gli imbelli pacifismi, che si ammantarono talvolta di false idee cristiane; utopistica ed errata l'idea del ritorno alle repubblicette predicata dalla monomania greco-romana del 1790-1800 e da quella medievale del 1814-1830, da alcuni rinnovata anche dopo; storico, il processo verso la forma monarchica, sospinta dal Piemonte colla Casa di Savoia [...]

Il pensiero giungeva così chiaramente nella dottrina del Balbo a coordinare le idee della religione e della patria senza lo sforzo di una soluzione religiosa, impossibile, delle questioni nazionali; e senza il pericolo di una separazione irrealista fra lo spirituale e il temporale.

Oltre a Balbo fu Rosmini a restituire l'interpretazione teoricamente più consapevole e originale del pensiero risorgimentale dei cattolici, «soddisfacendo insieme alle esigenze della filosofia cattolica e a quelle dello stato liberale». Facendo leva sul lascito della sua educazione rosminiana, Martini indicava a merito del roveretano la ricostruzione di un «senso della verità nella politica» che puntava ad armonizzare «la nuova vocazione degli spiriti, in quel che avevano di legittimo (l'indipendenza, l'unità nazionale, la libertà) colle verità eterne della filosofia cristiana»¹⁷⁹. L'ex popolare non taceva le proprie riserve sui cedimenti di Rosmini al riformismo religioso delle *Cinque piaghe*, o per altro verso alle illusioni neoguelfe «di far del Papato un'istituzione di politica militante» per conservarne il potere temporale¹⁸⁰. Tuttavia ne riconosceva l'influenza sulla tradizione conciliatorista del cattolicesimo nazionale anche dopo il Risorgimento, ritenendo che non poche delle sue idee dovessero considerarsi alle origini del pensiero sociale dei cattolici fino al popolarismo. Tra queste includeva «la teorica dei diritti naturali e del regolamento giuridico della modalità dei diritti», che avrebbe influenzato anche la relazione congressuale del 1925; la permanenza «degli elementi della forza accanto al progresso degli elementi sociali anche nello Stato moderno» contro il costruttivismo delle «teorie sociali razionalistiche e perfettistiche della sovranità popolare»; il necessario «temperamento del sistema di libertà politica nel concetto di libertà e quindi ordine morale»; l'opposizione al giurisdizionalismo nel sistema dei rapporti tra Stato e Chiesa¹⁸¹. Ne emergeva – in definitiva – una teorica cristiana della libertà, in quanto tale attrezzata a contrapporsi alla traduzione idealistico-giobertiana dello Stato come «principio etico

¹⁷⁹ Nel pensiero rosminiano – secondo Martini – «la politica ridiventa sistema nel sistema generale di verità e non si appaga (appunto perché essa ha da essere fondata su principi corrispondenti ad una realtà obiettiva e quindi ragionata) di quella inerte valutazione del buon senso; né tanto meno resta all'arbitrio dei fatti e delle contingenze. [...] Più nel giusto che non il Gioberti, il quale pur sollevando alle stesse sfere ideali il problema nazionale subì l'influenza del relativismo idealistico, il Rosmini si tenne contrario anche da questo pericolo, allacciandosi sostanzialmente, pur nella novità delle sue interpretazioni sociali-politiche, alla filosofia cristiana, l'unica che veramente garantisce ai principi l'obiettività che supera la contingenza»: MAM, II, 89.

¹⁸⁰ MAM, II, 62.

¹⁸¹ MAM, II, 54.

assoluto», ma concorrenziale con lo stesso liberalismo nella difesa della libertà di istituzioni sociali non statali, ciò che rendeva il rosminianesimo di Martini in qualche modo antesignano del pensiero sturziano e della dottrina organicista del popolarismo:

Il Rosmini reagì perciò all'assurdità dell'idea della separazione, riaffermando vigorosamente l'unità umana, per cui il cittadino non separarsi dall'uomo spirituale, e reagì con non men vigore a tutte le concezioni assolutistiche anche democratiche assorbenti l'uomo e la società nello Stato erroneamente concepito come generatore e legislatore di morale, poco importa se in virtù della volontà di uno solo o di quella della moltitudine. Così nella sua concezione la natura dello stato è spirituale anche essa, ma lo stato non è l'assoluto etico. Il Rosmini combatté perciò come il Gioberti anche la teorica della sovranità popolare, benché avesse alto il concetto della funzione sociale e non signorile (come egli la chiama) dello stato in condizioni di cristiana civiltà. Ma il Gioberti, sotto l'influenza dell'idealismo, cadde nell'errore di fondare su quell'assoluto etico il principio giusto della sovranità nazionale; il Rosmini accogliendo questo sano principio, lo inquadrò invece giustamente nella concezione dello stato ente partecipante dei compiti generali spirituali ma non principio assoluto etico. Su questa concezione esatta si fonda tutta la teorica della libertà. D'altra parte però il Rosmini rivendicò non meno energicamente, e appunto in funzione di quella superiore finalità, il principio organico dello stato. Su ciò apparisce netta l'opposizione al Liberalismo. Lo stato non è disorganizzazione di fronte alle libertà: la sovranità nazionale è l'affermazione di un'unità che non deve disconoscere le libertà e le varietà [...] ed è la negazione dell'arbitrio tanto di uno o di più che di quello delle moltitudini, ma deve regolare e condurre a sé quelle varietà e libertà¹⁸².

L'alterità rosminiana (ma anche sturziana) dalla cultura liberale e la sua appartenenza all'ortodossia del movimento cattolico ritornava anche nelle considerazioni che il già richiamato scritto di Martini su *Il rinnovamento spiritualista* dedicava al «problema morale-religioso delle correnti spiritualistiche del liberalismo, le cui influenze non cred[eva] che [fossero] completamente superate nel pensiero e nella vita italiana». Anche il più evoluto cattolicesimo risorgimentale non poteva dirsi – a suo giudizio – assimilabile alle dottrine liberali strettamente intese, ma restava al limite una riedizione di quello «speciale liberalismo» puramente metodologico e funzionale al movimento costituzionale dei cattolici, già evocato a proposito di Lacordaire da Giordani: riferendosi agli esempi alla «triade Gioberti-Rosimini-Ventura», Martini dichiarava espressamente che «in realtà il loro liberalismo può chiamarsi tale solo se alla parola si dà non il significato classico ma il significato lato di un sistema di politiche libertà non contrastanti ma anzi armonizzate col pensiero cattolico»¹⁸³. E da questa dissonanza di pensiero sarebbe conseguentemente dipesa la limitata fortuna di Rosmini tra i liberali del post-Risorgimento, riconoscibile esclusivamente in una minoritaria corrente di conciliatorismo.

Nel segreto delle sue meditazioni storiche durante il fascismo, Martini non poteva però che lamentare l'allontanamento dello «spiritualismo liberale» dall'indirizzo cattolico e dalle sue stesse aperture risorgimentali, come avversione non dettata dalla resistenza della Chiesa sulla questione romana o dalla sua opposizione dottrinale al liberalismo, ma da una intima ostilità dei liberali verso la religiosità istituzionale del cattolicesimo:

¹⁸² MAM, II, 89.

¹⁸³ MAM, II, 55.

Il dissenso propriamente politico sulla questione romana e sul comportarsi della politica vaticana non fu il solo dissenso che disgraziatamente turbò e indebolì la formazione del nostro Regno; ma ci fu anche un altro dissenso, a cui talvolta si collegava e si riconduceva il primo e tal altra no, e cioè un dissenso che era al di là del campo politico e toccava, sia pure attraverso la politica, la Chiesa cattolica nel suo magistero spirituale, che mirava quando non addirittura allo scisma e alla riforma religiosa e che frattanto si concretava in un'ostile diffidenza verso la Chiesa e quella che il Ricasoli chiamava «la religione impetrata dei preti». Qualunque fossero le responsabilità che la politica vaticana aveva talvolta avuto nel turbamento delle stesse più ossequienti coscienze dei più insigni cattolici, certo è che il dissenso giunse purtroppo fin dalle origini al limite del pericolo e che inquinò fin da allora le correnti spiritualistiche del liberalismo italiano, aggravando di molto la sua critica situazione¹⁸⁴.

Una volta marginalizzato dal liberalismo post-cavouriano «il grande ma rapido ciclo della rinnovata filosofia cattolica» del Risorgimento, «tutto quel tanto di spiritualismo che c'è stato nella dottrina e nella vita liberale prima della guerra» rimase monopolizzato da «una concezione più libera, come fu detto, e più personale dell'idea cattolica», che avrebbe fatalmente concepito «la funzione della morale religiosa nella società più che in relazione ad un cattolicesimo tradizionale [...] alla Chiesa come secondo le loro vedute avrebbe dovuto essere»¹⁸⁵. Nei confronti di questa tendenza l'antiliberalismo di Martini riemergeva a denunciare l'esclusione del patriottismo cattolico e il disconoscimento della coesione religiosa della nazione, insufficientemente fondata dall'Italia liberale su uno «spiritualismo [che] anche quando era generoso e sincero era vago e non aveva i necessari requisiti per esplicitare la sua funzione sociale»¹⁸⁶. Il rifugio liberale in una sorta di religiosità intellettualistica avrebbe quindi inciso fino al 1922 «colla pesantezza d'una cappa di piombo sull'anima italiana», impedendo ogni assorbimento della spiritualità cattolica che non fosse realizzato da scorciatoie giacobine¹⁸⁷. L'ex popolare tornava a lamentare nella storia post-unitaria il disconoscimento della Chiesa come «presidio massimo della spiritualità religiosa negli italiani», che indusse alcune correnti liberali a coltivare fin dal Risorgimento «veri e concreti propositi di scisma» per il tramite del giurisdizionalismo in politica ecclesiastica. E proprio la formazione di movimenti protestanti in epoca risorgimentale veniva sottolineata da Martini come prova delle affinità del liberalismo con quelle tendenze di riforma, che snaturavano il Risorgimento nella direzione di una rivoluzione religiosa a sfondo anti-ecclesiastico:

In pieno Risorgimento fu tentato poi un vero e proprio movimento in senso di riforma protestante; coi favori ufficiosi dei politici italiani e cogli incoraggiamenti della politica dell'Inghilterra dove si ebbe per un po' l'impressione che il liberalismo italiano compisse non una semplice riforma politica ma addirittura una radicale riforma politico-religiosa, la propaganda protestante, incoraggiata dalla nuova libertà di culti, fu in ogni modo largamente intensificata, si ebbe qualche apostasia che fu qualificata come clamorosa, si ebbe tutta una fioritura di letteratura liberale-protestante, specie a Firenze (dove fin dai tempi del Granducato aderirono anche personalità assai note) si intensificò il movimento, facilitato dai rapporti specie coi protestanti svizzeri e inglesi. Fu creata una Chiesa nazionale [...]. Le pubblicazioni

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ «Non c'è niente di peggiore socialmente che di lasciare alla norma morale l'imprecisione del vago e del relativo, che viene ad aprire la via fatalmente e rapidamente ad ogni disordine nel pensiero e nell'azione»: ibidem.

¹⁸⁷ «La storia delle correnti spir[ituali] nel liberalismo italiano, e [...] la storia dello stesso spiritualismo che gli ha succeduto e che per tanti lati può veramente vantare con esso una legittima parentela, si spiega in buona parte nei suoi errori e cogli errori e gli abusi delle tendenze all'intellettualismo che dovevano per forza un giorno rendere relativo l'assoluto e mostrare tutta l'insufficienza di quello spir[ituale] liberalismo»: ibidem.

moderne sul Ris[orgimento] hanno messo in luce che molti furono i rapporti tra il liberalesimo italiano e il protestantesimo in quel periodo. Lo spiritualismo dei liberali fin da allora riportò anche da quei rapporti delle conseguenze che non potevano non aumentare la sua debolezza ed incapacità, in quanto, come ho detto, si segregava dall'unica fonte sociale di religiosità che in Italia non può essere che il cattolicesimo della C[hiesa] R[omana]. Invero molti dei più autorevoli liberali resistettero allora a quelle tendenze protestantiche, ben pensando che nell'anima del popolo italiano il senso religioso non può essere mantenuto altro che attraverso il cattolicesimo, ma questi stessi non seppero sempre resistere alla tendenza riformistica religiosa e s'[attennero] quasi sempre nei rapporti colla Chiesa a tal diffidenza che fu spesso ostilità¹⁸⁸.

In queste tendenze si annidava la contraddizione posta in evidenza da Martini tra anticlericalismo e libertà religiosa, «come se il compito del Risorgimento fosse sopraffazione di una nuova civiltà laicista contro il cattolicesimo»:

Le origini stesse dello spiritualismo liberale mostrarono così che avanti alla stessa intenzione di affermare i valori ideali etico-religiosi nella vita sociale quello spiritualismo, quando più quando meno, aveva già delle caratteristiche che erano le fonti della sua debolezza: difetto di certezza razionale, subiettivismo e individualismo etico-religioso, preconcetti o addirittura ostilità verso il cattolicesimo, e tendenza alla illusione di una riforma, per taluni anche fuori dalle forme tradizionali della Chiesa. Così nasceva in germe anche il pericolo della tragica affermazione di due posizioni antitetiche: voler separare ogni rapporto colla Chiesa e volerla far nel tempo stesso da padrone nelle cose di Chiesa; è in questa antitesi che poi lo spiritualismo liberale dovette necessariamente infrangersi¹⁸⁹.

La deviazione liberale nel «laicismo anticattolico» era indicata da Martini – in ultima analisi – come la principale causa che avrebbe generato la reazione dell'intransigenza clericale e la marginalizzazione dell'eredità cattolico-risorgimentale dopo il 1870. Tuttavia l'ex popolare non limitava le responsabilità storiche del «dilaceramento» alle prevenzioni della sponda liberale, ma indirizzava parallelamente l'autocritica nei confronti del movimento cattolico post-unitario. Qui Martini confermava la propria estraneità alla linea di «intransigenza inerte»¹⁹⁰ che aveva contrassegnato «l'integralismo dei clericali dopo il '70»¹⁹¹, isolando i cattolici dalla politica italiana fino alla nascita del popolarismo. Accanto a questa sarebbe sopravvissuta sotto traccia l'alternativa di «interventismo politico-cattolico» preconizzata da D'Ondes Reggio nel 1866 ma ugualmente portata a condividere «l'idea di centrare sull'idea religiosa e sul magistero della Chiesa l'azione politica dei cattolici», pur dissentendo dall'astensionismo elettorale del *non expedit* come strategia di resistenza antilaicista. Distante da entrambe queste correnti di opposizione, Martini annotava nei suoi appunti «il dissidio di pensiero fra il clericalismo e il conciliatorismo» e segnalava l'ininterrotta «controversia di indirizzo sul movimento cattolico e sull'idea di un Partito Cattolico in Italia»¹⁹². Estendeva così la propria attenzione dal cattolicesimo risorgimentale all'area conciliatorista dell'Italia unitaria, ricostruendone la parabola in un repertorio tematico che lasciava trasparire la sua intenzione – riemersa proprio durante gli anni del fascismo – di riavvicinarsi idealmente al cattolicesimo non intransigente del post-Risorgimento. Ma anche di questa tradizione

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ MAM, II, 124.

¹⁹¹ MAM, II, 110.

¹⁹² MAM, II, 124.

Martini non eludeva i limiti di fondo che contribuirono a renderla politicamente «una generosa impossibilità»¹⁹³, alludendo in particolare alla parabola minoritaria del conservatorismo nazionale fino al fallimento dei tentativi di conciliazione di Leone XIII. Inoltre gli scritti di Martini isolavano il conciliatorismo transigente dalle interferenze delle aspirazioni di riformismo religioso che continuavano a rappresentare «una barriera contro la conciliazione», esponendosi con i liberali in direzione di una politica laicista. Neppure il recupero del cattolicesimo risorgimentale giungeva dunque a tradursi in un'adesione acritica alle posizioni di avanguardia del «liberalismo cattolico», a cui Martini addebitava la sottovalutazione del «fatto sociale cristiano» da parte delle classi dirigenti nazionali.

Indipendentemente dalla poligenesi di tradizioni del cattolicesimo pre-popolare, la preoccupazione degli schemi di studio di Martini restava quella di argomentare storicamente – a se stesso e alla sua residua cerchia di frequentazioni – «che questi movimenti hanno un carattere di persistenza in Italia, tale da farci già ritenere non potersi trattare di cose effimere e contingenti»¹⁹⁴. Di fronte alla liquidazione del movimento cattolico favorita dalla *detente* religiosa del fascismo, contraddicevano la fede nell'autonomia politica dei cattolici coloro che tendevano a limitarla al mandato della difesa religiosa, dichiarandone cessata la legittimità in caso di desistenza dell'anticlericalismo statale:

I contraddittori più benevoli, e specialmente alcuni – osservava Martini – fra quelli che, per essere anch'essi cattolici, esercitano, diciamo così, un diritto di critica interna nel campo cattolico, usano generalmente un argomento: affermano cioè che, in quanto l'azione del cattolicesimo è (sentendo il loro parere) un'azione puramente di difesa del prestigio della Chiesa contro l'anticlericalismo, la funzione specifica di un'azione sociale da parte dei cattolici è cessata quanto il pericolo anticlericale.

Le annotazioni di Martini si schieravano in polemica con questa svalutazione della presenza cattolica come «fenomeno accidentale» ed emanazione degli interessi ecclesiastici. Sullo sfondo riemergeva la tesi sostenuta per primo da Giordani della «discendenza media» dei popolari antifascisti dai «cattolici liberali amici di libertà», nella quale si rilanciava la continuità di sviluppo del movimento cattolico dalla storia ottocentesca. Lo stesso Martini aderiva alla scansione trifasica tra neoguelfismo risorgimentale, movimento democratico-cristiano e popolarismo, per accreditare la sedimentazione di una scuola sociale cristiana «con caratteri fondamentalmente comuni» pur nelle «differenze notevolissime» di periodo:

¹⁹³ MAM, II, 133.

¹⁹⁴ «Io non ho voluto limitarmi all'ultimo di questi movimenti, il popolare, ma ho voluto ricordare anche gli altri perché bisogna abituare i nostri amici e tutti nel considerare la storia di un movimento ad uscire dalle visioni particolaristiche, che non fanno vedere l'essenza di un pensiero nella storia [...] Troppe volte gli stessi storici dei movimenti cattolici han fatto la storia (ossia creduto di farla) con un senso particolaristico di limitazione ai movimenti in corso; e troppe volte l'apologia di parte si è scavata da sé all'intorno dei fossati e ha innalzato delle mura oltre le quali è stata gelosa di rinnegare ogni rapporto nascente anche dalla sua discendenza storica»: MAM, II, 11.

Tutti e tre rappresentano il tentativo di applicare i principi cattolici e di dedicare l'attività dei cattolici alla nostra vita nazionale, con caratteristica di mirare alla realizzazione di un sistema di libertà (politiche nel '48 – economiche e sociali nella d.c. – sociali economiche e politiche nel dopoguerra) in accordo coi principi della morale cattolica, con una base ampia di popolo¹⁹⁵.

Al di là della sua fondatezza storiografica, tale concatenazione intendeva testimoniare come la parabola del movimento cattolico in Italia non potesse ritenersi liquidata dalla perdita della libertà politica alla stregua di una parentesi tra Risorgimento e fascismo. Al contempo – tuttavia – i legami di continuità non potevano oscurare per Martini la questione della crisi dei movimenti cattolici, indistintamente decaduti dopo la loro impetuosa emersione come fenomeni nazionalmente rilevanti, in una sorta di polibiana anaciclosi che lo induceva a sottolineare

il fenomeno del rapido svilupparsi e del non meno rapido declinare dei movimenti sociali cattolici in Italia nell'ottocento: movimenti, come di qui a poco dirò, cospicui, specialmente alcuni. Basta pensare al movimento neoguelfo del '48, la fiamma viva e rapida dei cattolici liberali amici di libertà, e al movimento della democrazia cristiana a fine del secolo, la fiamma viva della gioventù cattolica sociale. Quella prima arse nel cuore di quasi tutti gli italiani. [...]

Eppure, in ambedue quei movimenti, al rapido accendersi sfolgorante delle speranze successe il rapido corso delle disillusioni. Il fenomeno è andato a ripetersi col Popolarismo. [...] Ma sempre se vogliamo essere imparziali non possono disconoscere e negare che anche il Popolarismo ha rilevato, sotto certi aspetti, dei segni di decadimento, pur rappresentando un serio e utile tentativo di soluzione, che [...] non può esser considerato perduto, come persi del resto non furono i movimenti precedenti che ho ricordato¹⁹⁶.

Emergeva dunque con Martini anche uno spazio di autocritica sulle cause del «fenomeno di rapida ascesa e di rapida decadenza» che accomunavano il popolarismo alle precedenti «speranze» del cattolicesimo nazionale. Da questo punto di vista l'insistenza sulle prevenzioni anticattoliche rappresentava il riflesso negativo di una «sicurezza intransigente», che Martini equiparava all'«animo delle beghine che non fanno l'esame di coscienza su se stesse, né si confessano di peccati loro, ma compiono l'esame sui peccati degli altri». Gli indubitabili risentimenti di matrice laicista non gli sembravano così esaurire i limiti di cultura politica fin dal Risorgimento caratterizzata «da reali difetti della sistemazione del pensiero dei cattolici in rapporto alle esigenze dei problemi sociali moderni». Pur rivolgendo le loro critiche nel campo cattolico, le annotazioni di Martini si mantenevano ancora all'interno di un approccio storico-culturale apparentemente slegato dalle contingenze del popolarismo, limitandosi a richiamare la «strana situazione di una cultura cattolica nelle cose di fede, di una cultura anticattolica o acattoliche nelle materie sociali di economia e di politica». L'unico riferimento indirettamente collegato all'esperienza popolare riguardava l'ammissione di «un'alternativa di favore e di sfavore da parte della politica vaticana» nei confronti delle formazioni cattoliche:

Le relazioni fra queste e il Vaticano, che sono dovunque delicate, sono state sempre particolarmente delicate in Italia, anche quando la parte dei cattolici ha assunto un'etichetta, come si dice, non confessionale e anche dopo che è

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem.

diminuita la tensione dei rapporti collo Stato per la questione romana e per la situazione ecclesiastica. Di qui, una delle ragioni (anche se non sola) della frequenza delle sconfessioni dei mov[imenti] dei catt[olici] seguiti gli incoraggiamenti. Taluni danno tanta importanza a questo fenomeno che affermano esser impossibile in Italia un movimento anche laicale dei cattolici senza incorrere in un insanabile e pericoloso attrito col Vaticano: è [...] un pessimismo esagerato, ma l'osservazione non è errata, se si limita a indicare la grande difficoltà che hanno subito e subiscono i mov[imenti] dei catt[olici] in Italia.

Ma anche lo sganciamento finale dal popolarismo non poteva essere interpretato per Martini – come qui si intravede – nel senso di una svolta antidemocratica della Chiesa o di una sua delegittimazione in permanenza dell'«aconfessionalità» sturziana. Nei suoi appunti privati l'ex popolare si manteneva nettamente distante dal riconoscere una responsabilità dell'istituzione ecclesiastica – essenzialmente dovuta proprio al suo distacco dal PPI – nel crollo della democrazia italiana nel primo dopoguerra. Dal suo punto di vista questa «sconfessione» rifletteva la condizione di apoliticità naturalmente propria della Chiesa anche rispetto ai partiti di ispirazione cristiana come il popolare: «quel che il Vaticano – concludeva ottimisticamente – senza dubbio non vuole sono le compromissioni dell'integralismo cattolico nelle cose pubbliche». In questo modo Martini riteneva paradossalmente ancora più inderogabile l'aggancio alla «laicità» sturziana per qualsiasi movimento politico dei cattolici che dopo il fascismo ambisse nuovamente a ritrovare l'apertura della Chiesa¹⁹⁷.

2.4 Stefano Jacini «popolare» e il tramonto del conservatorismo nazionale

Il lavoro di studio di Martini rifletteva un percorso di legittimazione dell'antifascismo popolare che era venuto prevalentemente a svilupparsi attraverso correnti di pensiero non originate dall'intransigenza cattolica. La sua sintonia ideale con le posizioni del conciliatorismo dimostra come questa identificazione non abbia rappresentato soltanto un *passepertout* di mediazione tra cattolicesimo e fascismo, ma anche il fondamento della resistenza cattolica a partire da una tradizione di libertà non ostile ai valori religiosi. In questo orizzonte deve essere inquadrata anche la parabola cattolico-liberale di un popolare come Stefano Jacini junior, che per la sua stessa discendenza familiare – nipote dell'omonimo politico risorgimentale e ministro di Cavour – incarnava naturalmente l'eredità del conservatorismo «transigente», per molti aspetti differenziandosi dall'idealtipo prosopografico della classe politica del popolarismo. L'impronta di originalità della sua formazione fu arricchita inoltre dalla partecipazione al modernismo religioso di inizio secolo, che lo aveva orientato verso un cattolicesimo non propriamente caratterizzato dalla vocazione socio-politica, ma culturalmente temprato ai valori di libertà. Il debutto da intellettuale

¹⁹⁷ «Un sistema sociale non è una sintesi religiosa o etica, anche quando a ricercarlo, a permearlo, a realizzarlo sono dei cattolici. La fede, la rivelazione, la morale non offrono di per sé quello che noi chiamiamo un sistema sociale nel senso che esso ha e deve avere di corpo organizzato coll'obiettivo e lo scopo di una sintesi. La quale per ciò che riflette la vita sociale negli atti e nelle manifestazioni dell'economia e della politica è sintesi nel terreno economico e politico, non religioso, non etico»: *ibidem*.

nel gruppo promotore della rivista milanese «Il Rinnovamento», a cui partecipò per tutto il triennio di vita dal 1907 al 1909, introdusse Jacini in un intensa attività di studio e di frequentazione con il movimento religioso e filosofico della cultura tedesca.

Dalla redazione del periodico era stato incaricato di illustrare nella rubrica di *Cronache* i temi di questa sua corrispondenza con la religiosità del mondo germanico, concentrando il proprio interesse verso le varie forme di revisione storicistica del cattolicesimo tradizionale. L'apologetica riformatrice di Jacini si indirizzò verso il «non celato liberalismo» di protagonisti del cattolicesimo tedesco come il teologo Hermann Schell e Karl Müth, direttore della rivista «Hochland», ricavandone l'afflato ecumenico anche nei confronti del protestantesimo liberale e la sintonia con la metafisica idealistica del filosofo Rudolf Eucken. Nell'articolo da lui firmato il 2 agosto 1907 da Strasburgo su *Il pensiero di Hermann Schell*, Jacini commemorava l'intellettuale cattolico da cui più rimase influenzato per la sua rivendicazione del pensiero religioso dei laici in contrapposizione all'autocrazia teologica della Chiesa. Fu quindi portato a riconoscere il primato della causalità religiosa sugli stessi orientamenti politici dei cattolici, aderendo al movimento modernista proprio come tentativo di restituire al cattolicesimo italiano uno spazio culturalmente autonomo oltre la strettoia dell'epoca tra laicismo antireligioso e intransigenza clericale: come Jacini anticipava sulle pagine della rivista, era infatti sua convinzione che «i nemici più aspri della Chiesa [andassero] d'accordo coi presunti sostenitori di essa nel negare ai cattolici la libertà di pensiero»¹⁹⁸.

Estremamente indicativa appare la simpatia da lui espressa in quegli anni per la vitalità culturale del cattolicesimo nella Germania del primo Ottocento, quando ancora non si era costituito il movimento cristiano sociale e la religiosità poteva interiormente rigenerarsi come *ecclesia pressa*. Viceversa le rassegne jaciniane formulavano un giudizio assai critico sulla presenza del cattolicesimo politico in Germania, che gli appariva come un fattore di conformismo e un ostacolo allo stesso rinnovamento religioso del movimento modernista. L'autonomia politica del *Zentrum* sarebbe stata conquistata dai cattolici tedeschi al prezzo di una soggezione che lasciava «arbitra sovrana» l'autorità ecclesiastica nel campo religioso e teologico, contribuendo alla decadenza spirituale della Germania cattolica:

Oggi per forza di cose e di uomini, i cattolici hanno in Germania una compagine sociale e politica fortissima, la quale ha in un certo senso soffocato l'attività ideale e costituisce così, per quanto riguarda alle idee religiose, piuttosto una inerzia conservatrice che una forza progressiva¹⁹⁹.

Già dai suoi anni giovanili andò dunque «maturando o confermando nel giovane cattolico liberale una certa sfiducia nell'uso di strumenti temporali per il raggiungimento di finalità religiose

¹⁹⁸ S. Jacini, *Il pensiero di Hermann Schell*, «Il Rinnovamento», I, fasc. 7-8, luglio-agosto 1908, p. 181.

¹⁹⁹ X [S. Jacini], *La situazione odierna del cattolicesimo in Germania*, «Il Rinnovamento», II (1908), fasc. 3

o culturali, una ben radicata verso la protezione offerta alla Chiesa dai governi e verso l'efficienza organizzativa e realizzatrice del cattolicesimo sociale e politico»²⁰⁰: ne conseguiva la diffidenza dello Jacini «modernista» verso la stessa idea di un partito di ispirazione cristiana anche se improntato ai principi della laicità e della libertà costituzionale, in quanto da Bismarck in poi «la lotta contro il Centro rischia[va] di diventare lotta religiosa»²⁰¹. Tra le stesse idee religiose della cultura tedesca Jacini guardò con grande interesse alla concezione dei rapporti tra Stato e Chiesa che emergeva dalla prolusione universitaria del 1906 di Ernst Troeltsch a Heidelberg: nella recensione dedicata nel 1909 su «Il Rinnovamento», Jacini ne sottolineava soprattutto il riferimento a una formula di separazione «secondo giustizia» tra istituzione statale ed ecclesiastica, che avrebbe dovuto prevedere l'istruzione religiosa nelle scuole «sotto forma storica, non dogmatica»²⁰² e la formazione teologica universitaria oltre i confini del monopolio ecclesiale.

Fu dopo la chiusura della rivista milanese che maturò gradualmente la «conversione» di Jacini dagli interessi religioso-culturali alla vita pratica del cattolicesimo ambrosiano, a lui del resto congeniale per frequentazioni sociali e sollecitazioni degli amici modernisti²⁰³. Fin dal suo primo contatto con la politica, la fedeltà naturalmente tributata al programma politico dell'avo dovette scontrarsi con l'esaurimento degli stessi presupposti di un «conservatorismo nazionale». Molto presto dovette percepire il frazionamento del liberalismo moderato a cui apparteneva per tradizione familiare e la crisi di rappresentanza del suo ceto politico nel frattempo convertitosi al programma di alleanze del clerico-moderatismo. Il suo itinerario di formazione nel microcosmo ambrosiano lo indusse inesorabilmente a distaccarsi dall'istituzionalismo della consorteria liberale, che gli apparve sempre più destinato a esaurirsi in una funzione di conservazione moderata come «stato maggiore senza soldati»²⁰⁴.

La conclusione della parentesi modernista lo vide quindi accostarsi all'attività sociale dei cattolici alla ricerca di una forma di rappresentanza indipendente dai vecchi quadri liberali. In questo senso non secondaria fu la sua esperienza di segretario dell'Opera per l'assistenza agli emigrati italiani istituita dal Vescovo di Cremona Bonomelli, che dimostra chiaramente come la sua integrazione nel movimento cattolico – a differenza di quella tipica del futuro personale politico del PPI – passasse inizialmente attraverso le «aperture sociali» del *milieu* conciliatorista, non dall'evoluzione democratico-cristiana dell'intransigenza cattolica. E proprio questo contatto con

²⁰⁰ F. Fonzi, *Stefano Jacini jr. e «Il Rinnovamento»*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXIV (1969), p. 195.

²⁰¹ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, in *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati. Tommaso Gallarati Scotti. Stefano Jacini*, a cura di A. Pellegrini, Milano 1973, p. 217.

²⁰² «Il Rinnovamento», III (1909), fasc. 5-6, pp. 402-409.

²⁰³ Cfr. la lettera di Antonio Soragna a Jacini del 17 luglio 1908, in F. Fonzi, *Stefano Jacini jr. e «Il Rinnovamento»*, cit., p. 254: «Credo che tu finirai a dare alla vita pubblica. Quest'è il mio presagio; e non me ne duole. Abbiamo tanto bisogno di menti intelligenti e di amministratori!».

²⁰⁴ F. Jacini, *Ricordo di Stefano*, in *Tre cattolici liberali*, cit., p. 290.

l'associazionismo cattolico contribuì a rafforzare le riserve sulla stabilizzazione del conservatorismo liberale anche dopo il contatto con l'esperienza clerico-moderata. Nel gennaio 1911 l'elezione a consigliere comunale di Milano nella lista costituzionale cittadina segnò infatti l'ingresso di Jacini nella politica milanese; mancata la rielezione alle amministrative del giugno 1914, divenne in quello stesso anno consigliere provinciale fino al 1919 con una maggioranza che vedeva la coesistenza delle forze cattoliche con il moderatismo liberale.

La fondazione del PPI sturziano coincise anche con l'approdo di Jacini sulle sponde del cattolicesimo politico. In esso egli vide significativamente realizzarsi quasi una naturale confluenza delle sue tradizioni familiari, cattoliche e liberali, che lo portavano a integrarsi nel nuovo partito come una forza «nazionale e costituzionale» del tutto estranea a forme di integralismo religioso e sociale²⁰⁵:

nell'incontro con Sturzo (che non è un «clericale») parve a Jacini di trovare nel suo partito giovine, la possibilità di contemperare le sue tradizioni cattoliche e liberali con le esigenze di un più diretto contatto col popolo e di una progressiva e cristiana elevazione dell'Italia del lavoro²⁰⁶.

Come si vede da questo suo itinerario giovanile, Jacini mantenne una significativa eccentricità rispetto al retroterra di formazione del popolarismo sturziano dai quadri del cattolicesimo intransigente. La sensibilità di ispirazione cattolico-liberale ne contraddistinse originalmente le posizioni fino alla liquidazione del partito, caratterizzandosi per spiccati orientamenti di apertura alle forze demoliberali indubbiamente influenzati dagli antecedenti del conservatorismo nazionale, pur nella leale adesione a un partito organizzato di massa come quello popolare. Da qui derivò la sua radicale opposizione al «mimetismo socialistoide» della sinistra popolare di Miglioli, ma anche la solidarietà con la «sinistra popolare» di estrazione politica e non sindacale guidata nel cremonese da Giuseppe Cappi. In un primo tempo lo stesso Jacini aderì all'associazione moderata milanese «Religione e patria» dei fratelli Carlo e Ottavio Cornaggia Medici, ma finì con lo staccarsene prima delle elezioni generali del maggio 1921, quando questa si contrappose alla lista popolare appoggiando formalmente il Blocco nazionale. Grazie al suo ancoraggio «popolare», rimase quindi estraneo allo sbocco tendenzialmente maggioritario del conservatorismo lombardo nel fiancheggiamento fascista. Dopo la breve parentesi di sostegno normalizzatore fino al Congresso di Torino del PPI, il passaggio alla linea di fermezza si concretizzò nello spartiacque parlamentare del luglio 1923 sulla legge Acerbo di riforma elettorale, che infranse definitivamente le sue aspettative di costituzionalizzazione del fascismo:

²⁰⁵ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 234.

²⁰⁶ T. Gallarati Scotti, *Stefano Jacini (junior)*, in «Il Risorgimento», a. IV, n. 3, ottobre 1952, p. 138.

Questo [fascismo] vuole – scrisse alla moglie alla vigilia del voto alla Camera –, con la legge che ci presenta, *ammazzare* la rappresentanza della nazione così come coll’editto sulla stampa vuol ammazzare la pubblica opinione. Tu sai che la mia teoria è sempre stata quella di aiutare il governo a trovare il proprio inquadramento nella vita costituzionale; ma qui io vedo proprio il tentativo opposto: consolidare cioè, rendere permanente la rivoluzione. Atto giacobino per eccellenza a cui si rivolta, prima ancora che la mia anima di popolare, la mia anima di conservatore²⁰⁷.

In ossequio a questa sua linea di intransigenza legalitaria, Jacini mantenne nei confronti del governo mussoliniano un atteggiamento di non compromissione nettamente coerente con gli orientamenti del «centrismo» sturziano, come gli venne prontamente riconosciuto da De Gasperi in una lettera del 4 settembre 1923:

Fosti abile, schietto e coraggioso come un cavaliere. [...] Il tuo atteggiamento varrà a dimostrare che i cosiddetti destri quanto il destrismo vuoi dire equilibrio e non accomodantismo, sanno fare dei sacrifici e degli atti di generosità verso il partito che valorizzeranno il contributo del loro indirizzo. Non temere che quanto hai fatto vada perduto; non è il tempo dei consensi rumorosi né delle soddisfazioni immediate, ma l’ora buona verrà. In verità è solo di questa promessa che dobbiamo accontentarci, in un tempo così grave, del quale non si vede la fine²⁰⁸.

Non condivise neppure dopo le elezioni dell’aprile 1924 l’estremo «tentativo normalizzatore di un animo nobilissimo»²⁰⁹ come quello dell’amico ministro Casati, contestando la «fiducia vigilata» del liberalismo parlamentare a Mussolini. Di Casati accolse invece positivamente il preannuncio della rottura ministeriale nel discorso del 18 dicembre alla Camera sul bilancio della Pubblica Istruzione, nel quale si rimarcavano le ascendenze crociate e prefasciste della riforma scolastica di Gentile anche per quanto concerneva l’introduzione dell’insegnamento religioso, lasciando intravedere in controluce l’aspettativa di una restaurazione liberale dopo Mussolini²¹⁰. Ne scrisse personalmente a Casati il 27 dicembre, rammaricandosi di non potergli manifestare pubblicamente la propria solidarietà a causa dell’intransigenza aventiniana del PPI, ma il 4 gennaio tornò a manifestare apertamente soddisfazione all’amico per le sue dimissioni e il passaggio all’opposizione antifascista:

Contro tutti ho sostenuto che dopo il ritiro di Salandra ti saresti dimesso: che avevi accettato il tuo posto per amor del paese, e che per amore del paese lo avresti lasciato: che per questo ti avevo stimato ed amato anche quando sedevi al banco del Governo; che un discorso come quello di ieri non lo potevi digerire ecc. ecc.²¹¹

La protesta dell’Aventino fu criticamente accettata da Jacini per disciplina di partito, ma senza interruzioni nella richiesta di ritorno in aula dell’opposizione antifascista ancora dopo il 3 gennaio 1925. Questo suo dissenso anti-aventiniano non investiva – tuttavia – la prospettiva della cooperazione dei popolari con le forze antifasciste di estrazione liberal-democratica e amendoliana. Distante dalle polemiche ideologiche di Giordani intorno al nesso di continuità tra liberalismo laico e fascismo, la voce di Jacini sulle pagine del «Popolo» rimase fino all’ultimo testimonianza

²⁰⁷ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 237.

²⁰⁸ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 4 settembre 1923.

²⁰⁹ S. Jacini, *Il regime fascista*, Garzanti, Milano 1947, pp. 40-41.

²¹⁰ A. Giovannini, *Il rifiuto dell’Aventino*, cit., p. 473.

²¹¹ Il testo della lettera di Jacini a Casati in A. Monticone, *Alessandro Casati*, in *Tre cattolici liberali*, cit., p. 200.

dell'apertura ai liberali antifascisti su una piattaforma di «resistenza conservatrice», a cui egli riteneva potesse aderire lo stesso popolarismo rinnovando il contributo cattolico alla tradizione risorgimentale di libertà:

tutti noi delle opposizioni, da Amendola a Turati, dovremmo deciderci a passare per reazionari, perché tenderemo anzitutto a ripristinare le basi della vita costituzionale in Italia. Bisognerà rassegnarsi; del resto si è sempre reazionari di qualcuno! Ci consoleremo pensando che questa così detta reazione sarà proprio quella rivoluzione legale e benefica, che l'Italia aspetta e richiede²¹².

L'anello di comunicazione tra Jacini e l'opposizione liberale fu naturalmente costituito dalla svolta antifascista di Croce e dal suo ritorno di influenza in aree culturali e politiche non strettamente assimilabili al suo liberalismo filosofico, come appunto quella cattolica del popolarismo. L'incontro di Jacini con il filosofo e l'adesione alla sua impostazione storicistica risalivano proprio ai precedenti dell'esperienza modernista, durante la quale il «suggerimento» crociano era risultato determinante per assegnargli l'incarico della traduzione italiana per Laterza dell'opera dantesca sulla *Divina commedia* del filologo tedesco Karl Vossler²¹³. Dopo il 3 gennaio 1925 l'ingresso pubblico di Croce nel Partito Liberale e la redazione del suo manifesto antifascista tramutarono questo discepolato intellettuale di lunga data in un collegamento politico a distanza, non privo di critiche e distinguo ma storicamente ininterrotto per tutti gli anni della dittatura. Non casualmente Jacini fu il primo popolare a testimoniare personalmente a Croce la sua vicinanza alla vigilia dell'ultimo Congresso del PPI, scrivendogli il 18 giugno 1925:

Seguo con grande interesse la sua attività anche nel campo politico. Ella si è resa un'altra volta altamente benemerita del Paese. I giovani d'Italia si stringono a Lei sul terreno pratico come ieri sul terreno degli studi²¹⁴.

La vicinanza a Croce fu insieme premessa ed espressione del tentativo jaciniano di rianimare in senso liberale la cultura politica del popolarismo anche nell'estrema previsione di uno scioglimento del partito, a cui si oppose comunque fino all'ultimo da rappresentante della «pentarchia» incaricata di governare il partito dopo le dimissioni di De Gasperi nel dicembre 1925. In quegli ultimi mesi di reggenza Jacini dovette scontrarsi con le tendenze di fiancheggiamento cattolico che invitavano a dichiarare storicamente decaduto il popolarismo, giudicandolo espressione transeunte di uno Stato liberale in via di liquidazione. Emblematica fu la

²¹² S. Jacini, *Parole di un conservatore*, in «Il Popolo», 28 agosto 1925.

²¹³ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Stefano Jacini», Jacini a Croce, 1 luglio 1908: «L'amico Alessandro Casati mi incoraggia a chiederle ciò che mi abbisogna, e si fa garante della di Lei indulgenza; ciò valga a scusare il mio ardire. Sto lavorando intorno al concetto del *lecito*. Ne vorrei trarre argomento per una tesi di laurea, per ora, ed in seguito per una piccola pubblicazione, ove il lavoretto riuscisse discreto». Cfr. anche la successiva missiva di Jacini, datata «ante 10 agosto 1908»: «Voglia, la prego, accettare tutta la mia riconoscenza per la Sua lettera cordiale e per l'invio del fascicoletto di appunti, che mi sarà utilissimo. Non ignoravo il suggerimento da Lei dato al Laterza per la traduzione del Vossler, e ne ero lusingato. Ma credevo che bastasse poco tempo a farmi ricadere nell'oblio. Sono felice di essermi sbagliato».

²¹⁴ Ivi, 18 giugno 1925.

corrispondenza intrecciata nel maggio 1926 da Jacini con il popolare migliolino Giuseppe Speranzini, che gli prospettava la possibilità di una riconciliazione etico-sociale tra fascismo e «dottrina cattolica» senza l'ingombrante presenza del PPI. Posizioni di questo genere attestavano a Jacini l'atteggiamento recessivo dei cattolici rispetto alla costituzionalità liberale del popolarismo, a cui egli imputava la stessa incomprendenza del «contrasto sempre più insanabile coll'indirizzo totalitario, colla violenza sistematica, colla crescente statolatria del partito al governo». Nella sua visione il popolarismo avrebbe dovuto presidiare la transizione dallo Stato alla democrazia liberale in un quadro storico di continuità, garantito proprio dallo schieramento dei cattolici dalla parte della libertà:

tutto ciò che il regime realizza o anche semplicemente progetta si ispira ad un criterio organico ed uniforme: la distruzione dello Stato liberale e la risoluzione d'esso in un organismo social-imperialistico. Ora la concezione democratico-cristiana è bensì un *superamento* dello Stato liberale; e ciò indipendentemente dalla possibilità di promuovere una maggiore o minore incidenza dell'elemento economico e sociale nella vita politica del paese – incidenza da noi prima voluta e preconizzata, ma attraverso l'integrazione e non già attraverso il disfacimento della struttura demo-liberale comune a tutti gli Stati moderni²¹⁵.

La fine del PPI costrinse Jacini al forzato ritiro dalla vita pubblica dopo la decadenza del mandato parlamentare e le dimissioni da istituzioni in procinto di fascistizzazione come l'Opera Bonomelli e il Circolo filologico di Milano. La condivisione dell'antifascismo segnò nuovamente il ritorno di Jacini dopo il 1925 a stretti rapporti di collaborazione – per quanto ancora di carattere culturale e pre-politico – con le amicizie liberali degli ex modernisti Casati e Gallarati Scotti, da cui era stato temporaneamente diviso dalla sua scelta di adesione al popolarismo. Questa cerchia di relazioni avrebbe fatto di Jacini una essenziale figura di collegamento tra l'area liberale crociana e le truppe disperse del popolarismo di opposizione, come testimonia la sua capacità di intrecciare «solidarietà piena e sicura – ricordò Casati – con i suoi compagni di fede di un giorno e di sempre, che talvolta consigliò e sorresse»²¹⁶:

Particolarmente ammirevole fu [...] quel ventennio di esilio all'interno, per un uomo spiccatamente attratto dall'azione, per un parlamentare non privo di ambizioni e di possibilità di tenere un posto eminente nella vita pubblica italiana. Ma egli non si piegò, tenendo fede alle idee e a delle convinzioni e a delle convinzioni che si riallacciavano ai grandi esempi della tradizione del Risorgimento, ma che rappresentavano in tempi di dittatura un pericolo, come l'avevano rappresentato cento anni prima, che si poteva affrontare con fierezza. E d'altra parte non rimase inerte, non accettò una posizione di rassegnata passività²¹⁷.

L'allontanamento di Jacini dalla politica coincise fin dagli esordi del fascismo con una intensificazione della sua «laboriosità di storico», orientata inizialmente verso ricostruzioni di carattere biografico-rievocativo sull'itinerario risorgimentale del nonno. L'impegno storiografico a cui Jacini riprese a dedicarsi segnava così un avanzamento cronologico rispetto agli studi di

²¹⁵ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., pp. 241-242.

²¹⁶ A. Casati, *Stefano Jacini*, in A. Casati, *Saggi, postille e discorsi*, Mondadori, Milano 1957, p. 281

²¹⁷ T. Gallarati Scotti, *Stefano Jacini (junior)*, cit., pp. 138-139.

Martini sul cattolicesimo risorgimentale, ma analogamente a quest'ultimo muoveva alla ricerca di un orizzonte identitario di integrazione del popolarismo nel processo nazionale. In questa direzione le ricerche di Jacini incontrarono nel mondo laico un altro punto di riferimento in aggiunta a quello di Croce e degli ex modernisti, rappresentato anche nel suo caso – come per gli sturziani Giordani e Galati – dalle iniziative editoriali di Gobetti.

È nota la vicenda che portò l'intellettuale torinese a manifestare l'interesse per la ripubblicazione di alcune opere del senatore Jacini, al quale dedicò consistente attenzione nell'articolo *Il liberalismo in Italia* su «La Rivoluzione Liberale» del 15 maggio 1923. In esso Gobetti mostrava di attribuire al pensiero jaciniano «spunti significativi della propria ideologia»: ne condivideva – in particolare – il programma di instaurazione del bipartitismo sul modello anglosassone, che lo induceva a traslare direttamente sul popolarismo cattolico di Sturzo – in ragione del suo «ruralismo» – la funzione di baricentro dello schieramento liberal-conservatore:

Assai meglio di Silvio Spaventa, preoccupato di esprimere le sole esigenze dell'unità e dell'autorità dello Stato, Jacini aveva capito come il problema italiano dovesse risolversi in un problema di stile politico.

Un partito conservatore poteva compiere in Italia una funzione moderna, indirettamente liberale, in quanto facesse sentire la dignità del rispetto alla legge, l'esigenza di difendere scrupolosamente la sicurezza pubblica e l'efficacia del culto delle tradizioni per fondare nel paese una coesione morale

Le risorse dell'hegelismo di Destra rimanevano senza influenza di fronte alle dominanti passioni demagogiche perché non parlavano agli italiani la loro lingua; i conservatori avrebbero potuto invece creare consensi nello spirito di certe classi popolari, professando un ossequio severo per la religione e attenendosi alla formula cavouriana nella questione ecclesiastica²¹⁸.

Integralmente riproposto nella sua opera *La rivoluzione liberale*, il saggio jaciniano di Gobetti proponeva una sorta di equazione storica a distanza tra conservatorismo jaciniano e popolarismo di Sturzo, nel quale ritrovava lo «spirito di un liberale conservatore» in opposizione all'«hegelismo di destra» spaventiano e gentiliano. Anche in Jacini senior («la mente più lucida della politica italiana dopo Cavour e Sella») Gobetti avrebbe colto una sensibilità insieme liberale e religiosa che gli appariva estranea ai programmi politici del clericalismo, nonostante i liberali della sua epoca lo avessero ingiustamente «accusato di clericalismo quando proclamava questa esigenza di un partito conservatore e ne tracciava il programma con precisione critica esemplare»²¹⁹. Per Gobetti la vocazione non confessionale del PPI avrebbe significativamente «confirm[ato] in ultima analisi l'infallibilità della politica ecclesiastica di Cavour e di Jacini»²²⁰, mantenendosi distante dalle contraddizioni «dell'equivoco neo-guelfo e del dogma giurisdizionalista»²²¹.

²¹⁸ P. Gobetti, *Scritti politici*, cit., pp. 950-951.

²¹⁹ Ivi, p. 940.

²²⁰ Ivi, p. 981.

²²¹ Ivi, p. 982.

Lo stesso numero della rivista in cui apparve l'articolo su Jacini pubblicava anche la locandina di annuncio editoriale di un volume antologico dal titolo *Il pensiero conservatore*, che avrebbe dovuto riprodurre i più noti scritti jaciniani:

È il più dimenticato tra i grandi scrittori politici del secolo scorso. Sono notevoli la sua critica al regime parlamentare, fatta in nome del decentramento e di una riforma elettorale liberale; l'antitriplicismo, l'antigiurisdizionalismo; l'esame dell'agricoltura italiana. C'è implicita tutta una storia del secolo scorso e un programma d'azione che oggi ridiventa d'attualità. Richiamiamo l'attenzione degli amici su questa nostra iniziativa che è assai costosa ed ha bisogno pertanto di tutta la loro propaganda²²².

Già due settimane prima di questa sua anticipazione, Gobetti si era messo in contatto con Jacini junior per coinvolgerlo personalmente nel finanziamento dell'opera con il sistema delle prenotazioni librarie:

Può Ella aiutarmi in questa impresa? Le sarò grato se vorrà scrivermene, indicandomi persone e istituti che possano interessarsi della cosa, e raccomandarla Ella stessa, se Le sembrerà opportuno. Per esempio il Partito Popolare che in certi scritti del Jacini può trovare il suo precursore, non sarebbe interessato alla cosa?²²³

Nella sua lettera del 16 giugno 1923 Gobetti anticipava poi a Jacini la disponibilità ad accogliere la proposta da lui ricevuta della pubblicazione di una biografia organica del nonno. Da parte di Jacini sarebbero invece subentrate riserve sull'inquadramento del popolarismo in una tradizione politicamente inespressa come quella del conservatorismo nazionale, che Gobetti era venuto originalmente ipotizzando «all'interno di una propria interpretazione della storia italiana, che tendeva a tradurre in un immediato impegno politico»²²⁴. Nell'ottobre 1924 Jacini oppose infine il proprio diniego ad avallare il progetto editoriale di Gobetti, non ritenendo «che fosse questo – scrisse – il momento più propizio per annunciare sotto i Suoi auspici, una pubblicazione che vorrei conservare molto al di sopra di qualsiasi discussione»²²⁵. Negli squarci di corrispondenza con il torinese Jacini esprimeva così «una linea assai più moderata» di quella gobettiana²²⁶, ma al contempo un atteggiamento di diffidenza rispetto alla riedizione degli scritti del nonno, per quanto realizzata a sostegno di una interpretazione liberal-conservatrice del popolarismo apparentemente non dissimile dalla sua.

Il rifiuto opposto a Gobetti non dipendeva – tuttavia – da un raffreddamento dell'interesse storiografico di Jacini nei confronti dell'avo, che proprio nel 1924 fu definitivamente incoraggiato dalla richiesta pervenutagli di redigere l'introduzione biografica alla ristampa degli scritti agrari del promotore della celeberrima *Inchiesta*. Fu questa l'origine occasionale della biografia in due volumi

²²² I tre scritti che Gobetti progettava di ripubblicare erano: I) *La conservazione (recte: I conservatori) e l'evoluzione naturale dei partiti politici in Italia* (1879). II) *Relazione finale sui risultati dell'Inchiesta agraria* (1885). III) *Pensieri sulla politica italiana* (1889).

²²³ B. Gariglio, *Con animo di liberale*, p. 190, Gobetti a Jacini, 30 aprile 1923.

²²⁴ B. Gariglio, *Progettare il postfascismo*, cit., p. 145.

²²⁵ B. Gariglio, *Con animo di liberale*, cit., p. 192, Jacini a Gobetti, 3 ottobre [1924].

²²⁶ B. Gariglio, *Progettare il postfascismo*, cit., p. 147.

a cui – in coincidenza con il primo centenario della nascita del nonno – Jacini diede finalmente la luce nel 1926 con il titolo *Un conservatore rurale della nuova Italia*, ricollocato a questo punto dalle edizioni gobettiane alla prestigiosa collana della «Biblioteca di storia moderna» della casa editrice Laterza, che sotto la direzione culturale di Croce iniziava allora a concentrare il suo programma editoriale prevalentemente sui temi della storia risorgimentale. Ancora prima delle sollecitazioni ricevute da Gobetti, la pubblicazione jaciniana portava infatti a termine il «disegno giovanile della monografia sul Nonno»²²⁷, che fin dal 1908 Alessandro Casati aveva sollecitato e guidato nel suo «lavoro preparatorio» come occasione di formazione politica per il giovane Jacini²²⁸: la stessa uscita della biografia in ambito liberal-crociano era probabilmente da attribuirsi al suo ritorno sotto la direzione intellettuale di Casati, al quale – non a caso – Jacini volle dedicarla con «la più commossa gratitudine».

Ben oltre il tracciato biografico dell'antenato, l'opera di Jacini junior forniva la positiva rappresentazione di un quadro epocale dell'Italia risorgimentale e liberale che avrebbe per molti aspetti anticipato quello della *Storia d'Italia* crociana del 1928. Nonostante la sua collocazione finale con Laterza, la genesi della biografia non rimase comunque insensibile alla suggestione gobettiana del vecchio Jacini «precursore» del popolarismo, resa oggetto di studio proprio perché capace di legittimare sul piano dell'indagine storica una prospettiva di intesa – moderata e antifascista – tra popolari e liberali. I sentimenti familiari che spinsero Jacini a ultimare «quello studio che da tempo andav[a] meditando» si arricchirono – in ogni caso – di una riflessione che affondava più in profondità nei problemi di legittimazione etico-religiosa del Risorgimento italiano, attualizzandone le conseguenze in una visione storica che collegava la crisi dello Stato liberale al conflittuale processo di integrazione dei cattolici nelle sue istituzioni.

Nella *Prefazione* ai due volumi, l'autore precisava che «la venerazione per la memoria di Stefano Jacini» non ne avrebbe alterato la considerazione «come una delle più interessanti e meno note fra quelle degli uomini rappresentativi del nostro risorgimento nazionale»²²⁹. Da questo punto di vista il pensiero di Jacini rappresentava l'espressione più consapevolmente «autocritica» all'interno della classe liberale della Destra storica, relativamente ai limiti storici e istituzionali del processo di formazione dello Stato unitario in Italia. Era nel suo scritto del 1870, *Sulle condizioni della cosa pubblica in Italia dopo il 1866. Lettera agli elettori di Terni del loro deputato dimissionario*, che veniva per la prima volta introdotta la formula del distacco tra «Italia legale e «Italia reale»: la critica non aveva un significato antirisorgimentale, come parve alla *Civiltà*

²²⁷ A. Casati, *Stefano Jacini*, cit., p. 281.

²²⁸ Cfr. la lettera di Casati a Jacini del 22 agosto 1908, pubblicata in F. Fonzi, *Stefano Jacini junior e «Il Rinnovamento»*, cit., p. 237.

²²⁹ S. Jacini, *Un conservatore rurale della nuova Italia*, Laterza, Bari 1926, vol. I, p. VII.

cattolica e agli intransigenti, né era una denuncia del fallimento della classe politica post-cavouriana, ma rappresentava un invito a superare la «dittatura» del ceto di governo elettoralmente ristretto (anche se il «più colto e più rivoluzionario») che aveva gestito l'unificazione.

Nel progetto jaciniano che emergeva dalla biografia del nipote, poteva in questo senso rintracciarsi «un'istanza riformistica di grande interesse»²³⁰ in sintonia con il cattolicesimo nazionale e conciliatorista dopo il 1870, ma non priva di riflessi di legittimazione anche per la strategia contestativa di quello intransigente. Jacini senior tendeva quasi a prefigurare una riconciliazione tra le due anime del cattolicesimo italiano dopo l'unità, attendendo l'evoluzione conservatrice dell'intransigentismo da una soluzione della questione romana che consentisse di superare la scelta astensionista del *non expedit*. Da qui l'importanza della politica ecclesiastica nella sua esperienza politica, che lo vide inizialmente contrario al «dogma di Roma capitale» per non compromettere irreversibilmente i rapporti con la Santa Sede: la soluzione conciliativa da lui ipotizzata tramite i «mezzi morali» – vale a dire la fiducia internazionale nell'Italia, la cooperazione con il clero liberale e le trattative con il Pontefice – ne rifletteva chiaramente la preoccupazione di neutralizzare la politicizzazione del movimento cattolico e la sua assimilazione alle posizioni dell'intransigentismo. L'occupazione di Roma comportò invece la sconfitta di ogni proposta di negoziato con la Chiesa e insieme la dissociazione dei cattolici organizzati dallo Stato liberale, facendo anticipatamente tramontare anche le aspirazioni jaciniane di un loro graduale inserimento nello Stato in funzione «conservativa».

Dagli anni '70 dell'Ottocento Jacini divenne soprattutto l'alfiere di una pacificazione tra Italia e Santa Sede garantita dalla sanzione diplomatica degli Stati europei. Come riconobbe nel suo saggio su *La questione del Papato e l'Italia* del 1888, l'opposizione vaticana all'unilateralità delle «guarentigie» possedeva un indubbio fondamento di legittimità ed esigeva di venire accolta per non lasciare una «cambiale in bianco» nell'assoluta discrezionalità dei governi italiani. Ciò lo indusse ad avanzare la proposta di una garanzia internazionale per lo *status* di indipendenza sovrana del pontificato, trovando consensi non tra gli intransigenti o tra i liberali ma tra i cattolici della «Rassegna nazionale», come lui convinti che la permanenza della questione papale impedisse la formazione di un partito conservatore nel quale potessero entrare anche i cattolici. La biografia jaciniana del nipote rileggeva questa proposta di «neutralizzazione internazionale» in continuità con la mediazione «conciliazionista» dell'ultimo Cavour, riagganciandola alla tradizione liberale del Risorgimento:

[Jacini] ricordava come il pregiudizio italiano di considerare il mondo cattolico come una quantità trascurabile non fosse stato condiviso dal conte di Cavour: come si potesse credere d'altra parte, che questi non avrebbe lasciato

²³⁰ F. Traniello, *Stefano Jacini, o l'«autocoscienza critica» del Risorgimento*, Milano 1968, p. 5.

trascinare così a lungo un dissidio che ci indeboliva e rendeva impossibile in Italia la costituzione di un partito conservatore nazionale²³¹.

Nel giudizio storico che ne dava la biografia del popolare, l'ipotesi di un accordo internazionale sulla «questione papale» rappresentava una soluzione teoricamente inattaccabile e anzi preferibile a quella della cessione territoriale «come *simbolo* o come *surrogato* della perdita sovranità temporale», la quale avrebbe costituito «un impaccio innegabile nella vita interna dello stato italiano»²³². Per quanto concerneva la sua traduzione diplomatica, il nipote non taceva invece l'inadeguatezza della proposta, ammettendo il pericolo di riaprire la «questione romana» con una «intromissione straniera» delle potenze garanti. E tuttavia ne riconosceva il valore profetico «nella coscienza cattolica mondiale, ed anche nella coscienza cattolica italiana»:

le cose dette dal Jacini, perché sono vere, rimangono, e l'istituto da lui sognato vive, quantunque in una sfera diversa di quella da lui immaginata. Il principio ch'egli credeva di realizzare in una forma giuridica internazionale si è tradotto invece in una realtà, per così dire spirituale, vivente nella coscienza dei cattolici di tutto il mondo. Chi oserebbe oggi affermare che la libertà e le prerogative della S. Sede dipendano di fatto *unicamente* dal mantenimento della legge italiana delle guarentigie? Chi non sente che e l'una e le altre sono sottoposte, in realtà, al controllo mondiale?²³³

In analogia con quanto sperimentato dal popolarismo sturziano, il vecchio Jacini si trovò per primo a interrogarsi sul problema della forza politica che avrebbe dovuto incaricarsi di riformare il «sistema di governo» del post-Risorgimento e di allargarlo anche ai cattolici. A questa riflessione la biografia del nipote dedicava le pagine forse più ricche di spunti e indicazioni sull'autocoscienza politica del popolarismo antifascista, facilmente portato a identificarsi nella non dissimile situazione di minorità in cui erano stati costretti i cattolici di fede liberale come Jacini dopo il 1870. Naturalmente il volume si soffermava sul «momento conciliatorista» dopo l'ascesa al pontificato di Leone XII, da cui ebbero origine nel 1879 le riunioni romane di casa Campello e il movimento dei «cattolici nazionali». Jacini ne assunse la direzione con la pubblicazione dello scritto su *I conservatori e l'evoluzione naturale dei partiti politici in Italia*, delineando un programma di razionalizzazione dello «pseudo-bipartitismo» risorgimentale a partire dalla riorganizzazione delle «tendenze conservative». Nucleo centrale di questa aggregazione doveva essere un partito «nazionale conservatore» fondato sull'elettorato piuttosto che sulla classe dirigente dei cattolici, liberati dall'astensionismo e introdotti nel contesto politico nazionale dall'universalizzazione del suffragio.

Il tema del partito conservatore tornava a un decennio di distanza nella risposta di Jacini alla richiesta rivoltagli nel 1890 dall'Associazione costituzionale di Milano. Vi emergeva nuovamente la convinzione jaciniana che il nuovo partito moderato costituisse «un grosso esercito senza ufficiali»

²³¹ S. Jacini, *Un conservatore rurale della nuova Italia*, cit., vol. I, p. 187.

²³² Ivi, p. 198.

²³³ Ivi, pp. 199-200.

per l'ampiezza della sua base di consenso, che andava inquadrata trasformando le associazioni costituzionali in «organi viventi di un partito conservatore nazionale». In questo passaggio la biografia del popolare si preoccupava di ricostruire dettagliatamente il dibattito aperto da Jacini nel liberalismo lombardo per quanto concerneva il rapporto con le forze cattoliche: metteva così in luce come il suo programma non avesse cercato di realizzare nessuna «alleanza coi clericali», ma puntato ad attrarre direttamente i consensi delle masse cattoliche con una rinegoziazione della questione romana che operasse «il distacco dei moderati cattolici dagli intransigenti». E tornava pochi mesi prima della morte – in uno scritto del 1891 su *Le forze conservative della nuova Italia*, 16 febbraio 1891 – a ribadire l'esigenza che il liberalismo moderato imboccasse «una politica religiosa di rispetto alle coscienze, di riavvicinamento al Vaticano in vista di una conciliazione che avesse per base l'eliminazione assoluta della questione romana col rispetto integrale del fatto compiuto, e la soluzione internazionale della questione papale»²³⁴.

Non potevano sfuggire al biografo popolare le ragioni di attrattiva che il modello jaciniano avrebbe potuto conservare in vista di una non remota occasione di ripresa del cattolicesimo politico: il merito che gli poteva essere indiscutibilmente riconosciuto anche nel mondo del popolarismo era infatti la reazione di estraneità e frontale contrapposizione al clericalismo intransigente, con la quale aveva sostenuto l'integrazione politica dei cattolici come presupposto necessario a normalizzare la «dittatura» liberale del Risorgimento. Ma l'elemento di originalità (e insieme di attualità agli occhi del popolare) del programma jaciniano era rappresentato soprattutto dalla sua ipotesi di costituzionalizzazione non partitica del cattolicesimo italiano, ancora incentrata sulla mediazione dalla classe dirigente liberale. L'adesione in massa dei cattolici al conservatorismo nazionale di Jacini avrebbe – se avvenuta a suo tempo – anticipato di decenni il cammino di conversione in senso laico e democratico dell'intransigentismo post-risorgimentale, ma anche mutato radicalmente di segno la forma politica nella quale questo processo sarebbe sfociato, prevenendo l'approdo a un partito di ispirazione cristiana come quello popolare. Come mostrarono da questo punto di vista alcuni interventi di recensione della biografia, proprio questa ispirazione cattolico-nazionale del conciliatorismo di Jacini poteva facilmente prestarsi sul fronte fascista a indebite riappropriazioni o comunque alla valorizzazione della sua biografia in senso contrario all'intransigenza senza compromessi del popolarismo nei confronti del regime mussoliniano:

Stefano Jacini, con l'ostinata sua ricerca di possibilità d'accordi con la Chiesa, arrivando fino a riconoscere nel problema della libertà del pontefice, una questione non più italiana, ma internazionale, tenta di superare l'interno dissidio che rodeva i moderati, e rifacendo essi cattolici, e nei cattolici suscitando i conservatori, libera, sempre in linea ideale, la superiorità della tradizione religiosa su ogni mutevole vicenda politica²³⁵.

²³⁴ Ivi, vol. II, p. 228.

²³⁵ D. Petrini, *Stefano Jacini*, in «Nuova Rivista Storica», XII (1928), fasc. VI, p. 114.

La biografia di Jacini junior introduceva in controtelaio il rapporto del popolarismo con il cattolicesimo liberale dell'Ottocento, pur limitandolo in senso restrittivo alle tradizioni del conciliatorismo post-risorgimentale e del conservatorismo nazionale. Alle spalle della sua opera stava infatti la questione per molti versi autobiografica legata all'irreversibilità – o meno – del processo storico che aveva allontanato i cattolici dal programma jaciniano di convergenza tra liberalismo moderato e cattolicesimo, ossia – in altri termini – la possibilità di recedere dall'autosufficienza politica del popolarismo, per sacrificarla sull'altare di una reintegrazione con le forze liberali di opposizione antifascista.

A rendere storicamente «illusoria» l'ipotesi del conservatorismo nazionale sarebbero state per Jacini junior l'opposizione della Santa Sede e la spaccatura tra cattolici e liberali sulla questione romana²³⁶, che avrebbero ritardato la sua progettualità al momento in cui iniziava autonomamente ad organizzarsi un movimento sociale di massa dei cattolici. La biografia di Jacini notava quindi che l'idea del partito conservatore nazionale non sopravvisse alla scomparsa del suo massimo teorizzatore e da allora in poi «non esercitò più alcuna influenza diretta sulla vita politica della nazione», proprio per la frattura irrimediabilmente apertasi tra i liberali di estrazione conservatrice e il nuovo movimento cristiano-sociale:

E il Jacini stesso, che pure è stato detto da taluni un democratico, anzi un socialista cristiano *avant la lettre* (ma che era nel fondo semplicemente un ammodernato conservatore, fervido seguace del liberismo economico) quale atteggiamento avrebbe egli assunto di fronte alle propaggini di un movimento, che di quel liberalismo rappresentava il superamento, se non la negazione?²³⁷

Jacini junior finiva quindi per dissentire – in ultima analisi – dalle tesi di Gobetti sulle ascendenze jaciniane del PPI, sottolineando la distanza incolmabile che la revisione democratico-cristiana dell'intransigenza – prima ancora della fondazione del popolarismo – avrebbe scavato rispetto all'ipotesi di inclusione dei cattolici in un orizzonte liberal-conservatore. Nei suoi giudizi sul testamento politico del nonno, si certificava chiaramente il fallimento di un programma di integrazione delle masse cattoliche sotto la guida di uno «stato maggiore» esterno al loro universo socio-culturale:

Il partito conservatore nazionale, così come il Jacini lo aveva pensato e come lo Stuart, il Prinetti e pochi altri avevano mostrato di comprenderlo, era esso di tal pianta che potesse allignare sul terreno politico del nostro paese, nel 1891? Se, come opposizione alla politica triplicista ad oltranza, coloniale, accentratrice del Crispi, esso poteva esercitare una certa influenza, trovare una forte rispondenza nel paese, sarebbe poi stato seguito ugualmente, il giorno in cui avesse inaugurato il sistema delle economie sino all'osso, svolto una politica conciliante verso la Santa Sede, e,

²³⁶ «La politica ecclesiastica si dibatte fra tentativi sporadici di conciliazione col Vaticano e periodi di tensione gravi e prolungati; la massa dei cattolici organizzati si mantiene estranea alla vita politica del paese; e tale situazione di conflitto colla Santa Sede, come già aveva reso impossibile l'alleanza vagheggiata da Napoleone III (Austria-Francia-Italia), come ci aveva spinto nelle braccia di Bismarck, così sembra ora rendere illusoria la speranza di un partito conservatore»: S. Jacini, *Un conservatore rurale della nuova Italia*, cit., vol. II, p. 202.

²³⁷ Ivi, p. 235.

soprattutto, sul serio affrontato il problema del decentramento amministrativo? E nella sua struttura interna, quale alleanza sarebbe stata possibile fra gli schietti liberali, che del nuovo partito costituivano, per così esprimerci, lo stato maggiore, e gli esponenti delle masse cattoliche, tutti penetrati di quelle idee democratico-cristiane che proprio in quello stesso anno, Leone XIII doveva definitivamente consacrare nella *Rerum novarum* e, dieci anni più tardi, precisare e confermare colla *Graves de comuni*?²³⁸

Con queste osservazioni Jacini lasciava implicitamente trasparire una riabilitazione postuma del popolarismo anche per quanto concerneva la sua contestata vocazione di indipendenza dalla classe dirigente liberale. Tale interpretazione mostrava di tenere adeguatamente in conto anche la presenza sostanzialmente minoritaria sul PPI della componente più direttamente legata alla tradizione liberal-cattolica del conservatorismo nazionale. Tra le poche eccezioni a questa marginalità, la storiografia dei decenni successivi avrebbe riconsiderato – a parte il caso dello stesso Jacini – l’esperienza di una figura come quella di Carlo Santucci, già presente nel 1879 alle riunioni di casa Campello e aderente al popolarismo con la mentalità del conservatore nazionale assai distante dall’impostazione sturziana, prima di tradurre la sua vocazione conciliatorista di lunga data in una mediazione tra Santa Sede e fascismo alle spalle del PPI. Tutto sommato secondaria restava anche la relazione di continuità del popolarismo con l’area di opinione cattolica e moderata della «Rassegna Nazionale», nonostante proprio quest’ultima tendesse a rivendicare nel suo direttore Manfredo Da Passano uno dei precursori non riconosciuti della formazione sturziana: «quando – gli scrisse il collaboratore Pietro Fea – si farà la storia di questo movimento politico religioso lo scrittore dovrà rendere giustizia al merito e dare a te e alla *Rassegna Nazionale* il primo posto nella preparazione e nell’attuazione di esso»²³⁹.

In questa sua imparzialità di giudizio storiografico, Jacini non mancava di riflettere la stessa autocoscienza storica del popolarismo di Sturzo: fin dalla sua relazione al primo congresso del partito, il segretario del PPI aveva infatti circoscritto rigorosamente il riferimento alla tradizione conciliatorista, proprio per la diversa impostazione del rapporto – conflittuale e non di integrazione – con un mondo liberale non più avvertito come garante della pacificazione religiosa, ma denunciato come uno dei suoi maggiori ostacoli perché ancora ostaggio dell’anticlericalismo:

La rievocazione storica, per quanto ammonitrice ed interessante, non può andare evidentemente più in là di un semplice raffronto tra l’apprezzamento generico di un programma di difesa delle *libertà cristiane* [...] e l’apprezzamento ugualmente generico di un altro programma di difesa della *coscienza cristiana*, quale poteva balenare alla mente di uomini del 1879, quando ancora i grandi problemi sociali e politici, che ci affannano oggi, non erano, si può dire, nemmeno delineati²⁴⁰.

Nella stessa relazione di Sturzo prevaleva anzi l’idea di una continuità negativa tra conservatorismo jaciniano ed evoluzione clericomoderata, senza che al primo fosse riconosciuta un

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ O. Confessore, *I cattolici e la fede nella libertà*, Edizioni Studium, Roma 1989, p. 99.

²⁴⁰

radicamento di identità sociale decisamente più profondo rispetto alla strategia di contrattazione verticistica tra classi dirigenti. Dominava in Sturzo la convinzione che un accoglimento del progetto jaciniano avrebbe troppo presto impedito al movimento cattolico di raggiungere la sua posizione di indipendenza sociale, e dunque di emanciparsi – anche dopo la sua conversione in partito operata dal PPI – da un destino di soggezione nei confronti del patronato liberale:

Sta il fatto che gli uomini del '79 vagheggiavano questo, e che con progresso di tempo avrebbero forse acceduto a quella che fu poi chiamata un'alleanza *clerico-moderata*; mentre gli uomini del 1919, perduta qualsiasi speranza di sincero rispetto alla coscienza cristiana da parte di molte gradazioni del liberalismo, hanno voluto – e fortemente voluto – un partito *nuovo*, avente da se stesso forza combattiva di organizzazione, luce programmatica ed energia combattiva²⁴¹.

Tra le righe della sua «autobiografia familiare», si può cogliere infine come Jacini escludesse ogni possibilità di regressione del cattolicesimo democratico e post-popolare in direzione di nuove forme di clericismo-moderatismo. La genesi del partito sturziano non avrebbe per lui rappresentato una «invenzione» di dirigenze laiche totalmente eccentriche dal retroterra cattolico-intransigente e dalla sua concezione «anti-autonomista» della politica come articolazione del monolitismo religioso²⁴². Non derivando dalla *leadership* esterna di minoranze «conciliatoriste», il fenomeno del popolarismo non poteva essere messo tra parentesi come corpo estraneo alla storia religiosa dell'intransigenza: esso segnava – al contrario – la «costituzionalizzazione» di quei settori del movimento cattolico maggiormente esposti nelle «trincee avanzate» della modernità socio-politica. Nella sua lettera a Speranzini del 1926, Jacini ricavava da questa sua riflessione di lungo periodo la consapevolezza della «perennità della democrazia e dell'idea sociale cristiana», anche in vista della palingenesi dei partiti da lui attesa per il dopo fascismo. Scriveva Sturzo il 19 aprile 1926:

nulla di quanto è caduto potrà risorgere coi caratteri, colla struttura precedente: i liberali, i popolari di domani saranno tutt'altra cosa dei liberali, dei popolari di ieri: diverso il gioco degli elementi organici costitutivi dello Stato, diversa l'azione e reazione fra lo spirito delle masse e la politica ecc... Credo però, più che mai fermamente, alla perennità della democrazia e dell'idea sociale cristiana: e però, e solo sotto questo aspetto, credo in una possibilità di avvenire luminoso per il nostro Partito, che quindi non voglio né sciogliere né travisare.

Mi consta che, *mutatis mutandis*, erano anche queste le idee del povero Amendola negli ultimi tempi²⁴³.

Anche un popolare assai vicino e sensibile come Jacini alla tradizione del cattolicesimo «transigente» rivendicava assai precocemente – già nel 1926 – la vocazione di autonomia del

²⁴¹ Ivi, p. . Ma sulla rottura sturziana con il conciliatorismo si veda anche la lettera di Sturzo a Filippo Meda del 1903, in L. Sturzo, *La Croce di Costantino*, a cura di G. De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, p. 271: «Se noi nella vita pubblica non ci stacciamo dai liberali moderati, dai conservatori in quanto tali, noi non arriveremo ad avere altra personalità che quella sola di clericali, come ci chiamano, buoni a protestare e a lamentarci a parole, e poi nei fatti ad aiutare gli stessi liberali con le alleanze nella vita amministrativa e con l'appoggio segreto, ipocrita anche di cleri nelle elezioni politiche».

²⁴² P. Scoppola, *Linee di sviluppo del movimento cattolico in Italia*, «Comunità», VI, 13, gennaio 1952, pp. 18-20 (cit. p. 20).

²⁴³ L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, p. 139.

popolarismo, nei confronti non soltanto del fascismo ma anche di un blocco antifascista che fosse ricaduto sotto la direzione egemonica del liberalismo laico.

3. Religione e politica nei liberali «cattolicizzanti»

3.1 Guido De Ruggiero e la *Storia del liberalismo europeo*

Il passaggio del PPI all'opposizione antifascista nel 1923 rappresentò un tornante di svolta non sufficientemente avvertito come tale dalla storiografia, per quanto concerne il mutamento di giudizio di non pochi settori di cultura laica nei confronti di un «cattolicesimo politico» a vocazione nettamente liberal-democratica come quello del partito sturziano. Tra questi casi uno dei più emblematici (ma al contempo meno conosciuti in questa direzione) è proprio quello di Guido De Ruggiero, che già nell'immediato dopoguerra – come si è anticipato – non aveva mancato di denunciare l'inconsistente reiterazione di un pregiudizio liberale contro il popolarismo come «partito cattolico» e la strategia di annessionismo clericomoderato non dismessa dalle maggioranze «costituzionali» di governo. Fu proprio nei mesi successivi al Congresso di Torino che De Ruggiero intrecciò la sua collaborazione giornalistica con «Il Popolo», quando iniziava ormai a restringersi il suo impegno con testate dell'antifascismo democratico come «Il Paese» di Francesco Ciccotti e «Il Secolo» di Missiroli. Allo stesso quotidiano di partito del popolarismo, affidato dall'aprile 1923 alla direzione di Giuseppe Donati, De Ruggiero volle personalmente contribuire almeno con due articoli firmati di grande spessore politico, portando alle estreme conseguenze l'atteggiamento di «benevola attesa» che aveva riservato al popolarismo nei suoi scritti giornalistici sulla stampa laica.

In quello del 21-22 giugno 1923, dal titolo *La storia si ripete*, De Ruggiero interveniva nel pieno della crisi frazionistica del popolarismo e dell'offensiva fascista che il 10 luglio avrebbe portato alle dimissioni di Sturzo da segretario, alla vigilia della discussione in Assemblea alla Camera della riforma elettorale Acerbo. Di questo clima di involuzione liberticida De Ruggiero si rendeva interprete del tutto consapevole, identificando nella resistenza parlamentare del popolarismo l'ultimo argine di resistenza dello stesso parlamentarismo liberale, ma anche l'oggetto delle lusinghe restauratrici di clericalizzazione del governo mussoliniano. Prendeva infatti le mosse dalla «astuta manovra di aggiramento delle forze cattoliche, che i reazionari di oggi stanno tentando a danno del Partito Popolare», e da cui intendeva trarre «qualche interessante considerazione storica»:

Alla vigilia, e anche più insistentemente, all'indomani del colpo di stato di Luigi Napoleone, si presentò per le forze cattoliche francesi il problema politico dell'*ubi consistam*. Il nuovo regime veniva con molto accorgimento presentato ad esse sotto seducenti colori popolareschi e filo cattolici; esso doveva rinnovare gli splendori del regno cristianissimo, doveva finalmente ridare alla Chiesa la forza del braccio secolare. Al contrario, quale e quanta abiezione nel parlamentarismo demagogico della repubblica: quale politicantismo nel Partito popolare dell'epoca, che era rappresentato dal movimento così detto cattolico-liberale dell'epoca, che aveva alla testa il Montalembert e il Lacordaire²⁴⁴.

Nel suo articolo De Ruggiero istituiva il paragone tra l'Italia mussoliniana e la Francia di «Napoleone il piccolo», definendo «impressionante» l'analogia delle situazioni storiche soprattutto per quanto concerneva il determinante posizionamento dei cattolici come ago della bilancia nei destini della libertà politica. Da quel capitolo di storia ottocentesca ricavava infatti l'assimilazione del popolarismo di opposizione al precedente antinapoleonico del «liberalismo cattolico» in Francia dopo il 2 dicembre 1851. Introduceva – in questo senso – l'attualizzazione del «celebre libricino» di Montalembert del 1852 sugli *Interessi cattolici* con quasi due anni di anticipo rispetto alla traduzione e alle iniziative di divulgazione giornalistica di Giordani, che trasse quasi certamente proprio da questa incursione di De Ruggiero sulla stampa popolare la prima ispirazione del suo interessamento al nobile francese. Utilizzando le tesi di Montalembert, anche De Ruggiero esprimeva la certezza che la conversione dei cattolici al dispotismo sarebbe andata contro gli stessi interessi della Chiesa, dal momento che «in linea di principio» che il governo autocratico «non è affatto un ideale cattolico, ma è l'ideale del paganesimo». Dopo avere ammonito sulle conseguenze di limitazione anticattolica dell'alternativa assolutistica allo Stato liberale e parlamentare, ricordava invece le conquiste religiose della Chiesa nel regime di libertà prima del 1848:

Invece, che cosa ha suscitato il fervido risveglio religioso del '48? di quella stessa rivoluzione, i cui protagonisti chiedevano ai vescovi di benedire le loro bandiere? Non certo la protezione dello Stato, né la simpatia del governo, ma la sola libertà, null'altro che la libertà. È stato proprio quel regime liberale, rappresentativo, contro cui si accaniscono oggi le folle, che, dal 1830 al 1848, ha creato l'ambiente propizio all'emancipazione delle forze cattoliche e al risollevarsi della Chiesa dalla decadenza a cui l'avevano condannata le prepotenze dei governi dispotici.

Un governo parlamentare, costituzionale, rappresentativo significa oggi un governo controllato e contenuto, il più che possibile, immune dagli arbitri e dalle avventatezze. Esso consiste essenzialmente nella divisione dei poteri e nel loro controllo reciproco, perché tali sono state in tutti i tempi le considerazioni di un'azione grande e durevole. Oggi si pretende farne gitto; ma a favore di che?²⁴⁵

Con questo De Ruggiero negava di voler «fare ai cattolici un discorso di occasione» meramente dettato dalla contingenza politica, ma si dichiarava convinto che ai cattolici e alla Chiesa stessa spettasse contro la «statolatria» dell'assolutismo moderno «una funzione di schietto significato liberale»:

Ciò che i cattolici liberali del '48 e gli odierni popolari hanno mostrato di intendere egualmente bene è che i reazionari d'allora e d'oggi non sono che dei rivoluzionari a rovescio, ma più astuti, capaci di giovarsi, ai loro fini particolari, dell'ingenuità degli elementi conservatori.

²⁴⁴ G. De Ruggiero, *La storia si ripete*, «Il Popolo», 21-22 giugno 1923, ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 628.

²⁴⁵ Ivi, p. 630.

Il Montalembert, denunciando l'equivoco, passava risolutamente all'opposizione, e così facendo, egli entrava nella fase più veramente e dinamicamente liberale della sua attività, mentre per lo addietro il suo liberalismo aveva avuto un carattere troppo occasionale e unilaterale. In effetti, qual è la funzione eminentemente liberale delle forze cattoliche e della stessa Chiesa nella società politica moderna? Quella di formare una diga, di opporre un limite all'assolutismo, alla statolatria dei sistemi politici dell'Europa continentale, sempre troppo proclivi a sacrificare, in nome delle ragioni e quindi anche dei pretesti della difesa e della sicurezza nazionale, i diritti e la libertà degli individui. Da questo punto di vista, i conflitti tra Stato e Chiesa, che all'erastianismo antico e moderno sono sempre apparsi come delle calamità e delle paralisi della vita politica, appaiono a me invece come una delle massime garanzie di equilibrio e di libertà.

Io, che non sono popolare, non so se i miei amici popolari accetteranno questa interpretazione storica, che del resto io enuncio sotto mia stretta responsabilità personale. A ogni modo, se non l'interpretazione, almeno la *cosa* è scritta nella storia. Come i cattolici del '48, così i popolari di oggi, con le loro opposizioni esercitano, in servizio di tutti gli italiani (quindi anche dei loro stessi avversari) una funzione di schietto significato liberale²⁴⁶.

L'articolo ottenne ampia risonanza e ripubblicazioni sulla stampa popolare e ai primi luglio De Ruggiero ricevette anche la lettera di ringraziamento di Anile, che gli scrisse come il suo intervento fosse «molto piaciuto» negli ambienti di partito, pur dandogli conferma dell'«ora molto difficile» del popolarismo e «degli sforzi enormi per mantenere il giornale, che è una delle poche voci libere rimaste in Italia»²⁴⁷. Questo sarebbe infatti rimasto anche l'ultimo articolo di De Ruggiero sul quotidiano popolare, ma a pochi giorni di distanza l'intellettuale liberale sarebbe tornato a intervenire sul popolarismo, dedicando l'ultimo articolo da lui pubblicato sul quotidiano democratico «Il Secolo» alla recensione della raccolta di scritti sturziani per Vallecchi, *Riforma statale e indirizzi politici*. Qui riproponeva nuovamente la sua tesi che l'antifascismo popolare costituisse l'occasione di maturazione in senso liberale dell'intero cattolicesimo italiano: pur premettendo la sua non appartenenza al movimento sturziano e le matrici idealistiche del suo pensiero, De Ruggiero si dichiarava infatti convinto che attraverso il popolarismo fosse possibile superare, *in re politica* se non in consapevolezza filosofica, l'antitesi tra cattolicesimo e civiltà moderna:

Io, [...] che non sono legato da vincoli politici al popolarismo, e parto da una dottrina che nega radicalmente i presupposti filosofici del cattolicesimo, confesso di aver tratto dalla lettura degli scritti di Sturzo questo confortante affidamento: che è possibile, anzi che è necessario, dare una rigorosa impostazione storica ai problemi della politica; che esiste un comune patrimonio di idee, di esperienze, di giudizi sul passato, anteriore ad ogni differenziamento di partiti politici, ed anzi condizione e presupposto di quel differenziamento. Ciò non è poco, se si pensa che siamo ormai ridotti a combatterci sulla nazione e sull'anti-nazione, sul liberalismo o sull'antiliberalismo, sul tema della rivoluzione francese, e, a momenti, sulla democrazia di Atene e sul comunismo di Sparta²⁴⁸.

Il giudizio positivo di De Ruggiero risaliva ancora una volta al «differenziamento» di Sturzo dalle «antitesi anacronistiche» dell'intransigentismo ottocentesco e dei suoi epigoni clericaleggianti, mentre ne fissava positivamente le origini nella «ricca tradizione di esperienze cattoliche» costituita dai partiti di ispirazione cristiana dell'Ottocento liberale, che avevano «rivelato una viva sensibilità

²⁴⁶ Ivi, pp. 631-632.

²⁴⁷ Ivi, p. 628.

²⁴⁸ G. De Ruggiero, *Un libro di Luigi Sturzo*, cit., pp. 634-635.

dei tempi nuovi, e una notevole capacità di adattarsi ad esse, sempre tenendo conto delle resistenze da sormontare e degli sforzi che costava quell'adattamento»

Il più caratteristico è che uno studioso di cose politiche debba accordarsi nel riconoscimento e nel giudizio del passato, proprio con uno scrittore di origine e di tradizioni cattoliche – cioè di un indirizzo che si è mostrato più di ogni altro riluttante allo storicismo e che nel passato ha preteso lottare, in nome della stabilità e del riposo, contro l'irrequietezza e il movimento della civiltà moderna. Ma, se ha lottato, si è, con ciò stesso, portato al livello degli avversari, ha imparato a conoscerli, ha finito con l'assimilare la vita. Quindi possiamo aggiungere che nel secolo XIX i partiti cattolici hanno rivelato una viva sensibilità nel percepire le così dette esigenze dei tempi nuovi, e una notevole capacità di adattarsi ad esse, sempre tenendo conto delle resistenze da sormontare e degli sforzi che costava quell'adattamento²⁴⁹.

Tra le righe De Ruggiero si faceva anche promotore di una lettura «tocquevelliana» di Sturzo come erede di una «concezione organica delle libertà», che De Ruggiero negava potesse entrare in contraddizione con la tradizione di liberalismo moderno e ottocentesco radicalmente negata dall'anti-individualismo di Sturzo. Gli stessi fenomeni di ritorno assolutistico si sarebbero incaricati di riabilitare *a posteriori* il suo organicismo liberale colpevolmente ostracizzato dal liberalismo del dopoguerra: i presupposti «antistatali» del programma sturziano – concepiti contro la deriva «panteistica» dello Stato liberale, ma a maggior ragione estendibili contro regimi autoritari – inducevano De Ruggiero a riconoscere positivamente la tendenza «a ricostituire, sotto nuova forma, quei nuclei organici che un tempo costituivano il più saldo baluardo delle pubbliche libertà contro l'assolutismo» e la cui rimozione post-rivoluzionaria aveva spianato la strada al «nuovo cesarismo democratico»²⁵⁰.

Nell'eclissi dello Stato liberale De Ruggiero continuò a testimoniare pubblicamente il suo antifascismo liberale, ma la sua iniziativa più significativa – anche per il suo rapporto con l'orizzonte cattolico – rimase la pubblicazione della *Storia del liberalismo europeo* nella seconda metà del giugno 1925, quando ormai poteva dirsi tramontata la battaglia politica di Amendola e delle opposizioni aventiniane²⁵¹. Immediatamente tradotta in Inghilterra e in Germania, l'opera assunse notoriamente un valore di testimonianza di fede nella libertà, come confermato anche dal suo «larghissimo successo» negli ambienti non fascisti per tutto il periodo della dittatura fino alla prima riedizione del 1942: ne favorì la circolazione anche l'intenzionalità eminentemente educativa dell'autore e la sua capacità (spesso ingiustamente deprecata dai suoi interpreti) come di alta divulgazione, proveniente a De Ruggiero dall'esperienza giornalistica di formazione sulla «Cultura» di De Lollis analogamente ad altri intellettuali amendoliani come Vinciguerra, Luigi Salvatorelli e Adriano Tilgher.

²⁴⁹ Ibidem.

²⁵⁰ Ivi, p. 637.

²⁵¹ R. De Felice, *De Ruggiero Guido*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991.

Il nucleo di pensiero forte del volume di De Ruggiero era notoriamente rappresentato dal principio di «inconvertibilità» del liberalismo ad altre ideologie politiche, che veniva proposto attraverso la storicizzazione dei movimenti liberali in Europa, ma che manteneva il suo indubbio radicamento nell'attualità dell'opposizione antifascista. La storia editoriale della pubblicazione coincise – in questo senso – con la parabola del suo «ritorno a Croce» nei primissimi anni del fascismo, costellati dalla collaborazione a riviste di opposizione come la repubblicana «Critica politica» di Zuccarini e «Rinascita liberale», sulle quali anticipò in saggi e articoli alcuni passaggi del volume. Inizialmente la sua uscita era stata programmata (dietro consiglio di Alessandro Casati) in una iniziativa di «politica culturale» come la *Storia d'Italia* di Gioacchino Volpe per l'editore Zanichelli, di cui De Ruggiero si era preoccupato di avvertire Gentile già nel maggio 1922. Il periodo di stesura finale coincise invece con l'accostamento di De Ruggiero all'antifascismo crociano, come si ricava dal suo annuncio a Croce del 10 agosto 1924: «Comincio ora a scrivere la mia storia del liberalismo europeo: spero di ricavarne un frutto adeguato ai quattro anni di lavoro intenso che la preparazione m'è costata»²⁵². L'opera si inseriva nell'accentuazione di interesse crociano per la «crisi» di quel liberalismo di cui De Ruggiero andava ricostruendo l'apogeo storico: «Credo che facciate benissimo – gli rispose il 14 agosto – a lavorare allo studio sul liberalismo: tema veramente *attuale*, come non è l'idealismo attuale, il quale del resto si è punito da sé, fondendosi col fascismo. Vorrei raccomandarvi (ed è frutto della mia esperienza di storico) di non perdere mai di vista i problemi morali, decisivi nelle tendenze politiche, come non possono essere i motivi economici»²⁵³. L'inizio della nuova fase di collaborazione con Croce – di cui sottoscrisse anche il *Manifesto* antifascista – determinò poi il passaggio a Laterza come collocazione editoriale del volume. In coda al capitolo sul liberalismo italiano De Ruggiero inseriva in revisione delle bozze una nota di attualità politica che ne esprimeva la «fiducia nel risveglio liberale in Italia col giudizio di Benedetto Croce», riproponendo ampi stralci di citazione dalla *Postilla* crociana sul *Liberalismo* del 12 marzo 1925. Al momento dell'uscita nel giugno del 1925, Croce volle manifestare a De Ruggiero la propria ideale sintonia con la sua opera come manifesto di una nuova teoria liberale:

Mi sono congratolato col Laterza pel libro che ha messo fuori: a più forte ragione mi congratulo con voi, che ne siete autore. Ho già letto buona parte del libro, e vado continuando la lettura con mia grande e intima soddisfazione. Sarebbe giovato che qualcosa del libro fosse penetrato nel recente congresso dell'Unione nazionale! Perché non avete preso la parola in quel congresso e avete invece lasciato che vi primeggiasse l'improvvisatore Ferrero? Ma forse voi, come me, siete più atto alla penna che alla parola²⁵⁴.

²⁵² *Carteggio Croce-De Ruggiero*, a cura di A. Schinaia-N. De Ruggiero, introduzione di G. Sasso, Il Mulino, Bologna 2008, p. 187.

²⁵³ Ivi, p. 188, Croce a De Ruggiero, 14 agosto 1924.

²⁵⁴ Ivi, p. 189, Croce a De Ruggiero, 16 giugno 1925.

Totale consenso fu espresso anche dalla recensione del volume pubblicata da Croce su «La Critica» del 20 settembre 1925²⁵⁵, in cui si sottolineava l'«importanza attuale che esso ha per la vita politica italiana». Croce vi riprendeva la distinzione tra il liberalismo come «partito» e «soprapartito», estendendo in questo secondo caso la definizione di «liberale» a tutte le forze e ideologie che avessero rivendicato la difesa del regime costituzionale di libertà:

Il liberalismo è, nel tempo stesso, un partito e un soprapartito, un singolo partito e una gamma di partiti. Nel secondo senso, liberale è chiunque accetti l'idea dello Stato liberale: conservatore, moderato, democratico che poi sia nelle sue gradazioni o specificazioni, e perfino socialista, sempre che il socialismo, rinunciando alle rivolte e dittature proletarie e alle utopie, prenda a operare entro quel quadro, come, del resto, già va facendo con talune sue forme. In questo largo senso il liberalismo non si oppone se non ai regimi autoritari, quali che sieno, di estremo reazionarismo o di estremo rivoluzionarismo, assolutistico-cattolici o comunistico-materialistici, e altrettali. Nel primo senso, invece, il partito liberale è quello moderato, e si oppone al democratico e al socialista, ma con opposizione interna e lasciando che ciascuna delle altre gradazioni liberali faccia, quando prevale, la sua prova di governo, purchè non violi la lettera e lo spirito della costituzione dello Stato liberale. Dovrebbero essere cose ovvie; ma negli ultimi anni questi chiari concetti si erano ottenebrati o imbrogliati nelle menti, e ci voleva il pungolo dei moti antiliberali e i tentativi di soppiantare lo Stato liberale del Risorgimento, opera dei nostri padri, con lo Stato antiliberali, perché si rifacessero netti e limpidi e richiamassero un rinnovato amore e fervore²⁵⁶.

Da Croce la *Storia del liberalismo europeo* dovette essere positivamente accolta anche come contributo alla rottura dell'equazione idealismo-fascismo, in considerazione soprattutto della provenienza gentiliana del suo autore. L'opera ufficializzava infatti la rottura dello «scolaro» De Ruggiero con Gentile, di cui «più che un discepolo» si era sempre considerato «un collaboratore»²⁵⁷, nel momento in cui la sua filosofia attualista gli sembrò essere diventata – in linea con il giudizio crociano – lo strumento di un «programma di fascistizzazione della cultura e della scuola»²⁵⁸. Nella polemica contro la statualità etica e l'identificazione tra liberalismo e fascismo, De Ruggiero si era reso infatti conto che la filosofia dell'atto gentiliana e la sua identificazione «mistica» di pensiero e azione si riduceva crocianamente in un indiscriminato attivismo, ossia in una contraddizione delle sue premesse razionali e spirituali. Dopo questa crisi etico-politica (prima e più ancora che filosofica) del suo attualismo di formazione, negli anni del fascismo lo stesso De Ruggiero rimase dunque agganciato al «liberalismo storico e dialettico»²⁵⁹ di Croce, riprendendo dal novembre 1927 la collaborazione a «La Critica» interrotta nel luglio 1915, anche se più per il «comune antifascismo» che per l'adesione al pensiero crociano²⁶⁰. Le sue preoccupazioni etiche e in

²⁵⁵ Cfr. *Carteggio Croce-De Ruggiero*, cit., p. 190, De Ruggiero a Croce, 28 settembre 1925: «Vi ringrazio sentitamente di quel che avete scritto nella *Critica* sul mio libro».

²⁵⁶ B. Croce, *rec.* a G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, in «La Critica», XXXIII (1925), pp. 305-306; la recensione non si trova raccolta nelle opere di Croce.

²⁵⁷ C. Antoni, *Il pensiero e l'azione di Guido De Ruggiero. Storia della filosofia, storia della civiltà*, in «La Voce repubblicana», 13 maggio 1949.

²⁵⁸ R. De Felice, *De Ruggiero, Guido*, cit.

²⁵⁹ G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, cit., p. 33

²⁶⁰ R. De Felice, *De Ruggiero, Guido*, cit. Cfr. G. Sasso, *Introduzione*, a *Carteggio Croce-De Ruggiero*, cit., p. XVIII, che così giudica il riavvicinamento di De Ruggiero a Croce: «erano le cose che via via lo persuasero meglio, e più radicalmente, che gli argomenti filosofici non avessero potuto».

senso lato «religiose» lo avrebbero portato a differenziarsi verso la fine degli anni Trenta dallo stesso storicismo di Croce, di cui nel secondo dopoguerra avrebbe poi denunciato la visione «troppo retrospettiva» che lasciava «inappagate alcune esigenze universalmente umane dell'illuminismo a cui ha voluto sostituirsi»²⁶¹. La sua stessa protesta antistoricistica in nome di una «ragione metastorica» e della permanenza dei valori avrebbe infine postulato – in termini vagamente cattolicizzanti – «una sorta di trascendenza nella immanenza, di un dover essere assoluto nell'essere storicamente relativo»²⁶², rivelandone l'estraneità di fondo alle conseguenze radicalmente laiciste del pensiero idealistico.

Anche per questo itinerario del tutto interno alla filosofia laica, minore attenzione ha invece suscitato nella «fortuna» della *Storia del liberalismo europeo* l'impostazione del capitolo dedicato a *Stato e Chiesa*, in cui riemergevano – per molti aspetti – i presupposti delle sue aperture di giudizio verso il popolarismo di Sturzo. De Ruggiero vi superava l'interpretazione individualistica della libertà religiosa tradizionalmente difesa dal liberalismo, allargandone il contenuto dall'espressione di fede del singolo credente al riconoscimento (anche questo per molti versi tocquevilliano) della libertà «istituzionale» della Chiesa come «provvida difesa» nei confronti dell'assolutismo statale. La sua acquisizione più innovativa e originale era rappresentata dalla riabilitazione del dualismo conflittuale tra lo Stato e la Chiesa, identificato da De Ruggiero come presupposto storico di espansione del liberalismo nell'Europa cattolica. Indipendentemente dall'esistenza di un «suo sottinteso teocratico», la presenza di una istituzione come la Chiesa di Roma non avrebbe infatti ostruito il dispiegamento dei «diritti della libertà e della ragione» e l'incivilimento laico degli Stati nazionali, ma assunto al contrario «una grande funzione liberale nella società moderna»:

E il significato liberale più profondo non appartiene, né alla politica dello Stato che rivendica la propria libertà dalla Chiesa e che anzi pretende di assoggettarla, né alla politica della Chiesa che vuol liberarsi dall'ingerenza statale (ciascuna di queste libertà ha infatti, come sappiamo, un'opposta faccia servile); ma appartiene al loro stesso conflitto, che elide molte delle rispettive pretese, e rende possibile, così, il libero svolgimento della coscienza degli individui²⁶³.

L'incomprensione in ambito liberale «dell'importanza positiva della lotta tra Stato e Chiesa nell'interesse della libertà» non dipendeva neppure dall'atteggiamento di opposizione della Chiesa al liberalismo ottocentesco, ma era anzitutto dettata – secondo De Ruggiero – da un eccesso di fiducia nel monopolio di eticità dello Stato «razionale e liberale». Riconoscere il contributo preterintenzionale della Chiesa alla causa della libertà avrebbe richiesto di superare preventivamente l'inclinazione statalista del liberalismo e la sua autosufficienza come dispensatore

²⁶¹ G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, cit., p. 20

²⁶² C. Antoni, *Il pensiero e l'azione di Guido De Ruggiero*, cit.

²⁶³ G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995, [I ediz.: 1925], p. 423.

di una pedagogia laica e razionalistica, che lo rendeva estraneo alla dialettica liberale ed emulatore di dogmatismo religioso:

i liberali che, in nome di una concezione più elevata della libertà, vorrebbero impedire alla Chiesa di professare questo insegnamento e sottoporlo a un controllo statale, come nei vagheggiamenti di una nuova riforma del cattolicesimo, discendono, nell'atto stesso, al livello della concezione avversaria, convertendo il proprio liberalismo in un domma non meno intollerabile e oppressivo²⁶⁴.

La prevenzione anticlericale dei liberali nelle nazioni cattoliche poteva trarre più legittimamente ragione dall'avversione della Chiesa alle libertà moderne, ma neppure questo poteva giustificare il diritto di autodifesa dello Stato con mezzi di limitazione estrinseci al diritto comune, sotto il pretesto di preservarne l'integrità dall'«atteggiamento reazionario» di un centro di potere irriducibilmente nemico come la Chiesa. In primo luogo De Ruggiero riteneva che la presa di distanza della Chiesa dal liberalismo moderno rappresentasse qualcosa di più radicale di un irrigidimento condizionato dalla perdita del potere temporale: in questo la sua posizione si distanziava dai tentativi dell'antifascismo popolare di ridimensionare *sub specie* storica e non dottrinale il «dissidio» tra cattolicesimo e libertà. L'antiliberalismo cattolico del *Sillabo* non rappresentava la conseguenza della resistenza temporalistica della Santa Sede, ma rispecchiava coerentemente l'autoritarismo dogmatico della Chiesa di ogni secolo, come tale implicante «un decadimento della libertà e della ragione umana e un bisogno di trascendente soccorso». Di ciò De Ruggiero portava ad esempio l'illustrazione di «un documento molto più temperato» del 1883 come l'enciclica *Libertas* di Leone XIII, nella quale si fissava «il limite delle concessioni» della Chiesa al contemporaneo liberalismo: ne traeva l'immutata conclusione «che la libertà che la Chiesa attribuisce a se stessa si risolve, nei riguardi degli individui, in una servitù; e che se l'esposta dottrina potesse ricevere una sanzione statale – nell'ipotesi dell'unione o dell'accordo tra lo Stato e la Chiesa, a cui l'Enciclica tuttora aderisce – implicherebbe la più mortificante oppressione della coscienza umana»²⁶⁵.

La tolleranza liberale di cui De Ruggiero si rendeva ispiratore non poteva dunque regolarsi sull'aspettativa di una riconciliazione della Chiesa con la modernità laica dopo la fine del «dilaceramento» risorgimentale (questa in sostanza la testimonianza del popolarismo antifascista), ma doveva continuare a fare i conti con la «ragione permanente» dell'antitesi tra libertà cattolica e libertà «liberale». Questa contrapposizione di fondo lo portava a difendere la libertà della Chiesa con l'argomento del diritto di cittadinanza delle opposizioni illiberali, mostrandosi ancora fiducioso nella capacità di resistenza della libertà contro i suoi nemici. Anche impostando le relazioni con la Chiesa su questo piano di tollerante coesistenza, la superiorità del liberalismo rendeva ugualmente

²⁶⁴ Ivi, pp. 427-428.

²⁶⁵ Ibidem.

possibile – a suo giudizio – neutralizzare dialetticamente «le opposte illusioni ghibelline e guelfe» e disarmare la teocrazia confessionale, senza ricorrere a politiche di giurisdizionalismo (da lui ritenute sostanzialmente illiberali) che tendessero a disarticolare la gerarchia interna della Chiesa.

Ma – secondo De Ruggiero – la libertà della Chiesa conservava un valore positivo che andava ben oltre la tolleranza passiva che poteva esserle riservata in un quadro di diritto comune: la sua garanzia consentiva di limitare la degenerazione dello Stato liberale in «tirannide statale», aiutandolo a distinguersi dal «carattere duramente autoritario della odierna civiltà democratica». Ciò portava De Ruggiero a deprecare l'atteggiamento illiberale del centralismo dello Stato post-rivoluzionario contro la Chiesa e la sua mutilazione del nesso tocquevilliano tra religione e libertà:

ricondotte così all'intimità della coscienza, tutte le pratiche e le dottrine religiose acquistano una nobiltà e una purezza, di cui ogni forma di coazione invece le spoglia. In uno stato libero, come hanno bene avvertito i liberali più consapevoli, valori positivi del cristianesimo emergono spontaneamente; e, nell'interesse stesso della convivenza politica, i costumi si fanno più miti, si diffonde un senso più benevolo di socialità, si rende più facile il compito dell'autorità e delle leggi²⁶⁶.

Emergeva chiaramente in De Ruggiero la consapevolezza che l'ingresso delle civiltà europea in una età delle tirannie potesse direttamente trasferire l'opposizione della Chiesa dallo Stato liberale agli stessi regimi totalitari, rendendola «di fatto un argine e una difesa della libertà» contro l'assolutismo dei nuovi cesarismi di massa. In questo scenario di crisi epocale De Ruggiero rilanciava la teorizzazione del separatismo come concezione del liberalismo in politica ecclesiastica, accentuandone non casualmente – per utilizzare la distinzione a lui ben nota di Francesco Ruffini – l'orientamento «antistatale» piuttosto che quello «antireligioso». La sua era una lettura storico-giuridica e non filosofico-dualistico della politica di separazione, da intendersi come «concetto limite» rispetto all'ingerenza dello Stato nella costituzione interna della Chiesa: ciò permetteva di dissociarsi a De Ruggiero anche da una concezione dello Stato liberale come presidio di «agnosticismo» laico, in quanto fondata sulla compressione della stessa libertà religiosa²⁶⁷. In conclusione la difesa del separatismo operata da De Ruggiero riecheggiava nei suoi argomenti la tradizione del liberalismo cavouriano, ma anche quella del cattolicesimo liberale di estrazione risorgimentale:

Questi e altrettanti valori liberali della religione sono dipendenti dalla concezione politica che, separando la Chiesa dallo Stato, la reintegra nell'autonomia della propria missione e le impedisce di diventare strumento di dominio. Pertanto il separatismo forma una tesi schiettamente liberale, che ha avuto per fautori, nel corso della storia, quei cattolici che erano più convinti che il prestigio e l'efficacia della religione sono affidati all'intimità della coscienza, e

²⁶⁶ Ivi, p. 428.

²⁶⁷ A proposito della tradizione separatistica del liberalismo italiano, De Ruggiero scriveva: «Lo stato non ha cura d'anime, in senso confessionale: esso è agnostico per tutto ciò che non ha il dovere né la possibilità di conoscere. Ciò non vuol dire che esso non abbia una dottrina: ma, poichè è dello stato liberale che si parla, esso ha come sua dottrina la libertà, cioè la concezione per cui la forza della ragione non si esercita con sterili mezzi coercitivi, ma si manifesta attraverso la libera palestra delle opinioni e delle credenze» (ivi, p. 356).

quei politici che erano più consapevoli che la libertà della Chiesa giova meglio di ogni autorità giurisdizionale e di ogni espediente concordatario a vivificare le fonti spirituali da cui si alimenta la vita stessa dello Stato²⁶⁸.

Questa negazione del significato anticattolico del separatismo traspariva anche dalle pagine dedicate da De Ruggiero ai rapporti tra Stato e Chiesa nel Risorgimento italiano. Nel campo della politica religiosa, De Ruggiero sottraeva il liberalismo risorgimentale dal giudizio di «scarsa originalità» da lui notoriamente riservato al movimento liberale in Italia con la sua equiparazione a «riflesso di dottrine e di indirizzi stranieri». La svalutazione di De Ruggiero comprendeva invece il «decurtato liberalismo» del partito moderato fino al 1848, di cui denunciava l'«immaturità politica» e l'«eclettismo incoerente»: il moderatismo risorgimentale gli appariva – in questo senso – intrinsecamente minato da un retaggio di autoctonia che identificava «nella Chiesa l'istituzione più schiettamente nazionale», coltivando l'idea di una sua impossibile conciliazione con lo spirito liberale del secolo. Illiberale veniva giudicata anche la filosofia del neoguelfismo risorgimentale nel *Primato* di Gioberti, a cui De Ruggiero imputava «l'astratto vagheggiamento, di salvare insieme l'antico e il nuovo, i principi e l'unità nazionale, il cattolicesimo e il razionalismo, l'assolutismo illuminato e la libertà»²⁶⁹. Nei suoi confronti faceva riaffiorare il pregiudizio idealistico contro la fondazione dell'identità nazionale su basi cattoliche, in quanto scorciatoia di retroguardia rispetto all'impianto della «libertà razionalistica e rivoluzionaria»:

È parsa impresa facile spogliare il cattolicesimo della sua veste reazionaria e privare il razionalismo liberale del suo fermento rivoluzionario, per pacificarla insieme. È venuta fuori così l'idea, che campeggia nella infelice rivoluzione del 1848, di un risorgimento liberale impennato nel Papa²⁷⁰.

La secessione del Pontefice dalla causa nazionale e la «politica reazionaria» della Chiesa dopo il 1848 avrebbero imposto «una revisione profonda» al programma «accomodante» del neoguelfismo, ma non il suo completo rinnegamento da parte del liberalismo cavouriano. Depurato dalla rivendicazione dell'integrità territoriale della Santa Sede, «il guelfismo dei moderati» sarebbe confluito nella politica religiosa del «liberalismo moderno», in quanto «si limitava ad affermare l'esigenza di una piena libertà della Chiesa nel suo ministero, conforme alle linee direttive del cattolicesimo liberale francese, e a combattere il razionalismo rivoluzionario che, in nome della sovranità della ragione, pretendeva di assoggettare e opprimere l'autorità religiosa». nettamente diverso invece il giudizio di De Ruggiero nei confronti dei programmi di «teocrazia laica» della democrazia mazziniana, di cui sottolineava l'*animus* intimamente illiberale e la sua radicale estraneità alla prospettiva separatistica. Ne censurava inoltre la pretesa di estendere surrettiziamente all'Italia cattolica i presupposti del protestantesimo, osservando significativamente che «le masse,

²⁶⁸ Ivi, p. 429.

²⁶⁹ Ivi, p. 325.

²⁷⁰ Ibidem.

alle quali soltanto poteva essere destinata, vi ripugnavano, nel loro ingenuo ma tenace attaccamento alla Chiesa cattolica»:

E per giunta la riforma avrebbe dovuto essere attuata per mezzo dello Stato, cioè di un ente verso il quale quelle masse erano ancora piene di diffidenza e di ostilità; contro una Chiesa che, consapevole della sua forza, avrebbe strenuamente lottato per la propria integrità spirituale; in dispregio dei più elementari principii della libertà degli individui e delle associazioni. Eppure è tanta la forza di suggestione che esercitano le cose assurde, che l'idea di una riforma della Chiesa cattolica, da effettuarsi dal di fuori, non è stata mai del tutto abbandonata fino ai nostri giorni²⁷¹.

Il momento indiscutibilmente più alto del liberalismo nazionale era rappresentato – secondo De Ruggiero – dalla politica religiosa di Cavour, che canonizzava il programma separatistico («così poco impossibile che anzi ha potuto informare la legislazione ecclesiastica di molti stati europei»²⁷²) come soluzione del dissidio tra unificazione italiana e Santa Sede. De Ruggiero sottolineava positivamente la posizione di massima autonomia da esso riconosciuta alla Chiesa, contrapponendola alle restrizioni di un giurisdizionalismo laico non temperato dalla matrice guelfa. Nella politica ecclesiastica della Destra storica e nelle stesse «guarentigie» del 1871 intravedeva poi una coerente prosecuzione del cavourismo (e non un suo tradimento) senza cedimenti alle «due contrastanti teocrazie, quella della Chiesa e quella dello Stato», ossia alle tendenze coesistenti nel liberalismo post-unitario di conciliatorismo cattolico e di laicismo post-hegeliano. La «tendenza media» cavouriana era interpretata attraverso le tesi del Minghetti di *Stato e Chiesa*, di cui De Ruggiero richiamava la linea di «separazione giuridica, la quale non esclude l'unione morale»:

La politica religiosa della democrazia unitaria urtava, così, contro il sentimento religioso del popolo e contro l'opinione politica dei moderati che, rivendicando la libertà della Chiesa e affermando la necessità di porre un limite all'ingerenza statale in materia di dottrina e di culto, era assai più vicina allo spirito del moderno liberalismo. Ora, il grande merito di Cavour, qui come altrove, sta nell'aver saputo trovare la mediazione politica delle due tesi opposte. Egli ha accettato dagli unitari l'idea della sovranità statale, ma lungi dall'intenderla come un assorbimento, nello stato, del contenuto religioso della Chiesa, l'ha circoscritta nei suoi limiti giuridici, intendendola come diritto dello Stato d'imporre a tutti quelli che convivono in esso il rispetto della sua legge; quindi di esigere che la Chiesa, come associazione culturale, rientri nell'ordinamento del diritto comune. Ma entro questi limiti giuridici, egli ha lasciato che la Chiesa avesse piena libertà dottrinale e pratica, per il fatto stesso che lo Stato, dato il suo carattere liberale, non solo non ha il diritto d'invasione la coscienza degli individui e d'intaccare l'autonomia delle associazioni, ma si fonda per l'appunto sull'una e sull'altra. Di qui la famosa formula: libera Chiesa in libero Stato²⁷³.

La «formula» cavouriana si infranse nella sua applicazione soltanto nella mancata conclusione di un «trattato» di conciliazione con la Santa Sede, ma De Ruggiero riteneva «provvidenziale il fallimento di quella speranza» per lo stesso trionfo degli ideali di separazione e di libertà religiosa: concludeva – non a caso – con la citazione di Spaventa poi ripresa anche dalla *Storia d'Italia* crociana, secondo la quale «è appunto perché la conciliazione è mancata, che la questione si è spenta»²⁷⁴. Allo studio del classico tema ruffiniano della *Religious Freedom*, De

²⁷¹ Ivi, pp. 354-355.

²⁷² Ivi, p. 356.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ivi, pp. 358-359.

Ruggiero avrebbe dedicato agli inizi degli anni Trenta una voce monografica per l'*Encyclopedie of Social Sciences*, attribuendo proprio alla dialettica tra Stato e Chiesa in regime di separazione lo sviluppo storico di quel «principio giuridico di convivenza» – secondo la definizione mutuata da Ruffini – nella contemporaneità otto-novecentesca:

Questo irrigidimento della chiesa cattolica nella sua intransigenza non valse a ritardare, anzi accelerò per ragione di contrasto il generale avviamento liberale europeo verso una completa emancipazione delle coscienze. La creazione e il consolidamento degli stati costituzionali, durante il secolo XIX, fece dovunque della libertà religiosa, in luogo di una concessione revocabile dei principi, un diritto solennemente sancito e inalienabile, dalle Carte e dai parlamenti; e se in taluni stati la forma *octroyée* degli statuti parve conservare l'apparenza delle precedenti concessioni, la prassi costituzionale e parlamentare, in quegli stessi stati, provvide col tempo a cancellarle. Le esterne garanzie del costituzionalismo furono dall'interno sorrette da una sempre più vigile coscienza dei valori che esse tendevano ad assicurare: così il liberalismo, col suo rispetto per l'autonomia degli individui, la democrazia con la sua costante preoccupazione dell'eguaglianza giuridica degli individui e dei gruppi, diedero alla libertà religiosa il suo sostanziale contenuto. Sotto la spinta di queste potenti ideologie, le antiche incapacità politiche derivanti da ragioni confessionali (come quelle dei cattolici in Inghilterra e degli ebrei in alcuni paesi del continente europeo) vennero poco per volta a cadere; l'appartenenza cessò di essere un privilegio o una minorazione²⁷⁵.

L'ultimo tema della *Storia del liberalismo europeo* che poteva suscitare l'interesse di un cattolico antifascista era quello del destino dei partiti liberali in conseguenza della loro bancarotta storica di fronte all'autoritarismo, ma anche della concorrenza delle culture politiche di opposizione che – come lo stesso popolarismo – si apprestavano consapevolmente a fungere da «elementi mediati di libertà». In questo senso De Ruggiero non esitava ad ammettere che «anche il metodo liberale comincia[va] a permeare poco a poco la mentalità delle organizzazioni che sembravano più ostilmente chiuse ad esso», portando ad esempio le correnti socialiste e cattoliche per le quali «le necessità della vita politica hanno trionfato dell'intransigenza delle dottrine, ed hanno finito anzi con l'importare, nelle dottrine stesse, degli elementi nuovi e rinnovatori»²⁷⁶.

La ripartizione della coscienza liberale in altre culture politiche diventava così la più evidente manifestazione di crisi del liberalismo partitico, di cui De Ruggiero riteneva già allora «lecito presumere che non [avrebbe potuto] mai più conquistare l'antico prestigio»: ne preconizzava quindi la metamorfosi in formazione numericamente minoritaria ma culturalmente elevata ed esperta, in grado di fungere da riserva liberale per una «funzione di equilibrio e di mediazione», come una sorta di «stato maggiore dell'esercito politico». Dal ridimensionamento delle forze liberali derivava come conseguenza la scarnificazione ideologica del liberalismo e l'universalizzazione del suo scheletro «metodologico», che avrebbe almeno assicurato la sopravvivenza dello «Stato liberale», da De Ruggiero ancora considerato – nella conclusione della sua *Storia* – «una incarnazione più alta dello stesso spirito», «l'unità superiore che contiene in sé e domina tutte le differenze»:

²⁷⁵ AFSNA, Fondo Guido De Ruggiero[non inventariato].

²⁷⁶

La vitalità del metodo liberale dà affidamento anche della persistenza di un partito, avente la particolare funzione di custodire e di promuovere lo spirito di libertà dell'insieme. Questa funzione non può essere più, evidentemente, un monopolio, per il fatto stesso che il liberalismo che prima s'impersonava in una frazione soltanto della collettività, che aveva, a differenza di tutte le altre, il privilegio del benessere economico e della cultura, si è andato diffondendo in tutta la società, e, col creare un governo e uno stato liberale, è diventato virtualmente un patrimonio di tutti²⁷⁷.

Conclusione – questa – in cui si poteva implicitamente leggere un riconoscimento del contributo delle forze cattoliche alla restaurazione della «democrazia liberale» conformemente alle direttrici già indicate da De Ruggiero nel giudizio sul popolarismo.

Alla *Storia del liberalismo europeo* anche Sturzo volle dedicare una recensione di ampio respiro sul «Bollettino bibliografico di scienze sociali e politiche», segnalandone l'uscita in coincidenza con la «rivolta antiliberale» in atto e giudicando un «errore il credere che quel che sopravvive del movimento liberale sia sterile per la vita europea del domani»²⁷⁸. In questo intervento dal suo esilio londinese, l'ex segretario del PPI coglieva l'occasione per ripensare il fenomeno complesso del liberalismo, «insieme un metodo, un partito, un'arte di governo e un'organizzazione statale», ma assumendone come centro ideale «il fatto della libertà». Presentava De Ruggiero come uno dei rari esponenti di cultura liberale disposti ad ammettere il ruolo storico della Chiesa in difesa della libertà, anche se questo suo riconoscimento si esauriva alle «contingenze storiche avvenute per posizioni di antitesi». Da parte sua Sturzo sottolineava invece la perennità del conflitto tra Chiesa e Stato come sistemi storicamente irriducibili («due forze sociali né integranti né sintetizzanti»), ma soprattutto l'impossibilità di identificarli rispettivamente in epoca moderna con le categorie di dispotismo e di libertà. La negazione di questa dicotomia lo portava a denunciare la degenerazione assolutistica di uno Stato liberale «concepito come una vita diversa e superiore alla vita personale, come un principio etico», al quale contrapponeva come fattore di libertà e non di arretratezza reazionaria proprio l'extraterritorialità dell'istituzione ecclesiastica. Ad accomunare Sturzo e De Ruggiero era invece la diagnosi di crisi dell'epoca liberale classica, per entrambi imputabile a una trasformazione anti-individualistica che rendeva storicamente irreversibile la delegittimazione di movimenti e partiti liberali, anche dopo il loro passaggio all'opposizione contro i regimi autoritari di massa:

L'A. tratta della crisi del liberalismo, sia come crisi politica che come crisi di partiti: sotto tutti i due punti di vista si tratta certo di una crisi reale e profonda; e non so se sia superabile: a me sembra che la fase detta liberale nel senso storico, sia una fase che vada declinando e che – può prevedersi – verrà del tutto superata.

Lo stesso Sturzo mostrava tuttavia di condividere la conclusione che la crisi del liberalismo partitico non dovesse automaticamente coincidere con quella dello Stato liberale. Di quest'ultimo il nuovo orizzonte «democratico» avrebbe dovuto conservare – in forma secolarizzata e

²⁷⁷ Ivi, pp. 465-471.

²⁷⁸ L. Sturzo, *Liberalismo europeo*, in Id., *Il Partito Popolare Italiano*, cit., vol. III, pp. 335-345.

ideologicamente neutrale – le innovazioni del «metodo di libertà» (inteso come dispiegamento del «libero gioco delle varie forze sociali») e del «metodo rappresentativo» (in quanto «principio di partecipazione popolare alla vita pubblica»). L'impostazione sturziana tendeva così a superare l'identificazione tra libertà e liberalismo, manifestando apprezzamento per una tradizione liberale storicamente interrotta ma non priva – anche a suo giudizio – di margini di ripresa. Come stavano a testimoniare le battaglie dei cattolici nel XIX secolo per la libertà della Chiesa e dell'associazionismo laicale, soltanto il cattolicesimo politico possedeva insediamento e strutturazione tali da sostituire le forze tradizionali del liberalismo nella limitazione del «livellamento» democratico. Tra le righe della sua recensione, Sturzo lasciava intendere che sarebbe stata la stessa presenza di un «cattolicesimo costituzionale» a impedire che il declino del liberalismo precipitasse in una scomparsa della libertà dall'orizzonte italiano e europeo:

Infine il liberalismo rimane una fase di esperienze per la democrazia: questa, attraverso tutti i fallimenti, procede avanti e non può essere arrestata che temporaneamente e violentemente. La democrazia dovrà mantenere il metodo di libertà e il metodo rappresentativo: cioè dovrà utilizzare la fase liberale: altrimenti cadrà nel demagogismo o nella dittatura di sinistra; e dovrà mantenere questi metodi perché già sono penetrati nella coscienza generale, e rispondono alla struttura morale ed economica della presente civiltà.

Nella conclusione del volume Sturzo ricavava – infine – «una visione non più storica ma romantica» rispetto alla sopravvivenza dei partiti liberali, facendo rilevare che il duello della contemporaneità «tra democrazia e reazione» avrebbe stabilmente reintegrato nel campo della libertà «tutti i partiti che ammettono la prassi liberale al di fuori delle teoriche del liberalismo»

L'A. crede che i partiti liberali sopravvivranno alla crisi del liberalismo e serviranno come a polarizzare la politica nelle sue ulteriori evoluzioni. Questa visione non mi sembra che risponda a realtà, perché gli attuali partiti liberali non hanno di liberale che il nome: il loro liberalismo, se vero, è un prodotto fuori stagione. Quello che del liberalismo è acquisito alla società (cioè metodo di libertà e sistema rappresentativo) è acquisito per tutti i partiti che vivono dentro quest'orbita e ne sviluppano gli elementi, abbiano o no il nome di partiti liberali, il che non conta.

In definitiva Sturzo non escludeva che potesse ancora «sorgere in nome della controreazione un moto liberale», ma dissentiva dalla fiducia espressa da De Ruggiero sul fatto che i partiti liberali potessero ancora sopravvivere alla crisi del liberalismo, avvertendo che «quel neo-liberalismo [avrebbe avuto] per vivere altri contenuti positivi ed economici, e [avrebbe dovuto] confondersi con movimenti sociali più vasti e più complessi».

Le questioni poste al centro della recensione di Sturzo acquistano ulteriore significato dallo scambio epistolare da lui stesso intrecciato prima della stesura con De Ruggiero, al quale il fondatore del PPI scrisse da Londra il 4 agosto 1925 per anticipargli le impressioni suscitate dalla lettura del volume «degnò della più alta considerazione» e l'intenzione di scriverne «con quell'ampiezza che merita e l'argomento e il lavoro». Tra le sue richieste di chiarimento, Sturzo manifestava all'autore la propria «sorpresa» per «il silenzio su tutto il movimento cristiano-sociale e

democratico cristiano, che dalla metà del secolo XIX ha avuto un ruolo non indifferente nella vita liberale europea». Appellandosi implicitamente al *Leitmotiv* della «discendenza media» già introdotto dagli articoli giornalistici di Giordani, tornava a insistere con forza sulla vocazione «liberale» oggettivamente acquisita dai partiti di ispirazione cristiana nei vari contesti europei indagati da De Ruggiero:

In Francia, dopo l'inizio di Lacordaire e Montalembert (del quale ella fa cenno) si è avuta la campagna per la libertà di insegnamento prima, il *ralliement* repubblicano dopo. Dati importanti e notevoli.

Il movimento per la libertà di insegnamento ed il costituzionalismo furono la base della destra cattolica del Belgio; e ne crearono il trionfo. Poi inserì il movimento democratico cristiano, che organizzò quasi la metà del proletariato agricolo e industriale. Con diverso temperamento, ma con risultati più profondi si è svolto il movimento sociale cristiano in Olanda non ostante le due tendenze di conservatori e di democratici. Il metodo liberale è stato però costante negli uni e negli altri. Molto più significativo fu il movimento creato da Ketteler in Germania; e la lotta per il Kultur kampf (circa 20 anni) è di una drammaticità per il movimento liberale, che neppure si ebbe con i socialisti. E se una funzione di equilibrio ha avuto il Centro, più che i partiti liberali, è stata quella dalla sconfitta tedesca ad oggi²⁷⁹.

Al termine di questa tradizione di lunga data, Sturzo invitava infine De Ruggiero a posizionare lo stesso fenomeno del popolarismo al fianco delle correnti di liberalismo europeo, in nome della distinzione che esso aveva sempre mantenuto rispetto all'«opinione diretta della Chiesa»:

Il tentativo democratico-cristiano (pur con l'ala conservatrice) ha tre punti di riferimento – la posizione presa sul terreno liberale, il tentativo di assimilazione democratica insieme alla tenace difesa delle autonomie personali e locali; il proposito di inserire l'etica cristiana nella politica.

Sotto questo punto di vista la nostra azione non solo non può confondersi con l'azione della Chiesa, che secondo i tempi ed i luoghi o tollerante ovvero ostile o anche diffidente o benevola con simile movimento (e questi atteggiamenti della Chiesa sono giustificabili); ma deve essere valutata in confronto anche alle altre due correnti, il socialismo ed il nazionalismo, delle quali essa si occupa così bene. Ed è, secondo me, interessante vedere come in seno alla Chiesa (nel senso che si tratta in grandissima parte di fedeli ortodossissimi) si può sviluppare questo movimento così importante e veramente libero ed autonomo, pur affermando altri principi, altra filosofia e diversa...

Del volume Sturzo dichiarava di apprezzare l'«equanimità» con cui esso riconosceva «alla Chiesa anche un importante ruolo nella difesa della libertà», ma ne criticava l'apologia indiscriminata del separatismo, ritenendo impossibile di applicarlo sul continente europeo come nel modello di «regime libero» degli Stati Uniti:

L'Europa non può cancellare tutto il suo passato storico riguardo il cristianesimo, che vuol dire anche tradizioni, istituti, lotte, vita vissuta ed ereditata. Il puro ideale separatista all'americana non sarà completa separazione. In Europa la Chiesa e lo Stato non si possono ignorare, e la Chiesa cattolica più, le altre meno, non possono vivere una vita di subordinazione e di limitazione da parte dello Stato. Io sostengo la teoria della lotta perenne, aperta o tacita, in qualunque stadio, anche in quelli creduti più conformi alle teorie cattoliche, il Medio Evo degli Innocenzi e gli Stati della Controriforma.

In questa opzione di De Ruggiero a sostegno del separatismo, Sturzo scorgeva la negativa influenza della sua matrice idealistica, che lo avrebbe esposto alla tentazione di ricostruire gentilianamente nello Stato una coscienza etica del liberalismo. Occorreva – a suo giudizio –

²⁷⁹ ASILS, Fondo Luigi Sturzo, fasc. 297, sfasc. 11.

superare esplicitamente l'«ipostasi mentale» tra Stato liberale e anticlericalismo e passare a riconoscere la libertà della Chiesa nel senso indicato dalle stesse pagine di De Ruggiero:

Lo Stato liberale, secondo me, è come lo Stato cattolico: non sono esistiti mai né l'uno né l'altro. Esistono invece correnti ideali, che impregnano di sé gli istituti pubblici, danno a questi una portata e un significato di attualità che si evolve, secondo i bisogni dei tempi.

La critica che lei fa della decadenza del liberalismo e della crisi attuale, non è che un punto di riferimento al passato e ai concetti che nel passato prevalsero. I fatti non hanno giustificazioni sufficienti per essere i fatti nuovi; tanto in confronto alle idee liberali, quanto in confronto alle filosofie cattoliche.

Questo relativismo storico le può sembrare troppo superficiale, ma io credo che abbia un notevole fondamento di realtà.

Anche la lettera sturziana a De Ruggiero tendeva insomma ad accreditare una lettura della crisi del liberalismo come ineluttabile momento di transizione, ma non come interruzione della tradizione liberale. Da questo punto di vista la rigenerazione del liberalismo avrebbe anzitutto richiesto il superamento delle prevenzioni anticlericali e il recupero dell'ispirazione cristiana. Ma anche in questo caso Sturzo riteneva che la sua sopravvivenza sarebbe rimasta circoscritta al ruolo di *ecclesia pressa*, analogamente a quanto accaduto con la spiritualizzazione del cattolicesimo dopo la fine della cristianità medievale:

E qui viene la domanda: la formula di oggi o di domani sarà la stessa di quella del passato? E la posizione delle diverse forze sociali nello Stato, fra le quali la Chiesa, avranno i medesimi atteggiamenti pratici del passato? E il mutamento vuol dire proprio un peggioramento e una crisi? O non è un superamento di quel che non aveva più ragione e forza di vivere? Io che credo alla indefettibilità della Chiesa, non mi meraviglio se le sue posizioni umane e concrete nella vita di relazione con il mondo politico, si cambino attraverso i secoli. Il diritto ecclesiastico-politico medievale è caduto, come è caduto il presidio del temporale, come è caduta la coalizione della Controriforma. Oggi, pensare a tali ritorni sarebbe antistorico. Così mi sembra del liberalismo terriero, e del garantismo, o dello stato etico. Si tende verso nuove realizzazioni, nelle quali l'idea liberale lascia acquisita alla società certi suoi istituti, tradizioni e forze, che nessuna rivoluzione ha potuto e potrà cancellare.

Nonostante l'asprezza polemica di Sturzo, proprio i chiarimenti della sua lettera erano tali da confermare – in ultima analisi – l'esistenza di un comune terreno di incontro sul contributo cattolico ed ecclesiastico nel processo storico della libertà. Il 10 agosto 1925 anche De Ruggiero rispose al fondatore del PPI «con l'intimo convincimento di essere sostanzialmente molto più vicino a Lei che non pare risulti dalla Sua lettera». Difendeva così la propria impostazione dalle riserve di Sturzo sull'esclusione della democrazia cristiana dalla storia del liberalismo, replicando che la trattazione dell'argomento lo avrebbe costretto a «piegare troppo la linea del mio disegno per comprendervi un esame adeguato di quel tema»:

Innanzitutto in quel complesso movimento mi parve che l'elemento democratico soverchiasse di gran lunga quello liberale (in senso stretto), perciò io, per non sconfinare troppo, volli limitarmi ad esaminare il così detto cattolicesimo liberale (meno importante ma più significativo in rapporto al mio tema). Inoltre, nella democrazia cristiana mi riferisco in particolar modo a quella francese e tedesca. L'interesse sociale è preponderante rispetto all'interesse partitico: il che costituiva per me un'altra valida ragione di esclusione²⁸⁰.

²⁸⁰ Ibidem.

Da queste sue riserve sul movimento sociale dei cattolici, De Ruggiero escludeva quindi le correnti di minoranza del cattolicesimo liberale, di cui la sua *Storia* aveva richiamato l'opposizione al Secondo Impero ancora una volta citando l'opuscolo di Montalembert sugli *Interests Catholiques*: «quanta purezza di stile liberale in un esponente d'una vecchia e autentica teocrazia come il Montalembert!»²⁸¹. De Ruggiero riconosceva invece fondata l'obiezione sturziana circa l'esclusione del popolarismo, ritenendosi convinto – coerentemente alla sua produzione giornalistica degli anni precedenti – che esso rappresentasse il punto di saldatura del cattolicesimo italiano con il movimento liberale europeo:

Un modo molto attraente per poter trattare il movimento democratico cristiano sarebbe stato quello di tracciare la Storia del Partito popolare italiano, risalendo ai suoi antecedenti europei. L'idea mi era anche venuta in tempo ma fui costretto ad allontanarla, poiché, per parlare del Partito popolare avrei dovuto avventurarmi nelle questioni della politica italiana contemporanea, ed io non mi sentivo abbastanza sereno per farlo. Le confesso che non riesco a parlare del fascismo senza che mi monti il sangue alla testa [...]

De Ruggiero negava l'esistenza di un dissenso con Sturzo anche sul problema delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa: la sua concezione del separatismo non era infatti premessa di legittimazione di una politica anticlericale, ma strumento di contenimento dello Stato etico hegeliano:

Per ciò che concerne i rapporti tra lo Stato e la Chiesa, credo di essere più vicino a Lei di quel che forse non risulti dall'impiego che io fo della formula *separatistica*. Io attribuisco alla formula un limitato valore giuridico, quindi contingente [...]. Ma anch'io credo alla perennità della lotta tra Stato e Chiesa e vi attribuisco uno schietto significato liberale come un provvido mezzo per salvare la coscienza degli individui dagli opposti pericoli della teocrazia e dello Stato panteista.

E poiché ho toccato questo tema dello Stato panteista, io le dirò che mi trovo nella più netta antitesi con le aberrazioni pseudo-hegeliane (in realtà spaventiane e gentiliane) del così detto Stato etico²⁸².

Ma era soprattutto sulla «crisi liberale» che De Ruggiero rimarcava la consonanza delle proprie tesi con quelle del leader popolare: entrambi dividevano – a suo giudizio – la distinzione tra liberalismo e partito liberale, il rifiuto dell'idea di Stato liberale come cittadella assediata, la secolarizzazione del liberalismo da filosofia della storia in orizzonte di riferimento «metodologico» anche per partiti di ideologia non liberale. In filigrana non sfuggiva a De Ruggiero che proprio la contrapposizione epocale tra liberalismo e autoritarismo avrebbe stabilmente reintegrato nello schieramento della libertà le forze di ispirazione cristiana, compensando il declino dei movimenti in senso stretto «liberali»²⁸³.

²⁸¹ G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, cit., pp. 214-215.

²⁸² ASILS, Fondo Luigi Sturzo, fasc. 297, sfasc. 11

²⁸³ «Quindi io credo di condividere il suo relativismo, perché non mi fermo allo Stato liberale come a una realtà fatta e cristallizzata da difendere contro tutte le nuove forze, ma considero lo Stato liberale come una mobile sintesi di tutte le forze sociali sopravvenienti, via via che acquistano una fisionomia politica. Ella avrà infatti notato che io considero il liberalismo tutt'altro che come sinonimo di partito liberale. Non è un caso – ed è il caso odierno – che i partiti liberali siano in decadenza e che le esigenze liberali trionfino permeando tutti i partiti politici e creando un consorzio politico dove le forze in presenza e in lotta si equilibrano nel modo più spontaneo e, sarei per dire, più economico. L'unica antitesi possibile a un tale liberalismo non è che l'autoritarismo, con la sua pretesa d'imporre dall'alto una risultante,

3.2 Cattolicesimo e «animo liberale» nella formazione di Tommaso Gallarati Scotti

In un suo discorso del 18 maggio 1950 all'Istituto di cultura di Londra, Tommaso Gallarati intervenne come Ambasciatore d'Italia nel Regno Unito, ripercorrendo il percorso con il quale la classe politica della sua generazione aveva appreso il sentimento religioso della libertà:

Noi abbiamo attraversato tragici decenni in cui abbiamo fin troppo compreso che cosa significhi perdere la libertà, come si impoverisca e si perverta la vita dello spirito dove la libertà declini, quali ombre gravino sulla personalità umana dove la politica la soffochi. Abbiamo sofferto in questa prova non come di cosa narrata da altri e lontana nel tempo, e perciò siamo coscienti che essa, la libertà, tutte le libertà dell'anima, del pensiero, della coscienza, vadano difese a qualunque costo e nella libertà siano esaltati i valore perenni dello spirito umano²⁸⁴.

Punto di approdo dell'itinerario di Gallarati Scotti come intellettuale e uomo politico, l'idea di una liberal-democrazia religiosamente ispirata aveva per lui rappresentato una sofferta conquista rispetto all'orientamento decisamente dissimile del suo stesso retroterra familiare. La sua discendenza era infatti quella di una delle maggiori famiglie dell'aristocrazia cattolica lombarda, che nei decenni successivi all'unità d'Italia era divenuta con il nonno paterno Tommaso Anselmo parte integrante di quel «mondo nero» dell'intransigentismo papale e antirisorgimentale platealmente contrario all'esposizione del tricolore nelle feste nazionali. Già il padre di Tommaso, il duca Gian Carlo, era riuscito intimamente a sottrarsi al tradizionalismo familiare grazie al matrimonio con la contessa Luisa Melzi d'Eril, discendente di Francesco Melzi vicepresidente della Repubblica italiana in età napoleonica, che lo aveva posto in relazione con l'influenza del patriziato milanese più aperto in senso liberale e politicamente orientato verso il moderatismo conciliatorista della «Lega lombarda».

Sotto la guida spirituale del futuro Pontefice Achille Ratti, all'epoca catechista di casa Scotti e simpatizzante con le posizioni di conservatorismo nazionale, la formazione del giovane patrizio approfondì sul piano religioso-culturale la dissociazione dal «fissismo» del gesuitismo milanese, beneficiando dell'insegnamento di religiosi non conformisti come il bollandista belga F. Van Ortroij e del padre barnabita Pietro Gazzola, che lo introdussero assai precocemente nel flusso del rosminanesimo come scrittore e intellettuale di riferimento del «movimento liberale religioso» di inizio secolo. Si laureò in giurisprudenza nel 1901 a Genova, dove ebbe Francesco Ruffini come docente di diritto ecclesiastico, discutendo una tesi di filosofia del diritto su *La repubblica ideale di Platone*. Ma gli anni universitari furono soprattutto quelli che gli permisero di frequentare la Scuola superiore di cultura religiosa fondata dal padre Giovanni Semeria, che lo mise personalmente in

accrescendo artificialmente il peso di alcune cose a detrimento delle altre. E contro questo autoritarismo io oso confidare che il liberalismo avrà sempre, in fin dei conti, a ragione»: ibidem.

²⁸⁴ N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 210.

contatto con i maggiori rappresentanti delle correnti europee di rinnovamento teologico e biblico come Laberthonnière, Loisy, Sabatier, Von Hügel, incoraggiandone l'adesione al programma riformatore del modernismo.

Decisiva in questo senso si rivelò comunque l'influenza della corrente lombardo-veneta di «riforma cattolica» guidata da Antonio Fogazzaro, del quale Gallarati Scotti divenne intimo confidente e successivamente anche il biografo più accreditato. Della sensibilità fogazzariana egli avrebbe recepito l'interpretazione della crisi modernista in continuità con la tradizione spirituale italiana, come occasione di ripresa e «inveramento» per quell'alternativa di cattolicesimo liberale politicamente marginalizzata dalla sconfitta del neoguelfismo nel 1848, dal «dilaceramento» fra patriottismo cattolico e unificazione risorgimentale e infine dalla rottura Stato-Chiesa sulla «questione romana». Da qui maturò anche la partecipazione di Gallarati Scotti all'esperienza più originale del modernismo italiano, ossia la pubblicazione nel 1907 a Milano della rivista di studi religiosi «Il Rinnovamento», fondata con il cugino Casati e apertamente rievocante fin dal titolo la sua ascendenza giobertiana.

Nel suo articolo programmatico su *La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti*, Gallarati Scotti tentava di ricostruire proprio questa continuità ideale tra la radice di cattolicesimo risorgimentale e la nuova esplorazione critica di tematiche filosofico-religiose, che lo portava a rivalutare come precursore del modernismo cattolico il pensiero postumo di Gioberti «riformatore estragerarchico ma non antigerarchico». Il nucleo di fondo del «giobertismo» modernista rimandava alla «forte accentuazione del pensiero e della libertà del credente nella vita religiosa», mentre riconsegnava «alla letteratura e alla storia» la mitologia del neoguelfismo politico:

Essa ci commuove come ricordo, ma non penetra più nella nostra coscienza. Pur ammirando alcune pagine di vera e duratura bellezza in cui è tutto il fervore eroico di un'epoca, non potremmo rileggere senza la malinconia che danno le cose morte, quei volumi compatti sui quali un popolo intero si è commosso. La nostra concezione nazionale e il nostro amor di patria hanno preso forme così diverse, i problemi che ci agitano sono così nuovi, le finalità verso le quali tendiamo sono di ordine così universale, che Il primato degli italiani, pur scuotendo alcune fibre vive del nostro sentimento italico, è nel suo complesso un'opera letteraria collegata a una forma di pensiero e a una psicologia che solo artificialmente potremmo risuscitare in noi²⁸⁵.

Nella rilettura modernista di Gallarati Scotti, il Gioberti riformatore religioso prendeva così il posto sia dell'artefice neoguelfo del *Primato* che del «ghibellino cattolico» del *Rinnovamento*. Tale interpretazione lo avrebbe distaccato da quella di intonazione gentiliana offerta dalla monografia di Antonio Anzilotti del 1922, che avrebbe viceversa sottolineato in Gioberti «l'intima coerenza, l'unità spirituale» tra il politico e il riformatore religioso. Di Gentile il giovane modernista precorreva invece il superamento del bipolarismo risorgimentale tra Gioberti e di Mazzini (al quale dedicò una conferenza milanese nel 1904) all'insegna del comune «idealismo

²⁸⁵ T. Gallarati Scotti, *La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti*, in «Il Rinnovamento», I (1907), p. 168.

politico e religioso», ma diversamente dal filosofo attualista la riconciliazione avveniva sul terreno democratico-religioso e non del «profetismo» nazionale²⁸⁶. La preferenza di Gallarati Scotti per il Gioberti della *Riforma cattolica* lo avrebbe inoltre distaccato dall'interesse successivamente maturato verso il piemontese dalle interpretazioni del popolarismo, che si sarebbero concentrate sull'attualizzazione – per quanto critica e problematica – della sua eredità politico-risorgimentale. Da questo punto di vista il giobertismo di formazione modernista aiutava essenzialmente Gallarati Scotti ad accostarsi alla politica non più in funzione di «rinascita nazionale» dell'Italia cattolica, ma anzitutto come rigenerazione etico-civile di un cattolicesimo interiormente riformato.

Legato a questo retaggio di «guelfismo» non politico ma integralmente spiritualizzato, l'inalterato vincolo di ortodossia impedì contemporaneamente a Gallarati Scotti di rompere l'obbedienza ecclesiale nella tormentata crisi di coscienza in lui prodotta dalla pubblicazione dell'enciclica *Pascendi* contro il modernismo (8 settembre 1907) e dalla condanna pontificia della rivista milanese, dalla quale si dimise alla fine di quello stesso anno per evitare la scomunica, non condividendo la decisione degli altri condirettori di proseguirne la pubblicazione.

La centralità della parabola «modernista» risultò determinante anche per la formazione liberale di Gallarati Scotti, alla quale contribuirono le stesse fonti di cattolicesimo risorgimentale che ne alimentarono il riformismo religioso. Le origini del liberalismo non dottrinario di Gallarati Scotti possono identificarsi in un «sentire cattolico liberale» non filosoficamente sistematico, ma portatore di conseguenze autenticamente liberali per il superamento dell'antagonismo tra cattolicesimo e civiltà moderna. Verso lo sbocco del liberalismo cattolico lo indirizzarono i protagonisti di quel patriottismo credente da lui più tardi definito come «largo preludio religioso alla indipendenza nazionale», *in primis* il Rosmini liberato dalle accuse di modernismo e «patrono, per così dire, di una specie di opposizione costituzionale cattolica», ma soprattutto il Manzoni delle *Osservazioni sulla morale cattolica* attento a separare «la religione dagli interessi e dalle passioni del secolo» contro la varia fenomenologia del «cattolicesimo politico».

Determinante in quegli anni risultò anche il legame di Gallarati Scotti con il Vescovo di Cremona Geremia Bonomelli, autore nel 1889 dell'opuscolo su *Roma, l'Italia e la realtà delle cose*, nel quale erano state condensate le preoccupazioni del «conciliatorismo» per i danni anzitutto religiosi del prolungamento di una protesta temporalistica e intransigente contro lo Stato italiano. La lezione bonomelliana sulla «realtà delle cose» attrasse quasi naturalmente il consenso del giovane Scotti, che ne avrebbe stabilmente interiorizzato l'idea dell'Italia «nazione cattolica», ma insieme la dissociazione dalla sua rivendicazione mediante l'autoesclusione astensionista dalla politica

²⁸⁶ F. De Giorgi, *Tommaso Gallarati Scotti e la tradizione risorgimentale tra sensibilità religiosa e coscienza civile*, in *Tommaso Gallarati Scotti e il suo tempo*, vol. I, *Dalla crisi modernista all'interventismo democratico*, a cura di L. Pazzaglia, Unicopli, Milano 2010, pp. 25-44.

unitaria, «ossia l'Italia divisa, il fatto risorgimentale rifiutato, fino a svuotarlo del grande contenuto religioso di un Manzoni e di un Rosmini, mentre il *non expedit* abbandonava allo sfruttamento laicistico e settario la base stessa della vita politica»²⁸⁷. Fu quindi la vicinanza bonomelliana a istruire Gallarati Scotti sulle contraddizioni di natura religiosa che attraversavano il mondo intransigente immutabilmente legato alle rivendicazioni pontificie, come poteva confermargli anche la fuoriuscita del cardinale Manning di Westminster dall'«ultamontanismo» politico:

la fine del potere temporale – secondo la meditazione di Manning confidenzialmente rivelata a Gallarati Scotti da Bonomelli – era cosa decisa ormai dalla Provvidenza. La fede dei popoli l'aveva donato alla Santa Sede, la fede che se ne andava glielo ritoglieva. L'importante perciò non era più di rivendicare ciò che non era morto, ma di ravvivare e salvare la fede. Per questo non bisognava mettere un popolo nell'alternativa tra Papato e aspirazioni nazionali. Vi era per ogni Nazione un fatto storico centrale che doveva essere rispettato e compreso. Per noi era il Risorgimento che ci aveva condotto alla libertà e all'unità. Questa constatazione “realistica” si inquadra però, secondo il Manning, nelle esigenze di un rinnovamento religioso (direi quasi di ispirazione rosminiana)²⁸⁸.

Alla tradizione del liberalismo italiano Gallarati Scotti iniziò così ad accostarsi (ma in seguito anche a rimanervi legato) per linee culturali e prepolitiche sostanzialmente ancora interne alla propria formazione religiosa. Diversamente dal padre non si riconobbe nel programma conciliatorista di alleanza dei «cattolici temperati» con la consorterìa della «Perseveranza», a cui rimase sempre estraneo in polemica con la degenerazione del liberalismo post-cavouriano in «partito moderato, stanco per vecchiezza di chiamarsi liberale». Nel 1906 sospese così le trattative che aveva intessuto per rilevare «La Rassegna Nazionale» di Firenze, con la quale era entrato in rapporto di collaborazione dal 1899, optando per la fondazione del «Rinnovamento» proprio in dissenso dalla linea filo-moderata della testata storica del conciliatorismo. L'opposizione «modernista» di Gallarati Scotti al clerico-moderatismo rappresentò così un primo e non trascurabile punto di contatto con il retroterra di formazione del popolarismo di Sturzo, di cui poteva condividere con accenti non dissimili la constatazione di «quanto illusorio e povero di significato ideale [fosse] stato nella stessa vittoria il risveglio del liberalismo conservatore».

In conflitto con la svolta clerico-moderata nel suo stesso universo sociale e familiare, Gallarati Scotti si avvicinò alle residue posizioni di autonomia del movimento cattolico, fiancheggiando attivamente la Lega Democratica Nazionale fondata da Murri nel 1905. Ne presiedette il primo Congresso a Milano nel settembre 1906 con un discorso inaugurale che respingeva come «conciliazione-compromesso» lo schieramento di maggioranza dei cattolici a sostegno del conservatorismo liberale. Ma fu proprio la difficoltà di saldatura con la tradizione cattolico-liberale a interromperne già nel 1910 l'esperienza democratico-cristiana, precludendogli

²⁸⁷ T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., pp. 145-146.

²⁸⁸ *Ibidem*.

l'approdo sulle sponde di un movimento cattolico ai suoi occhi ancora culturalmente egemonizzato dal clericalismo intransigente.

L'inclinazione del modernismo politico non esaurì il significato della confluenza di Gallarati Scotti nella Lega murriana, che contribuì soprattutto a politicizzarne il liberalismo con la relazione da lui presentata al secondo Congresso di Rimini del settembre 1908 su *La separazione della Chiesa dallo Stato e i suoi rapporti col problema della scuola*. L'elaborazione programmatica in materia di politica ecclesiastica rappresentò infatti per Gallarati Scotti – fuori ormai dal conflitto modernista – il momento più significativo di adesione all'eredità storico-politica del liberalismo risorgimentale, recependo da quest'ultimo il separatismo della «formula» cavouriana:

Separazione e non conflitto, distinzione e non supremazia dell'una sull'altra associazione, libertà piena, vera e leale, altrettanto avversa alla teocrazia quanto alla statolatria; ecco i concetti maturati da secoli nel pensiero e nel sentimento del popolo italiano da Dante a Cavour, dal poeta [...] all'uomo politico che meglio comprese i destini della patria e vide nella libertà che è di tutti e che nessuno può limitare a suo vantaggio, l'elemento stesso in cui la società religiosa può dilatarsi secondo le sue intime leggi, senza confine. E la formula maturata negli anni dalla sua giovinezza pensosa dei problemi dello spirito e ripetuta al frate che egli aveva voluto al suo letto di morte, in faccia a Dio; la formula rimpicciolita poi dagli uomini che non seppero bere il largo spirito della vita moderna sulle vette dalle quali il maestro l'aveva contemplata, rimane come una sintesi del pensiero nazionale che forse meglio che non lo sia stato dall'antica destra potrà essere compresa nel suo valore dalle nuove generazioni²⁸⁹.

Da allora in poi Gallarati Scotti rimase coerentemente ancorato all'impostazione di una «conciliazione non concordata» tra Stato e Chiesa, originariamente acquisita attraverso le frequentazioni giovanili con esponenti della Destra storica come Emilio Visconti Venosta, «uomo del '70» ed estensore della legge delle «guarentigie». Dal liberalismo cavouriano Gallarati Scotti tradusse coerentemente l'impianto di un separatismo «amico della religione» e non lesivo dell'identità cattolica della nazione²⁹⁰, all'interno del quale la rinuncia della Chiesa al «guelfismo politico» avrebbe imposto – contrariamente al «giurisdizionalismo liberale» teorizzato da Ruffini – l'astensione dello Stato da interventi di limitazione della libertà ecclesiastica. In questa cornice il contributo autenticamente innovativo di Gallarati Scotti alla politica religiosa liberale fu la sua proposta di ridefinizione in senso ulteriormente separatistico della formula cavouriana, «sostituendo all'*in* una *e*: 'Libera Chiesa e libero Stato'». Ne conseguiva una soluzione di continuità con il liberalismo ottocentesco nella sua pretesa di monopolio della sovranità statale (polemicamente respinta da Gallarati Scotti anche nell'adattamento pluriconfessionale di Luzzatti alla formula delle «Religioni libere nello Stato sovrano») e l'apertura verso un riconoscimento della Chiesa-istituzione

²⁸⁹ T. Gallarati Scotti, *La separazione della Chiesa dallo Stato e i suoi rapporti col problema della scuola*, in «La Rassegna Nazionale», XXX (1908), p. 130.

²⁹⁰ Nella stessa relazione di Rimini Gallarati Scotti dichiarava che «in nessun paese come in Italia una separazione che non nasca come in Francia da una lotta contro la Chiesa, ma da un logico sviluppo delle dottrine di libertà, quali furono professate dai più generosi pensatori del risorgimento, è preparata dallo stesso carattere della nostra storia»: *ibidem*.

come ente pienamente sovrano e ordinamento giuridico «originario», indipendente anche negli aspetti patrimoniali dal diritto interno dello Stato.

La partecipazione come volontario alla prima guerra mondiale vide il Gallarati Scotti schierato sulle posizioni dell'interventismo democratico e dal novembre 1916 incaricato al Comando Supremo come ufficiale d'ordinanza di Cadorna, al quale rimase legato anche dopo Caporetto come garante della riconciliazione bellica tra cattolicesimo e sentimento nazionale. Dal primo dopoguerra affiancò alla ripresa del lavoro intellettuale e letterario (del 1920 la prima edizione della *Vita di Antonio Fogazzaro*, posta all'Indice e ripubblicata dopo la revisione nel 1934) l'intensificazione del proprio attivismo politico, aderendo inizialmente al combattentismo salveminiiano nella campagna di difesa delle nazionalità contro la politica estera sonniniiana e l'intangibilità del Patto di Londra.

Dopo la marcia su Roma si accostò alla democrazia amendoliana come corrente di revisionismo liberale ed espressione di intransigenza antifascista, riscontrando anche «accenni e momenti di affinità» nella «Rivoluzione Liberale» di Gobetti²⁹¹, dalle cui aperture di giudizio fu ulteriormente sensibilizzato sull'identità non confessionale del popolarismo. Nel marzo 1923 preferì invece declinare l'invito rivoltagli da Gentile come ministro della Pubblica Istruzione a tenere un ciclo di conferenze negli Stati Uniti sull'«Italia d'oggi» (e in caso di adesione anche la promessa dell'incarico di Ambasciatore d'Italia negli Stati Uniti), non ritenendosi «in nessun modo l'esponente delle correnti oggi dominanti in Italia»²⁹². Il suo antifascismo lo avrebbe radicalmente separato dalla politica di collaborazione del liberalismo ufficiale ancora nella crisi del 1924: ne preconizzava infatti il fallimento già in una lettera ad Amendola del 9 luglio, esprimendo l'amarezza della non condivisione e del distacco per la «compromissione» ministeriale di Casati:

Quali tragiche ore e situazioni! Il decreto sulla stampa è del carattere di quegli atti che nella storia precedono le grandi bufere. Si tenta un salvataggio soffocando le libere voci e le libere coscienze. Non ci si accorge nemmeno di mettere l'Italia al livello delle nazioni inferiori nella civiltà.

Quale umiliazione che il primo atto di un ministero in cui è Casati sia un atto che deve essere contro la sua coscienza. Come può aver fatto un sacrificio delle sue tradizioni e *del suo avvenire* a Mussolini fino a questo punto? Sono turbatissimo e triste. Sono anche scosso. Un uomo libero economicamente e moralmente come Casati doveva

²⁹¹ *Con animo di liberale*, cit., p. 163, Gallarati Scotti a Gobetti del 12 maggio 1922

²⁹² «L'invito rivoltommi per tenere alcune conferenze negli Stati Uniti sull'Italia d'oggi, mi ha fatto vivo piacere come segno della stima di V.E. e della fiducia riposta nei miei sentimenti di incondizionata devozione al Paese che mi avrebbero, a suo parere, reso degno di parlare dell'Italia in America. Ma dopo matura riflessione devo declinare il lusinghiero invito, per molte e serie ragioni. Principalissima quella di coscienza. Il mio giudizio su uomini e avvenimenti in corso dai quali non potrei prescindere, se anche le conferenze non dovessero avere alcun carattere politico, potrebbe valere solo se potesse essere completamente originale e sincero. Ora io sento di aver più qualità per essere un critico onesto di quest'ora di travaglio nazionale che non un esaltatore apologetico. E questo atteggiamento del mio spirito – per quanto contenuto e disciplinato – sarebbe inopportuno e inefficace in America che è paese che ha bisogno di temperamenti entusiasti e elementari»: AFG, Fondo Giovanni Gentile, «Corrispondenza», fasc. «Tommaso Gallarati Scotti», Gallarati Scotti a Gentile, 6 marzo 1923.

capire e sentire la dignità in modo ben diverso. Temo che il Ministero cui appartiene avrà un nome sinistro nella storia d'Italia²⁹³.

Da uomo di cultura e presidente del Circolo filologico milanese prese parte dopo il delitto Matteotti alle iniziative di coordinamento dell'opposizione liberal-democratica e dell'Unione Nazionale con le altre frazioni dell'Aventino antifascista, fondando il «Club liberale» di Milano nel dicembre 1924 in rottura con il fiancheggiamento filofascista a oltranza dell'Associazione Costituzionale cittadina dopo lo stesso 3 gennaio 1925.

Dal suo discorso di inaugurazione del Club milanese, solo parzialmente pubblicato anche sul primo numero di «Rinascita Liberale» di Tino e Zanetti²⁹⁴, traspare l'assimilazione in positivo di un liberalismo inteso come «riconquista volontaria e cosciente di valori ideali», nel quale la restaurazione delle forme costituzionali dello Stato liberale (dopo essere stato egli stesso non immune dal contagio antiparlamentare dell'interventismo antigiolittiano) si coniugava all'aspettativa di una «razionale sostituzione» della classe politica. Erano così anticipati da Gallarati Scotti i lineamenti di un programma di ricostruzione liberale oltre l'emergenza antifascista, capace di assecondare senza lealtà predefinite la trasformazione del liberalismo in «passione che supera i partiti ufficiali, gli uomini e le formule»²⁹⁵. Tratto caratterizzante dell'intera biografia politica di Gallarati Scotti, la mancata identificazione «partitica» del suo liberalismo non dipese soltanto dall'accentuazione polemica contro le compromissioni della classe liberale prefascista, ma anche dalla convinzione da lui non isolatamente sviluppata (basti pensare alla *Storia del liberalismo europeo* di De Ruggiero) di una necessaria transizione del liberalismo dalla condizione di autosufficienza politica in movimento ideale liberamente disponibile anche per culture e tradizioni non strettamente «liberali». Ne esprimeva chiaramente questa preoccupazione la consapevolezza dell'epoca di «grande mortificazione» del liberalismo, che lo obbligava a superare la presunzione identitaria di fungere da canale monopolistico del consenso e della mediazione politica. Gli aveva scritto Giuseppe Antonio Borgese già all'apice della crisi del 1922:

Vi sono già parecchi «liberali» i quali credono che il liberalismo si sia suicidato. Forse potrà risorgere, perché il suo spirito dobbiamo ritenerlo immortale, come quello del cristianesimo di cui il liberalismo è il figlio naturale. Ma ciò che è avvenuto è in sé e per sé irreparabile; e il male, l'odio, la vendetta, il sangue, lasceranno terribili conseguenze²⁹⁶.

Ne discendeva la trasfigurazione «metapolitica» del liberalismo come movimento ideale che aveva permesso di agganciare l'Italia del Risorgimento alle democrazie occidentali, da Gallarati Scotti accuratamente depurato – tuttavia – dagli elementi di contraddizione con l'altra matrice di

²⁹³ E. Kuhn Amendola, *Vita con Giovanni Amendola*, cit., pp. 532-533.

²⁹⁴ *Spunti e appunti*, in «Rinascita Liberale», a. I, n. 1, 20 dicembre 1924.

²⁹⁵ N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, cit., pp. 164-168.

²⁹⁶ Ivi, p. 157.

identità nazionale del cattolicesimo. Assai precocemente il liberale milanese avvertì che le famiglie politiche che potevano incaricarsi di rappresentare quelle tradizioni – liberali e cattolici nello spazio di convergenza antifascista – si sarebbero naturalmente collocate dalla stessa parte della barricata contro un fenomeno «radicalmente ostile alla libertà, refrattario alla più genuina tradizione costituzionale, impermeabile a quelle idee maestre di moralità, di giustizia, di un diritto uguale per tutti, di rispetto della vita umana e delle fedi degli altri su cui poggia la civiltà europea, che è in fondo, con i suoi inevitabili errori, una grande civiltà, cristiana nella sua essenza»²⁹⁷.

In quanto orientamento «ai valori perenni della libertà e al rispetto del metodo liberale»²⁹⁸, il liberalismo di Gallarati Scotti andava incontro a un processo di secolarizzazione ideologica che avrebbe indotto la sua classe dirigente a ridefinire in senso non più gerarchizzato anche le relazioni con le altre culture politiche. Di questa revisione poteva trovare agganci di natura teorico-costituzionale nel discorso pronunciato da Papafava su *Democrazia e liberalismo* al primo Congresso dell'Unione Nazionale di Amendola nel giugno 1925, nel quale si riconosceva allo stesso Stato liberale «funzione giuridica piuttosto [che] etica», in quanto «supremo regolatore del ricambio delle classi dirigenti espresse dal paese»²⁹⁹. La predominanza di partiti in senso stretto «liberali» era stata in Italia giustificata – secondo Papafava – dal mancato riconoscimento della metodologia liberale da parte di forze legittimamente operanti nell'area della rappresentanza politica, ma incapaci di garantire la costituzionalità del sistema in caso di conquista della maggioranza democratica. Una variazione di questo equilibrio poteva introdurla proprio l'ortoprassi liberale di forze esterne al campo liberal-democratico, a cominciare appunto dal populismo antifascista: Papafava prevedeva infatti che sarebbe stata proprio la svolta aventiniana nelle sue conseguenze a estinguere quella forma di monopolio del liberalismo partitico che si era tradizionalmente richiamata alle superiori ragioni di conservazione del sistema:

Stato democratico liberale non significa semplicemente governo della maggioranza, ma significa il governo delle minoranze che hanno saputo acquistare e mantenere la fiducia della maggioranza. Ha diritto di governare non chi riesce a sottomettere i più, ma chi riesce a persuadere i più, ossia la teoria liberale democratica dello Stato implica necessariamente il sistema elettorale e parlamentare. Ma una simile concezione, appunto in quanto tende a regolare i rapporti fra i vari partiti, non deve essere propria soltanto di un partito, ma comune a tutti i partiti. Cattolici, nazionalisti e socialisti; conservatori e progressisti sono implicitamente liberali democratici se, per difendere i loro interessi e attuare la loro eticità, accettano le leggi che lo Stato liberale impone per contenere e regolare la lotta sociale e ideale. Pertanto astrattamente parlando, non dovrebbe esistere un partito liberale o un partito democratico, poiché tutti i partiti, in quanto accettano il metodo politico della libera persuasione per sviluppare la propria iniziativa politica, dovrebbero essere liberali e democratici. Il nostro Paese è ancora lontano da questo ideale e ciò spiega e giustifica la costituzione di partiti liberali e democratici che si battono non tanto per un determinato interesse e per una precisa finalità ideale,

²⁹⁷ Ivi, p. 166.

²⁹⁸ Ivi, p. 168

²⁹⁹ *Per una nuova democrazia. Relazioni e discorsi al I Congresso dell'Unione Nazionale*, Forni, Bologna 1976, p. 49; il discorso di Papafava è pubblicato con lo stesso titolo anche in «La Rivoluzione liberale», a. IV, n. 26, 28 giugno 1925.

quanto per creare in Italia quelle condizioni giuridiche che acconsentano una civile lotta politica. Ma questa non è la finalità di tutti i partiti dell'Aventino? Questo comune ideale non è appunto il saldo vincolo dell'unità dell'Aventino?³⁰⁰

La forma unitaria dell'Aventino diventava dunque in Italia il momento di conversione del liberalismo da partito maggioritario in metodologia costituzionale e l'occasione di un contagio dei suoi valori di libertà alle altre forze politiche:

Conservatori, liberali, progressisti, cattolici e socialisti si trovano uniti nel voler difendere il metodo di governare liberale democratico. La tanto derisa eterogeneità dell'alleanza aventiniana, ha invece un profondo significato. Se partiti diversi si trovano uniti nella difesa della libertà, vuol dire che anche in Italia si comincia a comprendere che alcuni principi liberali democratici non devono essere monopolio di un solo partito, ma patrimonio comune a tutti i partiti di un paese civile. Per questo l'Aventino è il primo germe dell'Italia moderna³⁰¹.

In questo orizzonte sarebbe stata la rivendicazione del costituzionalismo ad avvicinare nettamente il liberale amendoliano Gallarati Scotti al popolarismo aventiniano dei cattolici. A sostegno di quest'ultimo si era schierato già prima del delitto Matteotti in occasione di un suo articolo pubblicato sul quindicinale dell'Opera cardinal Ferrari di Milano, *Le disgrazie di Renzo*, nel quale paragonava alle persecuzioni del Don Rodrigo manzoniano le violenze fasciste contro i circoli cattolici in Brianza durante la campagna elettorale del 1924, attirandosi la campagna *anti personam* della stampa fascista³⁰². Aperture di giudizio verso l'antifascismo popolare Gallarati Scotti le trasse anche dalla partecipazione alla rivista milanese «Il Caffè», fondata sotto la direzione di Riccardo Bauer da intellettuali di area liberal-democratica nel luglio 1924. In sintonia di ispirazione con «La Rivoluzione Liberale» di Gobetti, il gruppo milanese accolse la novità positiva di un «nuovo partito di massa» che si era schierato all'opposizione con i movimenti di cultura laica, sottraendo le masse cattoliche dall'«equivoco politico della tessera confessionale». Ma anche oltre il 3 gennaio 1925 la piattaforma del «Caffè» si risolveva nella prefigurazione di un arco di solidarietà antidittatoriale, che avrebbe dovuto raccogliere forze demoliberali e gruppi costituzionali aprendosi «fino ai popolari che rifiuta[vano] il subdolo richiamo del clerico-fascismo»³⁰³.

All'indomani del delitto Matteotti fu proprio Gallarati Scotti a intervenire tra i «caffettieri» con il suo articolo del 15 agosto dal titolo *Il dono della libertà*, ripubblicato anche sulla stampa popolare e il 1 settembre sulla milanese «Civitas» di Filippo Meda. Vi condensava il suo giudizio di identificazione tra opposizione antifascista e liberalismo non partitico: per quest'ultimo preconizzava la rinascita «come Lazzaro, più vivo di prima», dal momento che «una coscienza nazionale non si forma che attraverso esperienze contraddittorie e l'attuale esperienza fascista era certo necessaria per concludere in senso opposto alle premesse degli ideologici [sic] del movimento». Di fronte alla svolta repressiva anticipava infatti che «per la prima volta nella sua

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ivi, p. 50.

³⁰² T. Gallarati Scotti, *Le disgrazie di Renzo*, in «La Festa», II (1924), n. 1.

³⁰³ G. Spadolini, *L'Italia dei laici. Lotta politica e cultura dal 1925 al 1980*, Le Monnier, Firenze 1980, p. 189.

totalità il problema della libertà» sarebbe stato avvertito «non come una astratta teoria politica, ma come una necessità viva e concreta della nazione intera, per non morire». Ciò portava Gallarati Scotti a scorgere nel sistema di intesa aventiniano anche un superamento dello Stato di minoranza politica del post-Risorgimento, non dimenticando infatti che la «libertà scarsamente sentita e difesa dal popolo anche per un complesso di ragioni storiche»:

La storia del nostro Risorgimento non è l'opera di grandi masse, ma di una ristretta classe di intellettuali, di martiri, di eroi, di credenti [...]. Al popolo la libertà era stata donata e perciò i milioni di italiani che erano stati assenti dalla lotta, rimanevano estranei a un dono che non avevano chiesto: osservavano la formazione del nuovo Stato con una diffidenza di spettatori più che con la passione di attori. Né basta l'indifferenza. Vi erano anche larghe correnti di ostilità: prima tra tutte quella dei cattolici che – a parte il gruppo che fa capo a Manzoni e a Rosmini – non aveva visto della libertà che i pericoli e l'aveva sopportata con l'animo rivolto a forme di pensiero e di governo già superati. Mentre le classi stesse che avevano partecipato alla formazione del nuovo Stato dopo le lotte del Risorgimento, erano andate mano a mano allontanandosi dallo spirito liberale, come hanno dimostrato i moltissimi passati al fascismo nell'ora della fortuna³⁰⁴.

Nell'impostazione di Gallarati Scotti veniva dunque ad occupare un'assoluta centralità la questione del cattolicesimo democratico e del rovesciamento di posizioni con il mondo liberale di fronte alla sfida del fascismo: mentre il primo si era piegato in molti casi al fiancheggiamento autoritario e aveva compromesso la propria titolarità di rappresentanza del «liberalismo», il popolarismo aveva colto l'occasione storica per superare definitivamente i pregiudizi antiliberali dell'intransigenza cattolica, risalendo all'ispirazione di libertà del cattolicesimo risorgimentale:

Gli stessi cattolici partecipano alla battaglia – esclusi gli addomesticati che non contano né politicamente né religiosamente – con animo liberale, in quanto riconoscono nel regime di libertà il metodo migliore di pacifica convivenza per una civiltà cristiana³⁰⁵.

Tale acquisizione rappresentava anche il punto di arrivo dell'itinerario che aveva portato Gallarati Scotti a distaccarsi dal movimento politico dei cattolici dopo la fine dell'esperienza modernista, non senza l'accentuazione di un pregiudizio sulla limitazione di libertà di un «cattolicesimo politico» nei confronti dell'istituzione ecclesiastica. Ma la stessa conclusione rappresentava anche una premessa in vista della ricostruzione di un indispensabile rapporto di intesa e integrazione coi cattolici, che non avrebbe mancato di ripercuotersi sull'antifascismo liberale degli anni seguenti e oltre la stessa durata del regime fascista.

³⁰⁴ T. Gallarati Scotti, *Il dono della libertà*, in «Il Caffè», a. I, n. 4, 15 agosto 1924, ora in *Il Caffè (1924-1925). Giornale dell'antifascismo*, a cura di B. Ceva, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 157-160 e anche in *Civitas. Antologia di scritti 1919-1925*, a cura di B. Malinverni, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1963, pp. 231-235.

³⁰⁵ Ibidem.

3.3 Dal modernismo a Croce: il liberalismo «religioso» di Alessandro Casati

Inaugurando nel marzo 1948 a Milano il XXVII Congresso dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, che insieme a Gallarati Scotti aveva personalmente contribuito a fondare nel 1906 come «primo Museo della patria», Alessandro Casati commemorava con queste parole il centenario del 1848 nel capoluogo lombardo:

C'è una religione delle memorie, c'è una religione del Risorgimento, che nasce, cresce e si sviluppa nella vita della nuova Italia, prima latente, poi palese, sì da informarne le ideologie di partito e la più larga opinione³⁰⁶.

Si trattava di una dichiarazione che rifletteva non soltanto la coerenza identitaria di un liberalismo ormai «postfascista», ma anche un orizzonte autobiografico di formazione: figlio di Alfonso e di Luisa Negroni, nipote di Gabrio Casati, di Federico e Teresa Confalonieri, di Emilio Morosini, lo stesso Casati si era formato nella consuetudine domestica con luoghi e testimonianze che legavano la propria appartenenza dinastica al culto di memorie risorgimentali da lui suggestivamente apprese come «tradizione vivente». Anche l'ambiente milanese della giovinezza lo aveva visto crescere «nella quotidiana dimestichezza dei gloriosi superstiti» della Lombardia risorgimentale come Visconti Venosta, Gaetano Negri, R. Bonfadini, Guglielmo Prinetti, alimentandogli la naturale «fedeltà» al liberalismo unitario. In Casati questa identificazione etico-religiosa con la tradizione liberale del Risorgimento non fu contraddetta ma ulteriormente radicata dalla formazione cattolica nel Collegio Alessandro Manzoni di Merate, microcosmo del clero rosminiano che gli comunicò intimamente il legame con «il mondo evangelico-umanitario degli Inni Sacri, il mondo dottrinale della morale cattolica». Dopo la laurea in giurisprudenza a Genova, la spiritualità di Casati si era poi rafforzata nella partecipazione al cenacolo milanese di Sant'Alessandro sotto la guida del prevosto barnabita P. Gazzola, che orientò le letture rosminiane del giovane Casati verso interpretazioni filosoficamente comprensive del dogma cattolico.

In coerenza con la propria educazione di liberale e credente, Casati si confrontò precocemente fin dagli anni giovanili con il dilaceramento procurato alla coscienza nazionale dalla «crisi religiosa del Risorgimento», formula con la quale i suoi ricordi autobiografici avrebbero frequentemente identificato il *vulnus* di legittimazione generato dall'opposizione della Chiesa e delle forze cattoliche allo Stato nazionale con Roma capitale. Lo indirizzò verso questa consapevolezza l'influenza esercitata sul suo ambiente familiare dalla figura del vecchio Stefano Jacini, personalmente conosciuto da Casati negli incontri con la nonna materna Giuseppina Negroni

³⁰⁶ A. Casati, *Il '48 a Milano*, in Id., *Saggi, postille e discorsi*, cit., p. 145.

Morosini. Eppure Casati non ne condivise il programma di reintegrazione delle masse cattoliche entro i quadri liberali di un partito «conservatore nazionale». Dai suoi anni di formazione constatò anzi i limiti e la necessità di superamento di un «conciliatorismo» strettamente politico come quello jaciniano. Per Casati la pacificazione tra cattolicesimo e «italianità liberale» non doveva passare dalla negoziazione di accordi tra lo Stato e la Chiesa, ma dal rinnovamento interiore della fede cattolica come fondamento del sentimento nazionale. Ciò avrebbe rappresentato anche una risposta alla crisi di religiosità da lui parallelamente avvertita nel liberalismo ottocentesco dopo la caduta della Destra storica.

Da questo programma di riformismo religioso trasse origine anche la partecipazione di Casati al movimento modernista in Italia, del quale egli assunse un ruolo di animazione intellettuale tipicamente congeniale al suo vasto raggio di influenza nel raggio delle relazioni culturali con pensatori contemporanei italiani e europei. Fu Casati a prendere per primo l'iniziativa di un periodico come «Il Rinnovamento», che nel «compendioso programma» da lui anticipato nel luglio 1906 a Gallarati Scotti doveva contemporaneamente assolvere a compiti di sensibilizzazione religiosa della cultura liberale e di acculturazione storico-filosofica del laicato cattolico. In questa sua ricerca di integrazione «pre-politica» tra religiosità tradizionale e filosofia moderna («per riformare la coscienza di un paese bisogna cominciare a riformare delle coscienze», secondo le *Parole di introduzione* a lui attribuibili del primo numero della rivista), il «modernismo» di Casati, che rimase condirettore della rivista anche dopo la condanna ecclesiastica alla fine del 1907, continuò a identificarsi nella prospettiva di un cattolicesimo autoriformato, pur distante dalla *reductio* del modernismo in protestantesimo avvalorata da Prezzolini nel suo *Cattolicesimo rosso* e da Casati polemicamente respinta:

quel senso che noi – singolari eretici! – abbiamo del molteplice nell'uno, quel sentire il cattolicesimo come una suprema concretezza ... come una religione che pone in atto tutte le nostre attività e le riallaccia per virtù di tradizione all'azione di coloro che ci precedettero; sentimento che ci è rafforzato da un contatto quotidiano col passato, che viceversa è un eterno presente – con la storia³⁰⁷.

Il raffinamento critico-filosofico del cattolicesimo non diventava in Casati strumento di edificazione di un movimento politico a base democratico-cristiana (nonostante i suoi contatti e l'appoggio ai *tracts* murriani), ma base di rinnovata legittimazione per un liberalismo religiosamente rigenerato dal movimento intellettuale dei «laici» modernisti. Allo stesso modo in cui il progetto jaciniano aveva assegnato la gestione del consenso cattolico ad *élites* liberal-conservatrici, il conciliatorismo «religioso» di Casati intestava questo ruolo di mediazione alla minoranza dei «silenziosi riformatori» in conflitto con l'ortodossia della Chiesa. L'ambiziosa

³⁰⁷ A. Casati, *Il cattolicesimo rosso*, in Id., *Saggi, postille, discorsi*, cit. pp. 251-252.

pretesa degli intellettuali del «Rinnovamento» diventava quella di riformare quasi in termini di «religione interiore» la matrice dogmatica e gerarchica del consenso cattolico, dietro la quale molti di loro iniziavano ad avvertire come minaccia non remota per il mondo liberale – guardando anche alla situazione del resto d'Europa e soprattutto al caso tedesco – l'insediamento di organizzazioni politiche di massa in rapporto di legittimazione diretto con la Chiesa.

Il riformismo religioso di Casati rimaneva ancora indirizzato a superare l'alienazione della coscienza cattolica dallo Stato post-risorgimentale, ponendosi in concorrenza con l'attivismo del movimento cattolico organizzato e cercando in qualche misura di anticiparne le dinamiche separate di politicizzazione. Al contempo il Casati «modernista» si mantenne sempre distante dall'approdo clericale-moderato del conciliatorismo per ritagliarsi una funzione di influenza propriamente etico-religiosa nel campo liberale di inizio secolo³⁰⁸. Anche dopo la fine dell'esperienza modernista con la cessazione de «Il Rinnovamento» nel 1909, la predisposizione critico-filosofica di Casati e il suo «umanistico mecenatismo» nel finanziamento degli intellettuali (tra cui Amendola e Giovanni Boine) lo resero una figura di assoluto riferimento nella «cultura delle riviste» di inizio Novecento, ponendolo al centro di una intensa rete di rapporti e iniziative editoriali. Ne fu accreditata l'immagine di «preparatore segreto di sapere» quasi impenetrabile nel suo svolgimento inespresso, se non vittima di «impersonalità ideale» per la stessa ammissione di chi come Amendola ne condivideva l'inclinazione di idealismo religioso. La partecipazione a «La Voce» di Casati (che della rivista fu definito «sopradirettore» dallo stesso Prezzolini) e di intellettuali a lui vicini come Boine portava in luce le implicazioni politico-nazionali della *renovatio* religiosa del gruppo modernista, destinata a scontrarsi con il «pragmatismo» vociano dopo l'adesione di Prezzolini al suffragio universale giolittiano. Contro questa Casati accentuò invece il proprio interesse verso l'*Action française* di Charles Maurras in un ripiegamento per lui solo temporaneo (ma tipico di altri intellettuali religiosi poi approdati all'attualismo gentiliano) delle premesse moderniste in «un nazionalismo sano e concreto». Oltre il vocianesimo Casati verificò così la possibilità di proseguire «Il Rinnovamento» con una rivista non pubblicata di filosofia religiosa per superare l'antitesi modernismo-idealismo, che doveva rappresentare nelle intenzioni di Amendola «una tendenza idealistica e religiosa, che continu[asse] da un lato la “Critica”, in quanto idealità, ma che la sorpass[asse], la neg[asse] ed eventualmente le contrast[asse] il terreno in quanto religiosa»³⁰⁹.

Il disimpegno da questo programma amendoliano di continuazione laica del modernismo coincise invece per Casati con la sua identificazione nell'idealismo filosofico malgrado la

³⁰⁸ Cfr. la lettera di Casati a Jacini del 12 agosto [1910], riportata in F. Fonzi, *Stefano Jacini jr. e «Il Rinnovamento»*, cit., p. 250, che elogiava il disimpegno politico dei giovani usciti dal modernismo: «Fra una decina d'anni i giovani, tenutisi lontani dalla politica in questo momento di confusione e di compromessi, saranno i soli che ispireranno fiducia».

³⁰⁹ A. Monticone, *Alessandro Casati*, in *Tre cattolici liberali*, cit., p. 171

pregiudiziale antimodernista di Croce, la cui «filosofia immanente nell'azione» dovette definitivamente garantirgli la conversione della trascendenza cristiana in una superiore forma di religiosità. Il *revirement* crociano di Casati finì così per comportare – proprio per l'ascendente intellettuale e materiale da lui esercitato sulla cultura dell'epoca – la diaspora di quel fronte di «opposizione religiosa» alla filosofia crociana che era maturato con Amendola all'interno della «rinascita dell'idealismo».

La rinuncia alla propria posizione di autonomia speculativa dopo il modernismo esaurisce solo in parte l'«enigma del crocianesimo» di Casati, che avrebbe mantenuto anche in seguito inalterate le riserve sulla revisione crociana dello hegelismo già espresse dalle sue note filosofiche su «Il Rinnovamento». Basti pensare alla difesa di Boine nelle polemiche contro di lui mosse da Croce, al quale Casati avrebbe riservatamente contestato in una lettera del 1 maggio 1911 «la legittimità dell'accostamento modernismo-d'annunzianesimo»³¹⁰; oppure – sempre a Boine il 27 agosto 1910 – l'ammissione di un dissenso di fondo da Croce sulla origine pratica dell'errore morale: «Ecco che cosa mi distingue da Croce: il rispetto che ho della realtà spirituale, per cui non condanno come sentimento impensabile ciò che non ho provato, e un senso di modestia che non deriva solo dal mistero del divenire storico ma dalla mia stessa insufficienza morale. Se l'errore è mala volontà, sarò mai sicuro di vincerlo in tutto?»³¹¹. L'approdo di Casati al «sistema» crociano si connetteva dunque a una intellettuale predilezione verso «forze complementari» di natura storico-umanistica, ma non equivale fino in fondo a una rinuncia della sua «religiosità» destinata a sfociare nell'immanentismo assoluto³¹². Da qui in Casati la «ferita non chiusa» del deferente scivolamento «nell'ombra di Croce», che avrebbe trovato composizione soltanto nella durata ininterrotta di un sodalizio quasi interamente impostato sulla vocazione storico-erudita del patrizio milanese (a partire dal saggio pubblicato su «La Critica» nel 1912 sul giornalismo risorgimentale in Lombardia) ma alquanto refrattario agli argomenti di indagine filosofico-religiosa.

L'ingresso dell'Italia nel primo conflitto mondiale fu accompagnato da C. con una immedesimazione nell'esperienza di guerra che lo sottrasse alla sua attitudine di distacco intellettuale dalla vita pubblica. Equidistante fino al maggio 1915 per «superiorità ai gruppi» dalla campagna «perturbatrice» dell'interventismo e dall'associazione neutralista crociana di «Italia

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ G. Boine, *Carteggio*, vol. III, *Giovanni Boine-Amici del Rinnovamento (1905-1917)*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. Vigorelli, Roma 1977, tomo 2, p. 460.

³¹² Cfr. *Alessandro Casati. Commemorazione tenuta il 5 dicembre 1955 al Circolo della Stampa di Milano da Tommaso Gallarati Scotti*, in A. Casati, *Saggi, postille, discorsi*, cit., p. 14: «Questo fu il fondamentale dilemma di fronte a cui fummo posti: l'intima crisi delle nostre coscienze che risolveremo in modo diverso. Però delle ragioni che ci avevano portato a una dolorosa separazione, non osammo più parlarci. Vi fu sempre tra noi nella nostra confidente amicizia un punto di silenzio. O direi piuttosto di silenzio e di attesa. Ma sempre mi parve di indovinare in lui certi bisogni del cuore che non potevano essere soddisfatti dal "lucido pensiero"»

nostra», Casati partecipò alla pianificazione militare e propagandistica del Comando Supremo come consigliere del generale Capello e da ufficiale combattente condusse il 127° reggimento di fanteria alla conquista del Kobilek, ottenendo la medaglia d'argento al valore militare e la promozione a tenente colonnello dopo essere stato ferito sulla Bainsizza. Immortalata dal racconto di guerra di Ardengo Soffici, la «sicurezza mistica» di Casati in combattimento suscitò attestazioni pubbliche di riconoscimento come la dedica rivoltagli da Giovanni Gentile del volume *Guerra e fede* del 1919, insieme con Fortunato Pintor a nome di coloro che avevano «lasciati i libri per le armi»³¹³.

Nel dopoguerra il suo «liberalismo» non privo in origine di suggestioni eterodosse derivantegli dalla parabola modernista lo pose inizialmente in conflitto con l'appartenenza al liberal-conservatorismo di ambiente milanese. Nominalmente iscritto all'Associazione Costituzionale di Milano, Casati rifiutò la proposta della Destra lombarda di una candidatura liberale nelle elezioni del 1919, preferendo ancora attendere la responsabilità pubblica per incarico di autorità in una prospettiva etico-nazionale che trascendesse le divisioni partitiche. Il suo ingresso in politica non avvenne così nel quadro delle organizzazioni liberali, ma passò nuovamente attraverso la cooptazione culturale degli amici filosofi Croce e Gentile, al secondo dei quali dovette le nomine a senatore il 1 marzo 1923 e a vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione nel settembre dello stesso anno³¹⁴. Da queste posizioni Casati si rese intermediario tra il governo mussoliniano e il raggruppamento della Destra liberale di Salandra a cui venne avvicinandosi in Senato, condividendo con gran parte della classe liberale l'illusione di una normalizzazione legalitaria del fascismo. Tale aspettativa si prolungò fino alla sua nomina a ministro della Pubblica Istruzione nel luglio 1924: ne rappresentano conferma i suoi colloqui con Mussolini anni dopo confidati da Croce a Gallarati Scotti, che nella sua commemorazione dell'amico avrebbe per questo attenuato la propria severità di giudizio sulla «inutilità del suo sacrificio», rievocando l'impegno normalizzatore mussoliniano «a parole di una elevazione, di una severità verso se stesso, di una umiltà quasi, degne di un Padre Cristoforo»³¹⁵.

³¹³ Cfr. la lettera di Gentile a Casati da Marina di Pisa del 13 settembre 1917, in AFG, Fondo Giovanni Gentile, «Corrispondenza», fasc. «Alessandro Casati»: «Non ti dico la mia ammirazione, per non offendere la sublime semplicità del tuo eroismo; ma voglio dirti che con l'affetto verso l'amico tu hai fatto che crescesse, si moltiplicasse in me la fede nelle possenti energie morali del nostro paese: poiché nella tua magnifica condotta vedo una grande, splendida testimonianza, che non concerne soltanto la tua persona».

³¹⁴ Dopo la nomina di Gentile a ministro della Pubblica Istruzione nel primo governo Mussolini, Casati gli aveva calorosamente scritto il 4 novembre 1922: «Carissimo amico, colgo l'occasione per rinnovarti i miei sentimenti di pieno compiacimento per la tua ascensione a una carica che già da tempo nella mente di noi tutti si identifica con la tua persona. È per me una grande soddisfazione il vedere come il tuo nome sia stato accolto con eguale plauso da amici e avversari del presente governo: quello è il premio riservato ai grandi cittadini»: *ibidem*.

³¹⁵ *Alessandro Casati. Commemorazione tenuta il 5 dicembre 1955 al Circolo della Stampa di Milano da Tommaso Gallarati Scotti*, cit., p. 19: [Mussolini] riconobbe i suoi errori, deplorò la violenza, smentì la diretta istigazione al delitto Matteotti, ebbe accenti commossi; dichiarò che uno spirito di pacificazione doveva essere ricondotto nel paese – che in quell'ora pericolosa chiedeva aiuto, consiglio a uomini della tempra di Casati proprio per la salvezza delle istituzioni che gli erano più care».

Il semestre di collaborazione ministeriale di Casati durante la crisi Matteotti rende estremamente credibile l'ammissione dell'amico Jacini circa la sua intenzione di condurre il governo fascista «al solo sbocco legalitario e razionale, ossia alle dimissioni»³¹⁶, che furono effettivamente rivendicate *in extremis* da Casati per l'intero gabinetto (dopo quelle personali già respinte da Mussolini agli inizi di settembre) nel Consiglio dei ministri del 30 dicembre 1924. Entrato «in pieno fascismo ma con nette convinzioni liberali», Casati assolse dunque la sua partecipazione governativa essenzialmente per uno scopo di pacificazione nazionale e di «salvezza» delle stesse istituzioni liberali, che un rifiuto di collaborazione normalizzatrice della sua parte politica gli sembrava dovesse esporre a uno scenario di «incontenibile rivoluzione»³¹⁷. Indicazione – quest'ultima – che risulterebbe confermata anche dalla testimonianza del liberale giolittiano Eugenio Artom, che avrebbe rapportato il «collaborazionismo» di Casati alla sua preoccupazione di «guerra civile» sotto forma di radicalizzazione «dello squadristico in un movimento di disperata difesa, con conseguente violenta reazione da parte comunista»³¹⁸.

Dietro a questo movente di conservatorismo istituzionale, che lo resero politicamente assai più vicino e «compromesso» di Croce nei confronti del fascismo, nella collaborazione di Casati con il fascismo riemergevano probabilmente anche le contraddizioni irrisolte del suo «liberalismo religioso», non secondariamente testimoniate dalla continuità del suo rapporto di vicinanza con Gentile. Al filosofo attualista Casati rimase stabilmente legato dopo la consumazione della polemica antimodernista, che Gentile aveva diversamente da Croce condotto proprio in nome di una più stretta identificazione tra religione e pensiero filosofico. Già nell'avvertenza del 1909 alla raccolta dei suoi saggi sul modernismo, Gentile aveva in qualche misura anticipato una dichiarazione di apertura ai «riformatori» all'epoca in rottura con l'ortodossia della Chiesa, offrendo quel volume «non propriamente agli uomini che hanno una religione da difendere contro la filosofia, ma a quegli altri che ne hanno una da conservare nella stessa filosofia»³¹⁹: da questo presupposto sarebbe derivata, negli anni seguenti, una consapevole operazione di inglobamento immanentistico del modernismo, come attestano le innumerevoli parabole di modernisti approdati alla filosofia gentiliana. Il Casati post-modernista se ne era sottratto grazie all'incontro con Croce, ma proprio l'intensificazione del suo rapporto epistolare con Gentile dal 1914 fino alla rottura dell'antifascismo rimase in fondo a testimoniare la sua riserva di «uomo di religione» nei confronti della razionalità del crocianesimo: derivarono da qui la sua incomprendenza della «tempesta teoretica» tra i due filosofi già alla fine del 1913, il coinvolgimento di Gentile nel progetto di rivista

³¹⁶ S. Jacini, *Il regime fascista*, cit., p. 41.

³¹⁷ *Alessandro Casati. Commemorazione tenuta il 5 dicembre 1955 al Circolo della Stampa di Milano da Tommaso Gallarati Scotti*, cit., p. 19.

³¹⁸ E. Artom, *Tre cattolici liberali*, in «Nuova Antologia», fasc. 2072, agosto 1973, p. 487.

³¹⁹ G. Gentile, *Il modernismo e i suoi rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1921 [I ediz.: 1909], p. VII.

filosofico-religiosa con Amendola e Prezzolini del 1914, la condivisione della «religiosità della guerra» gentiliana «come avviamento alla nostra vera vita nazionale (finora realmente mancata)», il trascinarsi di interesse verso la «morbosa religione della scuola» gentilianamente intesa come pedagogia etico-nazionale. In questo quadro non può essere neppure sottovalutata l'influenza della mediazione gentiliana nell'incontro di Casati con il fascismo: diversamente da Gallarati Scotti, a Gentile egli si avvicinò ulteriormente proprio con la nomina del filosofo a ministro della Pubblica Istruzione nell'ottobre 1922:

colgo l'occasione – gli scrisse – per rinnovarti i miei sentimenti di pieno compiacimento per la tua ascensione a una carica che già da tempo nella mente di noi tutti si identifica con la tua persona. È per me una grande soddisfazione il vedere come il tuo nome sia stato accolto con eguale plauso da amici e avversari del presente governo: quello è il premio riservato ai grandi cittadini³²⁰.

Anche dopo il 1922 la questione della riforma scolastica rimase il terreno privilegiato di incontro con Gentile, senza che ciò introducesse contraddizioni di tenuta rispetto al liberalismo crociano di Casati. In questo contesto la posizione casatiana si contraddistinse per una spiccata sensibilità verso il riconoscimento della cultura cattolica nel sistema di istruzione, sempre in continuità con gli indirizzi di quella stessa parte di cultura liberale che – già a partire dall'esperienza di «Croce alla Minerva» con Giolitti nel 1920-'21³²¹ – «si mostrava ormai disposta a rivedere profondamente idee e indirizzi che si erano consolidati in Italia nei decenni dello scontro più aspro fra Stato e Chiesa»³²². La designazione di Casati a vicepresidente del Consiglio superiore della Pubblica Istruzione (presidente *de facto* in sostituzione del ministro) coincise con l'emanazione il 1 ottobre 1923 del decreto gentiliano di riforma della scuola primaria, che nel suo terzo articolo introduceva «a fondamento e coronamento dell'istruzione elementare in ogni suo grado» proprio «l'insegnamento della dottrina cristiana nella forma ricevuta dalla tradizione cattolica». Dopo l'avvicendamento ministeriale con Gentile alla Minerva, Casati si rese coerentemente garante di una continuità di «graduale adattamento» e di «progressiva chiarificazione» della riforma³²³ soprattutto per quanto concerneva l'istruzione religiosa elementare, confermando l'introduzione estremamente discussa (anche in ambito crociano) della sua obbligatorietà senza onere di richiesta da parte dei genitori³²⁴. L'insegnamento religioso «nel suo aspetto storico e critico» e non come educazione

³²⁰ AFG, Fondo Giovanni Gentile, «Corrispondenza», fasc. «Alessandro Casati», Casati a Gentile, 4 novembre 1922.

³²¹ G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, La Scuola, Brescia 1990.

³²² R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984). Dibattiti storici in Parlamento*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 63.

³²³ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Alessandro Casati», Casati a Croce, 1 agosto 1924.

³²⁴ Cfr. la lettera di Gentile a Casati del 4 luglio 1924, in ACS, Fondo Alessandro Casati, b. 2: «Caro Ministro, Ti prego il mio caro amico Prof. Alessandrini, direttore del Segretariato Scolastico dell'Azione Cattolica: molto benemerito della importante riforma fatta quest'anno dell'insegnamento elementare per quanto riguarda l'istruzione religiosa. Egli è stato un prezioso collaboratore del Ministero. Desidero che tu lo conosca. E ti gioverà vederlo di quando in quando».

catechistica fu da lui difeso tenacemente fino all'ultimo discorso del 18 dicembre 1924 alla Camera sul bilancio della Pubblica Istruzione, nel quale accreditava in una logica propriamente liberale l'esperimento di conciliazione tra libertà scolastica e istruzione religiosa attraverso la facoltà di richiesta dell'esenzione:

Si persuada il mio collega in liberalismo, onorevole Torre, che l'attuale ordinamento non impone ma favorisce l'insegnamento della dottrina cattolica nella scuola: vale a dire, per essere esatti, che l'insegnamento non è obbligatorio in senso stretto, e che le famiglie hanno sempre il diritto di domandarne la dispensa per i loro figlioli; a quello stesso modo che non è strettamente obbligatorio per i maestri i quali sentano una intima riluttanza ad impartire tale insegnamento, che pur dovrebbe informare di sé tutto lo spirito della scuola, poiché lo Stato non può pretendere che l'educatore manchi a quella sincerità che della religione è contenuto essenziale.

E nemmeno si deve dimenticare che l'istruzione religiosa nelle scuole non vuole sostituirsi alla istruzione catechistica né vuole modellarsi su di essa, come appare alla evidenza dall'esame dei testi scelti e approvati, che io desidererei che voi conosceste, dove al lume di un'alta idealità religiosa acquistano rilievo e significato tutti gli sparsi elementi delle altre materie di studio³²⁵.

Alla vigilia del 3 gennaio 1925 e delle sue dimissioni da ministro, l'impostazione di Casati sull'istruzione cattolica tendeva dunque a distanziarsi dalla subordinazione della religione alla filosofia nettamente avallata dalla riforma gentiliana, riconoscendo che «il bisogno di una più intensa spiritualità, rivelato dall'immane travaglio della guerra, [aveva] costretto tutti ormai ad una seria considerazione del fatto religioso nella vita e soprattutto nella scuola»³²⁶. Riferimento – questo – che lo stesso intervento di Casati sottolineava ancora più significativamente con una invocazione pubblicamente irrituale del cattolicesimo quale fondamento dell'identità italiana: «trarre dalla Chiesa cattolica e dallo stesso suo insegnamento fattori che possano giovare a rinfrancare la nostra compagine spirituale, e quindi la nostra compagine nazionale, è, se non altro, necessità storica»³²⁷

Questo *ralliement* con la Chiesa apriva il terreno a divergenze di sensibilità religiosa non facilmente componibili all'interno dell'antifascismo crociano, in cui Casati venne a integrarsi stabilmente dopo l'allontanamento da Gentile in conseguenza della svolta antifascista. Lo stesso Croce decise di intervenire nella lettera del 19 agosto 1925 a «Il Giornale d'Italia» su *Il crocifisso nelle scuole*, smentendo la propria opposizione alla reintroduzione del simbolo cattolico decretata dal fascismo negli istituti scolastici. In esso Croce ricordava di essersi già dimostrato da ministro con Giolitti «apertamente favorevole all'insegnamento religioso nelle scuole elementari»: avvertiva infatti che esso poteva essere concesso «alle famiglie che ne facciano richiesta e da affidare a persone che siano sinceramente credenti», ritenendolo a queste condizioni «cosa, del resto, naturale,

³²⁵ Il testo del discorso di Casati è pubblicato in «Levana», III (1924), n. 6, pp. 604-624.

³²⁶ Ivi, pp. 605-606.

³²⁷ Ibidem. Un'annotazione positiva su Casati ministro fu in questo senso espressa da V.G. Galati, *Religione e politica*, cit., p. 214, che sottolineava – nonostante il giudizio negativo sulla riforma scolastica di Gentile – la sua «introduzione opportunissima» nei libri di testo delle letture di San Tommaso e delle *Confessioni* di Sant'Agostino. Casati fu presentato personalmente da Croce a Galati il 3 novembre 1926, dopo l'aggressione fascista subita dal filosofo nella sua abitazione; per questo incontro cfr. V.G. Galati, *Colloqui con Croce*, cit., p. 52, che lo definisce «tutt'altro uomo di quello che i giornali dicevano».

perché sento e osservo i doveri che cultura e gentilezza impongono verso l'alta religione dei padri». Ma lo stesso filosofo – nonostante questi riconoscimenti – dichiarava di non deflettere dalla sua opposizione alla *détente* filo-ecclesiastica del fascismo, censurando «l'equivoco tra questo, che è l'atteggiamento liberale, e l'altro, che non so quale nome meriti, ma certo consiste nel trescare coi clericali»³²⁸. La conclusione della lettera diede occasione alla stampa cattolica di contrapporre polemicamente alla difesa crociana dello Stato laico le aperture ministeriali del «liberale Casati» sulla centralità della religione nel sistema scolastico. Fu «L'Osservatore Romano» del 21 agosto 1925 a richiamare prontamente in causa l'apparente inconciliabilità di posizioni come quella di Casati con l'«atteggiamento liberale» difeso da Croce contro le «tresche clericali» del fascismo:

La rettitudine dell'on. Croce non ci esime, in omaggio al vero, da qualche rilievo; esso non riguarda l'accusa ch'egli respinge, e la sua opera personale per l'insegnamento religioso [...] Riguarda «l'atteggiamento liberale» che sentiva sì vivi i doveri della cultura e della gentilezza verso l'alta religione dei padri, da pretendere la domanda scritta – salvi poi i trabocchetti burocratici – per insegnarla nelle scuole di un popolo cattolico.

Riguarda la «mentalità liberale» che parla ancora di *clericali* e di *tresche* allorchè – per restare coerentemente alla fattispecie scolastica – le forche caudine imposte alla immensa maggioranza dei genitori cattolici, e in omaggio alla tradizione e al diritto, la domanda, perciò che riguarda l'insegnamento religioso, spetta oggi soltanto a chi non lo voglia.

Il liberale Casati la pensava così; trescava egli forse coi clericali? Ma pure il liberalismo lo mette insieme al Croce³²⁹.

Diversamente dalle esperienze ministeriali dei predecessori Croce e Gentile, la difesa dell'istruzione religiosa nel semestre di Casati alla Minerva non aveva fatto invece segnare passi in avanti nella ricerca di alleanze sulla riforma scolastica con un popolarismo ormai divenuto partito aventiniano. Già dopo il passaggio di quest'ultimo all'opposizione nell'aprile 1923, lo stesso Gentile aveva del resto iniziato a rimarcare decisamente l'indipendenza del principio di «libertà della scuola» dall'intesa coi cattolici, in nome della pregressa rivalutazione della religione nel suo pensiero filosofico rispetto ai programmi postbellici del PPI³³⁰. In questo senso le concessioni fasciste alla Chiesa sul terreno della scuola riflettevano chiaramente una strategia di «sbloccamento» del mondo cattolico dal sostegno al partito sturziano, che avrebbe portato anche un protagonista liberale della riforma come Casati a fiancheggiare indirettamente la politica mussoliniana di svuotamento del popolarismo. Tuttavia la continuità di indirizzo gentiliano di Casati ministro non dipendeva strettamente da questa operazione mussoliniana, prioritariamente finalizzata alla cooptazione dei «cattolici fiancheggiatori» nella maggioranza e – in prospettiva – alla sostituzione del governo fascista al PPI come interlocutore privilegiato della Santa Sede. Certamente non occasionale o dettato da fini contingenti di tattica politica, il riferimento degli interventi casatiani all'istruzione cattolica rimaneva piuttosto legato – per molti versi – a un disegno

³²⁸ B. Croce, *Il crocifisso nelle scuole*, in «Il Giornale d'Italia», 19 agosto 1925, ora in Id., *Pagine sparse*, cit., vol. II, pp. 356-357.

³²⁹ *Atteggiamenti liberali*, in «L'Osservatore Romano», 21 agosto 1925.

³³⁰ G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 325.

ancora «modernista» di riavvicinamento religioso del liberalismo. Altri elementi autorizzano anzi a ritenere che proprio grazie al popolarismo Casati abbia parzialmente superato – ancora prima della scelta antifascista del 1925 – la riserva di origine anch'essa modernista verso i movimenti di «cattolicesimo politico». Del popolarismo Casati diede una interpretazione che ne filtrava selettivamente l'immagine positiva in continuità con il parlamentarismo dei «cattolici deputati» alla Meda, omettendo – tuttavia – di considerare adeguatamente l'altro retaggio di intransigenza cattolica (a lui del resto estraneo) e la sua continuità genetica con il fenomeno sturziano. Lo avrebbe ricordato anni dopo lo stesso Casati nella commemorazione dell'amico «popolare» Stefano Jacini:

Anche qui l'idea liberale, che non è solo assertrice dei diritti quiritari, ma è schermo alla sempre rinascente minaccia di dispotismo di uomini o di masse, di sé informo i nuovi partiti democratici. Primo fra tutti il Popolare, erede e continuatore di quel piccolo ma valoroso manipolo di cattolici nazionali capeggiati da Filippo Meda, che aveva fatto le sue prove in Parlamento e al Governo negli anni avanti e durante la guerra³³¹.

A differenza di Gallarati Scotti, l'antifascista Casati si mantenne comunque distante da una più stringente identificazione con il mondo del popolarismo di opposizione, attenendosi agli antecedenti di tradizione «conciliatorista» che lo avevano educato nella convinzione che «il partito liberale» non dovesse osteggiare «dietro sé un pensiero conservatore cattolico, il che era già un desiderio dello Spaventa»³³², ma conservare rapporti di buon vicinato con l'area cattolica indipendentemente dal suo grado di formalizzazione politica. In questo senso Casati accentuò invece il suo ininterrotto interesse di studio per il «movimento religioso del Risorgimento»³³³, portando avanti le ricerche per un'opera sull'Italia contemporanea commissionatagli nel 1922 dal programma della *Storia d'Italia* di Volpe per Zanichelli. Rimasta incompiuta e dispersa con il bombardamento che nel 1943 distrusse la sua biblioteca milanese, quest'opera avrebbe dovuto portare a compimento organico la sua interpretazione del rapporto tra nazione e cattolicesimo dal 1700 al 1900, di cui aveva già anticipato i presupposti in una lettera del 20 gennaio 1909 a Giovanni Papini:

Ma un libro ce l'ho in mente anch'io. E, poiché sono italiano e voglio molto bene al mio paese, sarà un libro sull'Italia degli ultimi centocinquanta anni. Fin qui niente di nuovo; prenderei posto dietro al Gioberti, al Balbo e all'Oriani. Ma dai primi due mi separa più di mezzo secolo di tempo, e dall'ultimo una diversa concezione della vita e una diversa esperienza. Non parlerei solo di quanto s'è pensato detto e operato tra noi ma di quanto non s'è pensato ecc. Qualcosa di simile al Tocqueville e al Taine; ma, ripeto, con diverso spirito. Ci lavorerò dieci anni per assicurarmene una cinquantina dopo la morte. È un buon affare³³⁴.

L'orizzonte di Casati durante il fascismo rimase di gran lunga monopolizzato dal riferimento intellettuale e morale di Croce, al quale anche negli anni seguenti rimase legato più di qualunque

³³¹ A. Casati, *Stefano Jacini*, in Id., *Saggi, postille, discorsi*, cit., p. 280.

³³² G. Boine, *Carteggio*, vol. III, *Giovanni Boine-Amici del Rinnovamento (1905-1917)*, cit., tomo 2, p. 827, Casati a Boine, 30 marzo 1914.

³³³ G. Amendola, *Lettere ad Alessandro Casati*, a cura di A. Capone e L. Lisi, Roma 1978, p.

³³⁴ AA.VV., *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, Vita e pensiero, Milano 1983, p. 146.

altro interlocutore del filosofo in un incessante rapporto di consultazione epistolare. Di Croce condivise l'esperienza di resistenza legalitaria dei senatori di opposizione, preannunciata dal comune tesseramento di testimonianza al Partito Liberale nell'aprile 1925: «Di proposito – gli scrisse già il 10 maggio 1925 – non ti parlo di cose politiche, perché ci troveremmo troppo d'accordo...»³³⁵. Accanto a Croce ebbe modo di approfondire la rimediazione della tradizione storica del liberalismo in Italia e la definizione stessa di un «movimento liberale» che fosse in grado di sopravvivere alla situazione di perdita della libertà politica:

questa Tebe dalle cento porte, d'onde è facile uscire per poi tosto rientrarvi, dove gli abitanti non si contano, pochi, forse, oggi, moltissimi domani, per la stessa mutevolezza della realtà politica a cui sempre il liberalismo si adegua: il liberalismo, che più e meglio che partito è abito di vita, norma di giustizia, criterio di verità e che, in tanta molteplicità di aspetti, di caratteri, di temperamenti fortemente individuali mal sopporta l'intransigenza dogmatica e l'angusta disciplina dei partiti cosiddetti di massa. È questa nella apparente debolezza, la sua forza perenne³³⁶.

La bipolarità di questa definizione di «liberalismo» – intransigenza di fede come *res perennis* e irriducibile varietà di temperamenti – poteva adattarsi anche alla descrizione del posizionamento di Casati e di altri liberali variamente «cattolicizzanti» come Gallarati Scotti all'interno della «famiglia» intellettuale di Croce. Nei loro confronti continuava negativamente a pesare sottotraccia l'antico pregiudizio di Croce contro il modernismo cattolico, mai temperato nel suo pensiero dai tentativi di comprensione annessionistica della filosofia gentiliana: non è difficile ipotizzare che Croce pensasse proprio al loro esempio, quando si sforzava di attenuare parzialmente la censura degli aderenti al modernismo a causa di «una condizione di dolorosa e rispettabilissima perplessità di alcuni animi di nobile tempra, in cui lottano la fede e il pensiero»³³⁷. E sempre ai suoi cosiddetti «cattolico-crociani» (se non personalmente proprio a Casati) dovette rivolgersi il filosofo in un passaggio della *Storia d'Europa* del 1932, tratteggiando implicitamente il loro itinerario verso «una sorta di segreta e quasi inconsapevole riforma in senso idealistico, relegati i dommi in un angolo dell'anima, rispettati per attaccamento al proprio passato, ma resi sempre più inattivi e, in realtà, sostituiti da un diverso sistema di pensiero, che era quello veramente efficace e operoso»³³⁸.

Dopo lo spartiacque antifascista del 1925-'26, l'ininterrotto rapporto di consuetudine di Croce con i «liberali cattolicizzanti» come Casati divenne però ancora più significativo e costante:

³³⁵ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Alessandro Casati», Casati a Croce, 10 maggio 1925.

³³⁶ A. Casati, *Ai liberali di Merate*, in Id., *Saggi, postille, discorsi*, cit., p. 285.

³³⁷ «Credo che il modernismo sia in pochissimi casi una condizione di dolorosa e rispettabilissima perplessità di alcuni animi di nobile tempra, in cui lottano la fede e il pensiero. In altri casi più numerosi, è un diletterantismo tra filosofico e religioso (epperò, non vera filosofia né vera religione), esercitato da perditempo, che chiacchierano per moda di questi argomenti e celebrano i loro riti per moda in quei templi che sono i caffè. E, nei restanti casi è un tentativo poco scrupoloso di pretacci e fratacci miscredenti e disonesti per restare dentro la Chiesa e goderne i vantaggi economici o volgerne ai loro scopi il potere. Di questi tre elementi del modernismo, solo il primo merita simpatia, e nessuno dei tre ha importanza speculativa»: I. De Feo, *Croce. L'uomo e l'opera*, Mondadori, Milano 1975, p. 220.

³³⁸ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932, p. 122; le citazioni sono tratte dall'edizione del 1965.

esso rappresentò l'ammissione nei confini del liberalismo crociano di un tipo di religiosità «ammodernata e ragionante», di cui il filosofo avrebbe continuato a sottolineare l'inevitabilità di sbocco nell'idealismo laico, ma senza mai rinunciare alla comprensione verso i suoi interpreti in nome della durezza di giudizio contro il cattolicesimo «chiesastico». Ne trasse un consenso istintivo con molti di quei cattolici di fede accomunati dalla coerenza liberale, che furono forse i tipi umani con cui gli riuscì più naturale l'affiatamento: «Io conosco – scrisse poi nel 1945 – e stimo e amo e considero amici e fratelli molti cattolici, schiettamente liberali; né ciò solo nei nobili ricordi della storia del Risorgimento, ma nel presente»³³⁹. Tra gli episodi meno sconosciuti che testimoniano di questa assiduità di confidenza, ma anche di una non estinta dialettica di temperamenti nel gruppo crociano, resta indubbiamente l'occasione dell'incontro al Collegio Borromeo di Pavia con lo scrittore russo Venceslao Ivanov, che dalla fede ortodossa si era convertito al cattolicesimo rifugiandosi in Italia come esule dalla Russia sovietica:

Lettura e appunti in casa fin circa le 15. Poi con Gallarati, Jacini, A. Pellegrini e P. Treves siamo andati a Pavia per far la conoscenza del russo Ivanov. Conversazione con lui³⁴⁰.

Accompagnato da Casati e dal suo «piccolo gruppo di amici – *clerici vagantes* – esclusi ormai dalla politica e perciò consacrati agli studi», Croce avrebbe sostenuto con l'interlocutore russo un dialogo religioso tra «due mondi opposti», che nei ricordi dei presenti si fece «drammatico, doloroso e a momenti – se anche contenuto dalla correttezza – violento, poiché toccava alle radici stesse di fedi inconciliabili: cristianesimo-idealismo assoluto, trascendenza-immanenza»³⁴¹, vedendo schierarsi in questo caso gli ex modernisti dalla parte della «metafisica realistica» di Ivanov:

Soffiava un vento di foresta nel concitato dialogo. Ciascuno dei due protagonisti difendeva una eredità che gli era sacra, per cui aveva sofferto e che era la propria certezza, direi la propria «luce». Per il nipote di Spaventa: luce era il pensiero, il pensiero creatore per cui non esiste che il pensato. Per il credente russo convertito di recente a una fede in cui aveva trovato la pienezza della spiritualità religiosa contro il materialismo naturalistico e marxista, dilacerante la sua patria e la sua civiltà, luce confortatrice era quella del Vangelo di Giovanni «che illumina ogni uomo che viene a questo mondo» – la stessa che aveva folgorato Paolo, il persecutore, sulla via di Damasco – luce di resurrezione³⁴².

Al di sopra di queste insuperabili scarti di fede, dopo il 1925 fu soprattutto il tema della rivitalizzazione religiosa del liberalismo a costituire il terreno di convergenza della filosofia laica di Croce con gli ex modernisti alla Casati, che da quella sensibilità avevano visto condizionato il loro itinerario di formazione già dagli inizi del secolo. Se per Casati poteva trattarsi di un ritorno dopo la parentesi politica del prefascismo, la questione del rapporto tra religione e liberalismo

³³⁹ B. Croce, *Liberalismo e cattolicesimo*, ottobre 1945, in Id., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, p. 198.

³⁴⁰ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. III, 1927-1936, Napoli 1987, p. 420, 1 marzo 1934.

³⁴¹ T. Gallarati Scotti, *Disputa al Borromeo*, in Id., *Interpretazioni e memorie*, cit., p. 347.

³⁴² Ibidem. Sui rapporti Croce-Ivanov cfr. C. Cecchini, *Una lettera inedita di Vjačeslav Ivanov a Benedetto Croce*, in «Russica Romana», XI (2004), pp. 217-221.

rappresentava invece una novità di non poco conto nella razionalità filosofica di Croce, indubbiamente condizionata da quel fenomeno epocale di «crisi del liberalismo», a cui il filosofo aveva voluto dedicare proprio il suo ultimo intervento al Consiglio Nazionale del Partito Liberale il 28 giugno 1925³⁴³. Nella concezione idealistica la religione occupava tradizionalmente una posizione di anticamera inferiore rispetto alla formazione del pensiero: anche l'atteggiamento di Croce si risolveva in una negazione della trascendenza che «mitizzava» le componenti metafisiche del cristianesimo, recuperandone tuttavia le verità nel contesto di una filosofia intesa come forma «moderna» di religione³⁴⁴. Ma proprio l'esperienza del liberalismo in crisi in Italia e in Europa avrebbe da più parti introdotto variabili e ripensamenti in questa impostazione. In un'area di pensiero contigua sia al crocianesimo che alla passata esperienza del modernismo, si muoveva ad esempio la riflessione filosofica di un intellettuale come Angelo Crespi, corrispondente britannico de «Il Popolo» e del «Corriere della Sera» estremamente vicino anche alle posizioni del popolarismo e compagno di esilio di Sturzo nella capitale londinese. In un saggio del luglio 1922 su «La Rivoluzione liberale», Crespi aveva precocemente introdotto in questi ambienti una interpretazione della crisi della libertà come conseguenza di un processo di secolarizzazione religiosa, a cui non sarebbe stato possibile offrire una risposta in termini puramente immanentistici senza ricorrere alla coercizione «illiberale» degli autoritarismi, ossia «nell'assorbimento della Chiesa nello Stato, nella sostituzione [...] della onnipotenza statale in materia culturale alla infallibilità papale o biblica mediante la pratica erezione dell'immanentismo, a filosofia ufficiale». Le uniche possibilità di un «liberalismo positivo e concreto» rimanevano – secondo Crespi – solo quelle di ricostruzione di un rapporto non conflittuale «con le forze religiose esistenti»:

almeno a parer mio e di molti altri, la stessa filosofia dell'immanenza, lungi dall'essere un superamento e una comprensione della crisi attuale è essa stessa un prodotto dell'esaminato processo ed intervallo di disintegrazione, un prodotto di reazione alla perversione ed all'irrigidimento dello slancio vitale classico cristiano, prodotto transitoriamente utile ed emancipatore ma in sé stesso povero e vuoto d'energia creativa permanente, di quelle energie permanenti fondatrici di civiltà, che fin qui non son venute che dalle profondità misteriose del genio religioso. Per me la soluzione è proprio da trovarsi in direzione opposta: essa non può venire che dal ricostruirsi di una vera e propria cultura e religiosità cattolica, nel senso largo di questa parola, comprensiva cioè e rispettosa di tutte le autonomie pratiche e culturali acquisite fin qui nell'atto stesso che le ispira e le completa. C'è un senso in cui la formula libero Stato in libera Chiesa è più vera dell'opposto; è più vera nel senso che in una società ideale di nazioni e classi distinte in funzioni e in carattere ma penetrate da una certa somma di cultura comune ed ispirate a una visione della vita in cui le competizioni pei beni quantitativi sono dominate dalle emulazioni pei beni qualitativi, che ciascun gode in ragione diretta del numero dei partecipanti al godimento, la vita politica, l'amministrativa, l'economica, sono ispirate, ciascuna secondo le sue categorie, delle luci provvedute dalla comune tradizione ed esperienza spirituale preservata e coltivata, come ogni altra per mezzo di istituti, metodi, funzionari specifici. È vera nel senso che l'esistenza di una specifica vita e

³⁴³ B. Croce, *Parole pronunziate nella riunione del Consiglio Nazionale del Partito Liberale in Roma (28 giugno 1925)*, in «La Critica», XXIII (1925), pp. 314-315: «la malattia – aveva dichiarato Croce – e la crisi, e la nuova malattia prodotta dalla crisi, non è cosa particolare dell'Italia, sì invece generale di tutta la vita europea. In proposito, sono stati scritti già in Germania, in Inghilterra, in Francia, e anche in Italia, moltissimi volumi. Il regime liberale era, prima della guerra, in grandi difficoltà per l'enorme accrescimento delle forze che lo contrastavano».

³⁴⁴ Per l'impostazione e l'evoluzione della filosofia crociana sulla religione cfr. A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 1999.

moralità politica, amministrativa, industriale, ecc. misura il difetto di santità nella vita umana comune, ossia il grado in cui la condotta ispirata dalla visione del bene, che è funzione specifica della Chiesa il coltivare, ha bisogno di essere integrata da quella ispirata da motivi diretti od indiretti di coazione o di premio, attuale o potenziale (che è funzione specifica dello Stato l'organizzare). A me pare che al maggior successo di un liberalismo positivo e concreto sia essenziale che esso non si sposi ad una particolare filosofia religiosa od areligiosa e non accresca oltre il necessario le sue divergenze con le forze religiose esistenti: l'essenziale è anzi che abbia pur con essa il massimo di punti in comune e che soprattutto abbia in comune con essa e stimoli anche in essa il senso della fede in sé stessa, il senso del rispetto all'autonomia di tutte le forme della vita dello spirito ed il distacco da forme antiche ed addormentatrici di privilegi politici o giuridici³⁴⁵.

Non dissimili da quelli indicati dallo sturziano ed ex modernista Crespi erano i problemi che a pochi anni di distanza si ponevano al liberalismo crociano dopo la caduta dello Stato liberale. Già nella sua recensione del 1923 su «La Critica» alla seconda edizione degli *Elementi di scienza politica* di Gaetano Mosca, Croce aveva affrontato «il problema della formazione di una classe dirigente, di una durevole e benefica classe dirigente» direttamente all'esistenza di un «problema morale e religioso», convergendo sulla tesi moschiana della «necessità d'una religione come forza di coesione morale» e sulla constatazione che «la religione tradizionale o il cristianesimo avesse perduto gran parte del suo prestigio e della sua efficacia pratica per una serie di cause»³⁴⁶. Tra queste Croce ammetteva «l'ostilità delle classi dirigenti», indicandola comunque «a loro onore, perché la loro lealtà ha ripugnato a inculcare altrui quel che per esse non aveva più forza di vero». Eppure anche Croce avvertiva il pericolo che la sostituzione del cristianesimo religioso portasse a una rottura della tradizione con il trionfo della mentalità «agnostica» tipica delle «ideologie democratiche»: auspicava dunque – citando la conclusione di Mosca – l'avvento di una classe dirigente ricca di passione e di fede «religiosa», dedita «ad elevare e a salvare dalla decadenza» e dalle aggressioni autoritarie la società libera.

L'idea di una secolarizzazione di «religione» come prologo della crisi di libertà ritornava con forza nella crociana *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* del 1928, in particolare nel capitolo *Rigoglio di cultura e inquietezza spirituale (1901-1914)*, laddove il filosofo descriveva le premesse di decadenza e corruzione del liberalismo che si erano insinuate in Italia nel periodo di apogeo del giolittismo, come momenti di incubazione dell'«idealismo irrazionalistico» destinato a scatenarsi dopo il primo conflitto mondiale con l'avvento del fascismo:

Ma la coscienza morale d'Europa era ammalata da quando, caduta prima l'antica fede religiosa, caduta più tardi quella razionalistica e illuministica, non caduta ma combattuta e contrastata l'ultima e più matura religione, quella storica e liberale, il bismarckismo e l'industrialismo e le loro ripercussioni e antinomie interne, incapaci di comporsi in nuova e rasserenante religione, avevano foggionato un torbido stato d'animo, tra avidità di godimenti, spirito di avventure e conquiste, frenetica smania di potenza, inquietezza e insieme disaffezione e indifferenza, com'è proprio di chi vive fuori centro, fuori di quel centro che è per l'uomo la coscienza etica e religiosa³⁴⁷.

³⁴⁵ A. Crespi, *Che cos'è la modernità*, in «La Rivoluzione liberale», a. I, n. 22, 16 luglio 1922.

³⁴⁶ B. Croce, *rec.* a G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, «La Critica», XXI (1923), pp. 374-378.

³⁴⁷ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1928, p. 227; le citazioni sono tratte dell'edizione del 1967.

Croce ricordava come il suo pensiero filosofico avesse esordito in una battaglia di arginamento degli elementi «malsani» che si erano annidati nella reazione antipositivistica, ma a distanza di anni doveva riconoscere l'impotenza del suo idealismo di fronte a quelle forme di attivismo illiberale, dichiarando che «il liberalismo era allora una pratica e non già una intima e viva fede, un chiuso e fervido entusiasmo, un oggetto di sollecitudine e di meditazione, un qualcosa di sacro da difendere gelosamente al primo cenno che lo minacci»³⁴⁸. Ma il fenomeno che si manifestava allora per la prima volta non era altro se non la decadenza del liberalismo per assenza di «sostegno religioso»:

I tentativi di associazioni e di riviste schiettamente liberali furono deboli e non attecchirono: i migliori polemisti di quest'indirizzo potevano dirsi, piuttosto che liberali, liberisti, ossia davano rilievo all'aspetto economico e non a quello etico del liberalismo. Al quale, in Italia, nel campo ideale, non solo mancava il sostegno religioso confessionale che ebbe in altri tempi e in altri paesi, ma era venuto meno, per effetto del positivismo e poi dell'irrazionalismo, anche l'adeguato sostegno intellettuale e critico, che gli permettesse di affrontare un'eventuale crisi; e la stessa recente tradizione, il pensiero del Cavour, non era tenuta viva, né si usava risalire di volta in volta a quelle origini come a fonte di rinvigorismento morale³⁴⁹.

Come emerge da queste conclusioni, Croce riteneva che ad originare la crisi della libertà in Italia non fosse stata – in sostanza – la diserzione reazionaria dei cattolici, ma il passaggio della cultura laica all'opposizione del liberalismo. Con questa premessa lo stesso Croce poteva introdurre una qualche variabile di giudizio nei confronti del cattolicesimo, che non lo portava a superare teoreticamente l'accezione idealistica di *philosophia inferior*, ma certamente a ricomprendere la religiosità «cattolicizzante» di un ex modernista come Casati che si era sottratto al *déravage* irrazionalistico delle filosofie laiche, approdando sulla sponda del suo liberalismo.

Dall'altra parte in quel passaggio la *Storia d'Italia* crociana lasciava intravedere anche l'auspicio di un «sostegno religioso confessionale» della Chiesa in difesa del liberalismo, seppure storicamente irrealizzato nel caso italiano. Sulla questione si concentrava proprio la nota di Croce apparsa nel 1928 su «La Critica», ma meglio conosciuta con il titolo della sua ripubblicazione in volume nel 1931, *Stato e Chiesa in senso ideale e la loro perpetua lotta nella storia*. Lo scritto crociano rappresentava – come è noto – un chiarimento del pensiero di Leopold Ranke che aveva identificato la storia con la storia dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa e questa con il dualismo tra due principi in antitesi insuperabile come forza politica e coscienza morale. Per Croce – tuttavia – lo Stato e la Chiesa come istituti storici non incarnavano questa storia ideale, mentre la storia delle loro «contese» e delle «composizioni di queste contese» era puramente politica:

non si può intendere se non, in fondo, come quella di due forme di Stato, l'una delle quali tenda a subordinare o addirittura a risolvere in sé l'altra, e l'una o l'altra è, secondo i vari tempi, rappresentante della difesa e del progresso morale e civile. Perciò a tale storia sono inadeguati i criteri dualistici o eclettici, che concepiscano a volta a volta i due

³⁴⁸ Ivi, p. 238.

³⁴⁹ Ivi, p. 239. Cfr. N. Raponi, *Cattolicesimo e modernità*, pp. 262-267. Pertici

termini in condizione di pace armata o di buon vicinato o di separazione; i quali, anziché criteri di essa, sono sua materia, cioè si riferiscono a talune vicende e a transeunti composizioni di quelle, contese³⁵⁰.

Ne derivava che lo stesso principio morale con cui Croce identificava gli «uomini di Chiesa» («che nella società moderna e laica sono rappresentati dai cultori del vero, dagli educatori di sé e di altrui, dai custodi degli ideali») potesse anzi entrare in conflitto con l'istituzione ecclesiastica³⁵¹. Tuttavia Croce istituiva qui un collegamento tra l'interpretazione di Ranke sulla «perpetua lotta» tra Stato e Chiesa e l'allocuzione pontificia di condanna dell'*Action française* del dicembre 1926, riproducendo testualmente le argomentazioni di protesta del Pontefice contro l'essenza anticattolica di «una concezione che fa dello Stato il fine, e del cittadino, dell'uomo, il mezzo, tutto in quello monopolizzando e assorbendo». Ciò stava a significare che nella lotta contro l'immoralità del potere totalitario la Chiesa «storica» potesse notevolmente riavvicinarsi e quasi coincidere con la «Chiesa ideale». Di conseguenza il commento crociano non eludeva l'aspettativa di una conversione della stessa istituzione cattolica in difesa della libertà, «con la sua tenace e incalzante opposizione» alla statolatria:

Il papa, quali che siano in quell'enciclica i suoi riferimenti e gli scopi che praticamente vuol raggiungere, ha ragione nell'enunciato teorico, che è inoppugnabile, poiché quella che da lui, nel simbolo della Chiesa, viene rivendicata contro lo Stato è né più né meno che la coscienza morale.

E fu merito della Chiesa cattolica di avere, nel modo che poté e seppe, asserito questa esigenza contro il crudo e unilaterale machiavellismo, cioè contro la mera politica che si dava per il tutto, e di avere costretto, con la sua tenace e incalzante opposizione, questa teoria a correggere le sue esagerazioni e storture, e a integrarsi e inverarsi, pur serbando la particolare e originale verità che le era propria³⁵².

Le dichiarazioni del Pontefice lasciavano dunque ipotizzare a Croce che in quell'epoca di riflusso del liberalismo l'«opposizione di Stato e Chiesa, di coscienza e azione politica e coscienza e azione morale» potesse produrre conseguenze di libertà non necessariamente alle spalle dell'istituzione ecclesiastica, ma anche nella sua «forma cattolica». In quella contingenza del 1928 si trattava di un'apertura di credito non trascurabile in vista di un orientamento della Chiesa contro il regime fascista, di cui anche Jacini avrebbe dato atto al filosofo verso la fine degli anni Trenta, parlando a Casati di un «armistizio» tra Croce e i cattolici prima della Conciliazione del 1929. Ma il suo significato aveva anche una portata più ampia: era l'anticipazione del fatto che Croce – posto di fronte all'antiliberalismo dello stesso pensiero laico – potesse giungere a rivalutare come non autoritario il contributo della Chiesa e del cattolicesimo. Tale diagnosi rappresentava per molti aspetti una svolta permanente del suo pensiero, che la Conciliazione tra la Chiesa e l'Italia fascista avrebbe solo temporaneamente offuscato, inducendo Croce a radicalizzare il conflitto tra Chiesa e

³⁵⁰ B. Croce, *Un detto di Leopoldo Ranke sullo Stato e la Chiesa*, in «La Critica», XXVI (1928), pp. 182-186, ripubblicato con il titolo *Stato e Chiesa in senso ideale e la loro perpetua lotta nella storia*, in B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931, pp. 339-344.

³⁵¹ Cfr. A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 141-142.

³⁵² B. Croce, *Un detto di Leopoldo Ranke sullo Stato e la Chiesa*, cit.

liberalismo come «fedi religiose opposte»: ma – dopo questo sussulto «laicista» del filosofo – le sue conseguenze sarebbero tornate decisamente ad emergere al momento della crisi dei totalitarismi in Europa.

4. L'antifascismo cattolico e liberale nella «lunga vigilia»

4.1 L'«esilio interiore»

Il 14 dicembre 1925 l'ultima seduta del Consiglio Nazionale del PPI approvò l'ordine del giorno che certificava l'impraticabilità dell'opposizione legale, preparandosi ad adeguare l'esistenza del partito allo stato di limitazione creato dal fascismo. Di fronte alla pressione liberticida del regime si deliberava una strategia di adattamento non compromissorio che impegnasse i popolari a «dedicare la loro maggiore attività a iniziative di cultura, studio e pensiero, che valgano ad alimentare negli aderenti gli ideali della *cristiana democrazia*»¹. La dichiarazione non intendeva prefigurare lo scioglimento di protesta del partito, ma anticipare – in questo modo – una «uscita di sicurezza» di tipo essenzialmente culturale, proteggendo il patrimonio di una classe dirigente che aveva saputo conquistare il senso dell'autonomia politica e dei modelli democratici già all'interno delle strutture di associazionismo cattolico durante il pontificato di Pio X. Durante quel tirocinio gran parte dei popolari antifascisti aveva rapidamente incontrato la politica «in una visione di continuità nella distinzione» con l'ancoraggio ecclesiale e sociale del movimento cattolico: «la loro “politizzazione” era stata insomma frutto di un processo tormentato ma per lo più profondamente interiorizzato, nel quale l'associazionismo era stato uno snodo non esclusivo ma certamente decisivo»². Si trattava dunque di una generazione di cattolici abituata a difendere il suo ruolo di classe politica indipendentemente da una investitura di legittimazione della Chiesa, pur guardata come riferimento di ispirazione cristiana della politica e dello stesso antifascismo³.

Questo percorso la portava a considerare la conclusione del popolarismo come temporaneo riflusso e non estinzione della sua identità democratica, anche se vissuta in contraddizione con l'orizzonte ecclesiale dell'epoca. Da qui anche le ragioni di un estremo mandato di opposizione più culturale che politica, che consentisse di impedire fratture evidenti con la consegna di «apoliticità»

¹ G. Spataro, *I democratici cristiani*, cit., p. 157.

² G. Formigoni, *L'associazionismo cattolico e la formazione della classe politica in Italia*, in *La formazione della classe politica in Europa*, a cura di G. Orsina e G. Quagliariello, Lacaia, Manduria-Roma 2000, p. 275

³ «La passione fascista venne, negli ambienti cattolici, attutita per vent'anni dalla solidarietà antifascista generata dalla coscienza religiosa, la quale, come comportava una comune istanza di libertà, comportava una condanna della dittatura. Pareva che un cattolico, il quale non avesse respinto l'oppressione politica, ripudiasse l'essenza della sua religione, la quale è la religione della libertà dei figli di Dio: della Redenzione, che è il recupero della libertà contro le tirannie del male. E male è anche la dispotia politica, la quale si sovrappone alle coscienze e invade l'autonomia spirituale e sopprime quei diritti della persona umana che sono le libertà di parola, di stampa, di associazione... La storia del cristianesimo mostrava ai cattolici vessati che la meraviglia non stava nella persecuzione dei tiranni contro la Chiesa, ma nella tolleranza di essi verso la Chiesa»: I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 122.

delle gerarchie ma insieme di preservare in riserva il filone di cattolicesimo democratico nell'interesse futuro della Chiesa. Certamente la ricerca di nuove forme di organizzazione non contemplava l'ufficializzazione di un rientro nell'alveo dell'Azione Cattolica, se non come rinnegamento della laicità dei cattolici consolidata dal popolarismo. Nel Consiglio Nazionale del 28 e 29 novembre 1925 ritenne sconsigliabile questa soluzione l'ex ministro giolittiano Guido Rodinò, riconoscendo legittimo «che la Chiesa possa ritenere migliore una certa strada, per i suoi interessi superiori: ma questo non ci dispensa dal continuare nel cammino che a *noi* pare migliore»⁴. Altrettanto ristretti furono giudicati fin da subito i margini di qualsiasi politica di adattamento nei confronti del regime inteso come puro avvicendamento di governo e non – secondo le dichiarazioni rese in quella riunione da Martini – «distruttore della democrazia d'ieri, liberale»⁵. Il dato di fondo era che la svolta totalitaria del 1925 aveva definitivamente liquidato insieme al regime costituzionale anche la condizione di esistenza del popolarismo, ciò che imponeva di legare la testimonianza dell'«idea» sturziana alla restaurazione del «metodo della libertà» prima di ogni altro riferimento politico-religioso:

Oggi sembra che costituiamo un peso. Ci sono fenomeni di viltà. Se ci sono uomini di fede e di coraggio rimaniamo al nostro posto. [...] questo fascismo non à distrutto il liberalismo e il socialismo, ma il metodo della libertà. Oggi vogliamo ripudiare il metodo della libertà. La libertà tornerà. Allora la ns. azione sarà di difesa della Chiesa e per gli interessi superiori⁶.

La scelta dell'antifascismo come luogo di fedeltà interiore e prosecuzione della politica con mezzi culturali risuonava nel settembre 1926 anche in un documento trasmesso dallo sturziano Rufo Ruffo della Scaletta a Giovanni Battista Migliori, dirigente milanese della «pentarchia» a cui rimase conferito il coordinamento nazionale fino allo scioglimento del partito. Vi si indicava espressamente la proposta di trasformare la rete di organizzazione in una «associazione di cultura politica» che rendesse possibile rimarcare la distinzione con l'azione religiosa e «mantenerci in forza sufficiente ed *immuni da ogni compromissione* per il giorno lontano ma immancabile della ripresa»

Il PPI dovrebbe, secondo me, funzionare quasi indipendentemente dagli avvenimenti e dalle contingenze della politica italiana, occupandosi solo di *teorie* politiche. Dovrebbe ridursi ad una associazione politica di cultura o meglio ad una associazione di cultura politica. Dovrebbe promuovere conversazioni in ritrovi privati, discussioni libere in regime assoluto. Dovrebbe tenere affezionati gli amici, senza troppi vincoli di compromissione, dovrebbe diffondere libri ed opuscoli, tenere corrispondenze private. Non mai comprometersi con l'attuale regime. Arrivare fino ad ignorarlo in teoria mentre le singole persone debbono adattarsi a subirlo nella pratica. Fare quel che hanno fatto i cattolici italiani con Pio IX e con Leone XIII, ma con l'esperienza del passato. Dimenticare per ora e per molto tempo ancora la raccomandazione, la risposta del ministro, la Croce di Cavaliere, il codazzo degli elettori alla porta,

⁴ A. Canavero, *L'esperienza del partito Popolare (1918-1926)*, cit., p. 405.

⁵ Ivi, p. 404.

⁶ Ibidem.

dimenticare l'interrogazione in Parlamento per il campanile della parrocchia. Siamo in periodo di regime assoluto, i partiti non hanno campo di azione politica, non possono che prepararsi per l'avvenire⁷.

Da queste indicazioni generali Ruffo derivava una serie di corollari pratici per la continuità di un popolarismo di opposizione, affidata a meccanismi di coordinamento informale e a legami comunitari come la diffusione di iniziative culturali e materiali di studio:

1) Inutili i convegni grandi e clamorosi con le solite discussioni sul momento politico e il dovere del PPI. Non è per la politica contingente che il PPI o l'associazione di cultura politica democratico-cristiana deve vivere ed agire. Opportunissime invece le conferenze su argomenti speciali o anche generali ma molto dall'alto.

2) Penetrazione nell'azione cattolica, ma senza clamore. L'azione cattolica è in piena decadenza perché i migliori elementi si sono dedicati al PPI. Riducendo al minimo anzi allo zero l'azione dei membri del PPI nella politica contingente, il pericolo della loro collaborazione nell'azione cattolica verrà a poco a poco a cessare, e questa riavrà i suoi migliori elementi e potrà di nuovo prosperare pur tenendosi sempre ben distinta dal partito o associazione per la cultura politica.

3) Organizzazione e tesseramento. Poche tessere e molte amici. Dove è possibile mantenere le sezioni, lasciarle in vita come circoli di cultura; comunicazione diretta fra le sezioni e la direzione; mantenere un segretario provinciale qua e là solo eccezionalmente dove effettivamente l'antica organizzazione provinciale abbia bene funzionato.

4) Ogni socio e ogni dirigente locale dovrà far propaganda pur nelle forme opportune e senza pubblicità eccessiva anzi generalmente con molta prudenza ma con tanta maggiore efficacia, delle teorie democratico-cristiane, dovrà far leggere certi libri, leggerli egli stesso a viva voce nelle piccole riunioni private, diffondere la nostra stampa, tenere corrispondenza personale, insomma mantenere e formare il nucleo sicuro per la ripresa lontana ma immancabile⁸.

Queste furono le coordinate di sopravvivenza che accompagnarono l'ingresso del popolarismo nella «lunga vigilia» della sua eclissi politica. Da parte degli ex popolari rimasti in Italia, l'atteggiamento di inflessibilità legalitaria condizionò il rifiuto del fascismo in una scelta di «non compromissione» realisticamente fondata sull'anticonformismo dei comportamenti. Mai realmente considerate rimasero le ipotesi di azione cospirativa tramite una organizzazione clandestina interna, così come gli esperimenti di collegamento con il fuoruscitismo popolare di Ferrari e Donati anche per le vicende che impedirono la ricostituzione del partito all'estero nell'emigrazione antifascista. La rete di rapporti periferici consentì di prolungare automaticamente l'esistenza del popolarismo anche dopo lo scioglimento del partito e la decadenza dei mandati parlamentari: «Si può dire che da quel giorno cominciò l'attività clandestina, con il collegamento con gli esponenti degli altri partiti e con la fede assoluta che un giorno sarebbe tornata la libertà»⁹. Grazie alle sue missioni di collegamento in provincia, Spataro rappresentò l'indispensabile punto di riferimento di quanti non rinunciarono a coltivare in privato le idee politiche del popolarismo, garantendo i contatti sia epistolari che personali con le possibilità di spostamento della sua attività di avvocato. Il suo studio romano di Via Cola di Rienzo rimase dopo la fine dell'Aventino, in cui Spataro era stato segretario generale del Comitato Centrale dei partitici antifascisti, il centro di raccordo clandestino tra i popolari e gli altri esponenti delle opposizioni liberal-democratiche. Non

⁷ ASILS, Fondo Giuseppe Spataro, Corrispondenza, fasc. «Ruffo Ruffo Della Scaletta».

⁸ Ibidem. Sull'importanza delle vicende degli ex popolari rimasti in patria durante il fascismo, cfr. F. Traniello, *La formazione della dirigenza democristiana*, in Id., *Da Gioberti a Moro*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 227-229.

⁹ G. Fanello Marcucci, *Giuseppe Spataro*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1975, p. 55.

casualmente da allora in poi fu sempre Spataro a curare in rappresentanza degli ex popolari la filiera di contatti con il personale politico prefascista, favorendo un rapporto continuativo con personalità che si sarebbero rivelate indispensabili nella transizione a cominciare da Ivanoe Bonomi¹⁰.

La condizione di «esuli in patria» degli ex popolari si tradusse in uno stato di dissociazione permanente dai meccanismi di controllo del regime e di resistenza passiva alla mentalità dominante. Dopo il 1926 quasi tutti i maggiori dirigenti del partito cercarono rifugio nelle attività professionali – specialmente quella forense – in tono forzatamente minore a causa della rinuncia al tesseramento nel Partito Fascista, che rendeva loro impossibile assumere incarichi giudiziari che prevedessero il coinvolgimento delle pubbliche amministrazioni. Questa autoesclusione approfondì ulteriormente il loro divorzio dalla politica come orizzonte esistenziale, permettendogli però di mantenere una intransigenza identitaria che sopravvisse in disparte anche negli «anni di dura oppressione», senza «nessun tentativo comunque di cercare per altre strade un qualsiasi rientro nella vita nazionale o cittadina»¹¹. La possibilità «di attendere silenziosi e inerti il ritorno della luce» non si affermò tra i reduci del popolarismo «neppure come ipotesi», anche quando si dissolse la speranza iniziale di attraversare una eclissi della vita democratica «destinata a durare anni, ma non tanto a lungo come avvenne in realtà»¹². Nel vecchio mondo popolare la rinuncia ad una organizzazione strutturata di opposizione non si tradusse in atteggiamenti di rifugio nella passività o di abbandono del presente, ma in una sorta di ritorno alle catacombe pre-politiche della «preparazione nell'astensione» per il tramite «di studi e di contatti discreti tra persone fidate, seguendo giorno per giorno l'andamento della cosa pubblica e l'evoluzione dei sentimenti e delle idee», soprattutto per quei dirigenti cattolici che mantenevano la possibilità di «manipolare per il pubblico materiali di storia e di economia, d'arte e di cultura, per tener vive, nel profondo degli spiriti, le idee maestre della sociologia cristiana»¹³. Da molti di loro il periodo fascista fu quindi trascorso e vissuto come occasione di formazione intellettuale oltre che di ripensamento autocritico delle vicende del popolarismo, in quello spazio di letture e di contatti con antifascisti di altra estrazione ideologica che rimase anche l'estrema impronta di una incancellabile vocazione politica¹⁴.

Una fotografia del popolarismo in Italia durante quegli anni «senza politica» fu la lettera di Spataro da Aix les Bains a Sturzo nel maggio 1934, nella quale si censivano le situazioni personali dei dirigenti ritirati nel privato, nell'immutabilità del regime che imponeva loro «col lavoro di

¹⁰ G. Fanello Marcucci, *Alle origini della Democrazia Cristiana*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 17.

¹¹ *Un uomo e un'idea. Documentazione della vita politica di Giulio Rodinò*, L'Arte Tipografica, Napoli 1956

¹² D. Secco Suardo, *La pentarchia nella storia del PPI*, in AA.VV., *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Atti del Convegno internazionale di studi promosso dall'Assemblea Regionale Siciliana (Palermo-Caltagirone, 26-28 novembre 1971), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, vol. II, p. 628.

¹³ I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, cit. p. 122.

¹⁴ Cfr. A. Canavero, *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1991, pp. 196-199.

sbarcare il lunario, oggi che per noi la vita è tanto più difficile». Oltre al mantenimento di una diramazione di rapporti periferici, la lettera informava come proprio nel nucleo romano si fosse a quel punto già consolidata la «dittatura morale» di De Gasperi sul gruppo degli ex popolari:

Egli è sempre il suo degno luogotenente, per dottrina, e per bontà. E a lui andiamo per sfogarci, per protestare, per lamentarci. Ed egli deve pure... confortarci. Perché a me per esempio succede così – che faccio agli altri iniezioni di conforto, agli altri dò spiegazioni di fatti e di atteggiamenti – e poi a mia volta vado a sfogarmi con Alcide. Perché io ricevo sempre, (in verità durante l'anno santo sono state troppe) le visite degli amici della provincia ansiosi di notizie, bisognosi di conforto, desiderosi di ravvivare le speranze e io adempio a questo compito, che mi pare ancora un incarico da Lei affidatomi, di confortare, di calmare, di incitare gli amici, i quali tutti, prima di ogni altra cosa, mi domandano di Lei, con venerazione, affetto, riconoscenza che il tempo e la lontananza non ànno attutito¹⁵.

Insieme alle missioni di Spataro rimasero preziose le occasioni di ritrovo durante gli incontri in residenze private, come le frequentazioni domestiche dell'abitazione a Roma di Umberto Tupini, «dove i riscontri delle vicende del passato giocavano, per forza di cose, un ruolo preminente soprattutto nei primi anni del fascismo»¹⁶. Tale contegno riservato venne interrotto soltanto dalla frequentazione di alcuni centri associativi e di aggregazione, sempre orientati nel senso di una vocazione storico-culturale anche se dissimulati per ragioni di sicurezza nelle loro autentiche finalità. In questo quadro il caso più rilevante fu quello della Società *Pro Cultura* di Milano, pensata per ravvivare gli ideali del popolarismo con «dotte conferenze» come quelle storiche di Jacini¹⁷, di cui Migliori ha testimoniato l'iniziativa della fondazione per arrestare il transito di deputati popolari al fascismo attraverso i movimenti dei cattolici fiancheggiatori di Cavazzoni e Cornaggia. Nel mosaico delle storie locali la situazione milanese presentava l'indubbia specificità di radicamento della tradizione conciliatorista sia per la presenza di cattolici bonomelliani che per l'eredità magisteriale del Cardinal Ferrari, che fungeva ancora da ponte tra conservatorismo liberale e cattolicesimo democratico e consentiva di riagganciare dopo il 1925 anche un personaggio come Gallarati Scotti:

se nel corso della ventennale mortificazione i vecchi popolari poterono mantenere effettivi contatti ed esercitare azione di chiarificazione ed anche di richiamo verso i giovani, ciò si deve in grande parte alle organizzazioni di azione cattolica ed alla perseverante *Pro Cultura*; le quali, sotto la veste loro propria e con intelligente equilibrio, costituirono vere *zone franche*, dove poterono ritirarsi e parlare quanti dei nostri non avrebbero avuto aperto altro valico, accogliente altra tribuna. Né si trattava di agire di contrabbando, perché, in verità, ogni volta che si commentava un documento pontificio, si illustrava una pagina di storia della Chiesa, si teneva una settimana di studio sui problemi dell'individuo o della società, spontaneamente, direi necessariamente, ci si attestava a presupposti di libertà¹⁸.

La testimonianza dell'ultimo «pentarca» e segretario provinciale del PPI a Bergamo, Dino Secco Suardo, conferma che dopo il 1925 «in tutt'Italia la resistenza del popolarismo, che non appariva semplice fiorire di episodi sporadici, e presentava fisionomia di fenomeno profondo, e

¹⁵ L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, p. 368, Spataro a Sturzo, maggio 1934.

¹⁶ F. Boiardi, *Giorgio Tupini*, in AA.VV., *Il Parlamento Italiano (1861-1988)*,

¹⁷ Di queste conferenze si trova traccia anche sulla stampa cattolica milanese: cfr. *Conferenze alla «Pro Cultura». Le «Conversazioni Goethiane» del conte Jacini*, in «L'Italia», 04/02/1932.

¹⁸ G.B. Migliori, *I popolari a Milano*, in AA.VV., *Il Partito Popolare. Validità di un'esperienza*, cit., p. 458.

collettivo, rese ancor più cordiali i rapporti tra popolari sturziani [...] e partiti laici antifascisti, che già attraverso l'esperienza dell'Aventino, si erano radicalmente trasformati»¹⁹. Questo riavvicinamento si tradusse in uno scongelamento dell'anticlericalismo nei superstiti rappresentanti dell'intendenza liberale, che iniziarono a vedere assai precocemente nei popolari «dei combattenti con i quali valeva la pena di combattere». Come testimonia proprio il caso di Bergamo ricordato da Secco Suardo, diversamente della *Pro Cultura* milanese si trattò quasi ovunque di una riagggregazione ispirata da «esistenziale irrazionalità istintiva» piuttosto che da una spiccata consapevolezza politico-culturale, ma questa esperienza di contatto proprio «in Provincia, ove pure gli odi resistono più tenaci e son duri da morire, rimase come una rivelazione acquisita per sempre»:

In altri termini, il popolarismo, perduta la libertà di manifestarsi, si presentò, come gli *icebergs* polari, con un esterno emergente in superficie, e non privo di qualche segno di decadenza, ma saldamente sostenuto da una massa invisibile di ben altra mole, e, in definitiva, incrollabile²⁰.

Di questo giudizio rappresenta testimonianza ancora più significativa la testimonianza di libertà di un popolare intellettualmente estraneo al retaggio cattolico-liberale come Attilio Piccioni, uscito dall'esperienza della sinistra popolare come segretario cittadino del PPI nella Torino di Gobetti, con il quale condivise una profonda amicizia () collaborando anche a «La Rivoluzione Liberale» con interventi di spessore politico dedicati all'opposizione antifascista del popolarismo²¹. Già allora Piccioni era stato tra i primi ad accentuare la sfiducia nella «normalizzazione» e a registrare l'allineamento filofascista della zona di «opinione pubblica grigia» come fattore che inibiva ogni prospettiva di opposizione legalitaria a scadenza ravvicinata:

lo stato d'animo antifascista di quella che io credo la maggioranza del corpo elettorale è, nei più, uno stato d'animo superficiale, all'acqua di rose, privo di energia combattiva; stato d'animo tutto italiano arriverebbe allo sforzo non eroico di esprimersi nella scheda contraria al fascismo, ma purché non costi seccature, noie o guai di qualsiasi genere che appena si profili qualcosa di questo genere lo stato d'animo può magari rimanere, ma la scheda cambia, così nelle campagne, così in gran parte della borghesia cittadina²².

Nel 1925 Piccioni si trasferì a Pistoia non lontano dal fratello Giovanni Vescovo di Livorno, per trascorrervi l'intermezzo fascista di esilio interno fino al 1939. Qui animò attivamente le iniziative associative della Parrocchia di S. Filippo, frequentando come socio la sezione degli Uomini Cattolici, il Gruppo di Cultura e la direzione del settimanale diocesano «La Vita», a cui collaborò clandestinamente sotto lo pseudonimo di «Apis» per eludere la sorveglianza poliziesca. Contemporaneamente a questa non esposta militanza nelle organizzazioni cattoliche, gli anni del fascismo lo videro impegnato da «polemico intellettuale» in un percorso di acculturazione che

¹⁹ D. Secco Suardo, *La pentarchia nella storia del PPI*, cit., p. 631.

²⁰ Ivi, p. 634.

²¹ Su Piccioni popolare cfr. G. Fanello Marcucci, *Attilio Piccioni e la sinistra popolare*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1977.

²² L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, pp. 59-65, Piccioni a Sturzo, 5 aprile 1925.

mantenne come punto di riferimento «La Critica» di Croce, di cui rimase fedele lettore grazie alla frequentazione del Gabinetto Vieusseux di Firenze. L'inserimento di Piccioni in questa oasi di resistenza religiosa e culturale fu accompagnato da atteggiamenti di non conformismo che lo resero nuovamente sospetto dopo i non dimenticati trascorsi nel «giro largo» dell'antifascismo torinese. Come documenta la testimonianza del canonico diocesano dell'epoca mons. Carlo Migliorati, Piccioni si occupò personalmente di organizzare riunioni e conferenze presso il Gruppo di Cultura, incaricando gli oratori di affrontare temi estremamente delicati come il razzismo tedesco davanti a un pubblico di intellettuali e professionisti cittadini costantemente quantificato intorno alle duecentocinquanta persone:

Si parlava dei fatti della Chiesa e si emettevano giudizi liberissimi.

Quando la S. Sede firmò il Concordato con la Germania hitleriana, Piccioni espresse le sue riserve: temeva, e con ragione, che Hitler si sarebbe servito del Concordato per avallare prepotenze politiche anche nei confronti della Chiesa stessa, come del resto avvenne, specie quando il razzismo giunse alle peggiori aberrazioni.

[...] L'on. Piccioni aveva un concetto altissimo della Chiesa nella sua storia e nella sua realtà soprannaturale, nonché della sua missione: non sopportava che fosse sottovalutata dai politici e ridotta al ruolo di *instrumentum regni*. E si espresse con rispetto e chiarezza, con scandalo di qualcuno²³.

Anche dopo la sconfitta della democrazia prefascista e lo scioglimento dei partiti nel 1926, l'opposizione «in riserva» del popolarismo rimase sempre ancorata alla strategia di convergenza con gli altri raggruppamenti antifascisti che avevano combattuto la battaglia aventiniana. In molti casi l'azione culturale degli «esuli interni» durante il fascismo permise di completare il ripensamento sulla lezione della crisi dello Stato liberale, squalificando quelle forme di opposizione «autonomista» che si fossero poste in continuità con l'«avvenirismo» oltranzista del PPI prima del 1922. Da questo punto di vista l'orizzonte di riferimento rimase ragionevolmente improntato al programma di opposizione anticipato nel 1924 da Piccioni sulla rivista gobettiana, nel quale era stata esclusa anzitutto l'autosufficienza identitaria del cattolicesimo di opposizione:

praticamente l'alleanza opposizionista – così ragionano i popolari autonomisti – o porterebbe ad un rovesciamento rapido e completo della situazione, da operarsi, si capisce, con mezzi violenti – e quindi con la peggio per i popolari che da tali mezzi rifuggono – o ad una sterile parata protestataria che avvantaggerebbe il socialismo, il quale cova sempre profonda l'avversione per la libertà dei popolari e dei cattolici.

Di qui la libertà, l'indipendenza, l'autonomia della opposizione popolare, intesa a difendere strenuamente il suo programma ed a prepararne l'integrale attuazione quando – in un tempo non lontano – i popolari costituiranno necessariamente la classe politica dirigente.

Tale impostazione – che potrebbe dirsi integralista – risente di qualche pregiudizio non ancora del tutto vinto nell'animo dei popolari, membri – come cattolici – di non lontane oppressioni anticlericali; ma è soprattutto astratta e schematica, moralistica ed un po' troppo avvenirista: non politica e non realistica²⁴.

Tale apertura con gli antichi avversari non sarebbe unicamente maturata sotto la pressione di necessità delle alleanze antifasciste, ma rimaneva intrinsecamente radicata nella vicenda di un

²³ C. Migliorati, *La figura cristiana di Attilio Piccioni*, in «Il Popolo», 19 marzo 1978.

²⁴ A. Piccioni, *L'opposizione popolare*, in «La Rivoluzione Liberale», a. III, n. 26, 24 giugno 1924.

cattolicesimo democratico che lo spartiacque dell'Aventino poteva contribuire irreversibilmente a legittimare come forza di ricostruzione del postfascismo:

Il movimento politico popolare non è un'effimera ed artificiosa costruzione del dopo guerra [...]: è il prodotto di una immanente esigenza dello spirito moderno, di conciliare, di armonizzare la coscienza religiosa del cattolico, con la coscienza democratica del cittadino: il popolarismo – o la democrazia cristiana – è la sintesi, forse non perfetta, ma certo perfettibile di questi due termini, di questi due dati della coscienza moderna.

Nella rinascita della democrazia – che non può essere se non antifascista – esso non può essere tagliato fuori: ne è, ne deve costituire un elemento sostanziale propulsivo e polarizzatore di primissimo ordine²⁵.

Da questa acquisizione derivava il lascito di consapevolezza del popolarismo sulla necessità di una strategia di concentrazione con l'antifascismo laico, capace di restituire ai cattolici democratici dopo le polemiche sull'intransigenza antiliberalista del PPI l'immagine di «forza politica che si interferi[va] ed opera[va] nel quadro delle altre forze politiche immediatamente, con finalità di lenta, assidua, progressiva permeazione e trasformazione»:

Oggi non è il tempo della specificazioni sottili, delle scissioni e delle moltiplicazioni di formazioni politiche, chiuse in sé stesse ed avverse, separate da fragili diaframmi ideologici, sospese al filo sottilissimo di apriorismi e di astrattismi vuoti di contenuto politico. Oggi per vincere il disorientamento e l'aberrazione degli spiriti, per superare e svellere la dittatura e la reazione, v'è d'uopo di vasti concentramenti di consensi, di propositi, di attività. Il termine di polarizzazione è la democrazia che vuol dire libertà e giustizia. Se essa sarà – come può e come deve – permeata dallo spirito del cristianesimo ciò vorrà dire una più alta conquista dei tempi e il frutto di una così lunga espiazione. La libertà e la giustizia si sublimeranno allora veramente nella carità cristiana.

Ma non straniamoci da questo erompente empito di democrazia che scuote il cuore del popolo, e che domani si tradurrà in forme ed in opere di vita civile. Non macchiamoci della colpa di veder rinascere – la democrazia moderna – laica ed anticlericale²⁶.

Anche solo per una comunanza di scelte esistenziali si determinò in quegli anni un riavvicinamento di questa tradizione cattolico-democratica con l'antifascismo liberale variamente polarizzato dalla figura di Croce. Una prefigurazione tra le righe di questo parallelismo può essere rintracciato nell'introduzione dello storico Walter Maturi alla ristampa della biografia di *Pisacane* di Nello Rosselli, che la raffrontava alla *Storia d'Europa del secolo decimonono* di Croce anch'essa pubblicata nel 1932, portando entrambe queste opere a testimonianza della bipartizione di strategie dell'antifascismo italiano tra «la tradizione manzoniana della resistenza morale, laicizzata dal Croce» e quella «mazziniana della resistenza attiva»²⁷. Nella prima categoria di opposizione confluirono protagonisti della politica, del giornalismo e dell'alta cultura che, indipendentemente dalla loro confluenza nel Partito Liberale prima o dopo il fascismo, si ritrovarono nelle fila di quel «grande esercito della ribellione morale» rievocato da Mario Ferrara dopo la caduta del regime. La sua interpretazione come movimento di «resistenza» è un riconoscimento che «ha stentato ad essere assimilato dalla grande storiografia, e non solo quella resistenziale»²⁸, quasi sempre predisposta a

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ W. Maturi, *Il Pisacane di Rosselli*, in *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano*, Einaudi, Torino 1977, pp. 344 ss.

²⁸ G. Nicolosi, *L'interpretazione liberale della Resistenza*, in «Ventunesimo Secolo», a. IV, n. 8, ottobre 2005, p. 95.

individuare una tara di impolitica e residuale passività in questa «opposizione di stampo liberale con il richiamo orgoglioso a un'autonomia dell'intellettuale che, pur nobilmente intesa, lasciava libero campo alle forze del fascismo»²⁹.

Il tempo della «lunga attesa» fu certamente attraversato dall'antifascismo liberale come una parentesi di distacco dai destini del paese, ma difficilmente «la storia di coscienze rimaste pulite nel forzato silenzio e nella rinuncia»³⁰ potrebbe essere liquidata nella «zona grigia» dell'attendismo come anticamera di consenso al regime. Ne fu tratto distintivo piuttosto il rifiuto esistenziale della «violenza civile dei tempi» persino come strumento di lotta antifascista, senza che ciò significasse in nessun modo alienazione dalla pratica di un «esempio di resistenza e di fede nell'avvenire»³¹. I sentimento laici o religiosi di libertà incontrarono in quegli anni una metodologia di opposizione che recuperava il «linguaggio velato» della cospirazione patriottica del primo Risorgimento, cercando di eludere il «senso di oppressione» e la condizione di «meditativa tristezza» in forme personali ma non isolate di dissenso, nelle quali l'individuo potesse ancora sentirsi «libero tra schiavi» nel conforto degli studi e degli interessi di cultura³². Una condizione che lo stesso Croce volle fissare il 15 dicembre 1925 nei suoi *Taccuini di lavoro*, paragonandola a quella descritta nel trattato secentesco di Torquato Accetto da lui recentemente riscoperto sulla «dissimulazione onesta»:

Ora non è più possibile lotta di opposizione, per la soppressione dei giornali. Al Senato, darò voto contrario alle leggi testé presentate; e sarà tutto. Ma non è possibile nemmeno accettare la situazione; e non è dato morire, pei doveri che legano alla famiglia, agli studii, alla società. Dunque, bisogna vivere: vivere *come se* il mondo andasse o si avviasse ad andare conforme ai nostri ideali. Ricordarsi di quel trattatello secentesco, da me scoperto, *Della dissimulazione onesta*: dell'inganno che si ha il diritto e il dovere di fare a se stessi per sostenere la vita. Restano le difficoltà e i rischi della vita esteriore. Ma queste son cose che non dipendono da noi, e per le quali non conviene affannarsi, e bisogna affidarsi alla Provvidenza.

Come nel mondo dei popolari rimase limitata a casi individuali – sostanzialmente Nitti e Zanetti – l'esperienza del «fuoriuscitismo», mentre nella stessa nuova generazione liberale fu indistintamente condivisa la decisione rivendicata da Leone Cattani «di non cedere alla tentazione dell'espatrio, ma di resistere ed operare in patria raccogliendo l'insegnamento di chi aveva ammonito che la riconquista della libertà avrebbe impegnato tutta la vita»³³. Al primo emergere di segnali di svalutazione dell'antifascismo di sinistra, lo stesso Croce avrebbe costantemente rievocato e difeso nei suoi scritti dopo il 1943 la testimonianza degli «esuli in patria, esclusi da ogni forma di vita pubblica, sapendo di poter lavorare qui copertamente e tenacemente, e negli svariati

²⁹ Cfr. G. Nicolosi, *L'interpretazione liberale della Resistenza*, cit., p. 95.

³⁰ V.E. Alfieri, *Tommaso Gallarati Scotti e Lavinia Mazzucchetti*, in «Rivista di studi crociani», a. IV, n. 1, gennaio-marzo 1967, p. 53.

³¹ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. IV, p. 128, 5 febbraio 1938.

³² B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, pp. 441-442, 6 ottobre 1925.

³³ Cfr. G. Nicolosi, *L'interpretazione liberale della Resistenza*, cit., p. 99.

modi che quotidianamente si porgevano a fronteggiare il fascismo, a indebolirlo, a corroderlo e a coltivare concetti e sentimenti opposti ai suoi». In polemica con il pregiudizio negativo del vario fuoriuscitismo antifascista rispetto alla scelta di esilio interiore, Croce avrebbe recensito nel 1946 la *Vita di Carlo Rosselli* di Aldo Garosci, giudicando «di gran lunga più importante e più feconda»

l'opposizione italiana dell'interno, dove si tastava quotidianamente il polso al popolo, dove ogni giorno qualcosa, ancorché piccola, veniva fatta contro l'oppressore, ogni giorno si poteva lavorare a conservare quanto più era possibile della tradizione, della civiltà e, della cultura italiane, preparando la riscossa e, più o meno vicino che fosse, un migliore avvenire.

A stagliarsi in questo orizzonte fu proprio la figura di Croce politico e capo dell'opposizione morale, tessitore di contatti e di intese verbali durante i suoi frequenti viaggi in Italia, durante i quali generava adunate e incontri in cui «tutti vicino a lui sentivano di essere dalla parte della ragione, della giustizia, dell'intelligenza, anche se questo, oggi e per molti anni, doveva costar loro dolore e sconoscenza»³⁴. Dopo lo scioglimento dei partiti e di quello liberale di cui Croce era stato fino all'ultimo rappresentante riconosciuto, la fine dell'antifascismo «legale» non significò grazie a lui la dissipazione della tessitura di rapporti che dovette trasformarsi in una «rete» clandestina sotto il controllo poliziesco:

il Partito, che non aveva più esistenza legale, e perciò né sede né possibilità di riunioni, visse tuttavia dall'un capo all'altro d'Italia nelle relazioni personali, nelle visite reciproche, nell'ospitalità di case amiche, nelle intese che prendevamo e nel conforto che ci dava lo stringersi a noi di un'eletta gioventù che si era mantenuta immune dalle seduzioni fascistiche [...]. Ma in compenso della poca azione politica, di necessità cospiratoria, che si poté fare o tentare e che veniva prestamente interrotta dagli arresti, e dalle condanne alla reclusione e al confino, particolarmente fervida fu tra noi la vita intellettuale e culturale³⁵.

La filosofia della libertà di Croce divenne concretamente il «motore immobile» dell'antifascismo liberale, che in attesa della ripresa politica avrebbe da parte sua riconosciuto la propria unità di ispirazione nella direzione morale del filosofo. Le sue indicazioni di incessante esortazione al lavoro di studio per disseminare riserve di discussione e «pozzi di buon senso», pur astenendosi da «intemperanze» cospirative non realisticamente praticabili, furono alimentate dalla pubblicazione di opere storiche e filosofiche concepite come base di acculturazione di una vasta intellettualità antifascista, ma soprattutto dalla non cessata pubblicazione di una rivista formatrice come «La Critica», autentico strumento di irradiazione del dissenso crociano e tessuto connettivo di una «cerchia di congiurati» che raggiungeva gli angoli del «crocianesimo in provincia»³⁶, animando quella opposizione culturale non «di diritto» ma «di fatto» che la resero

³⁴ B. Allason, *Memorie di un'antifascista*, Firenze 1946, pp. 45-46.

³⁵ B. Croce, *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. II, p. 301.

³⁶ T. Iermano, *Crocianesimo in provincia. Con lettere inedite di Benedetto Croce a Gaetano Perugini*, Presentazione di M.G. Giordano, supplemento di «Riscontri», a. VIII, n. 1-4, gennaio-dicembre 1986.

in Italia l'unica superstite forma di opposizione e quasi uno spontaneo legame segreto tra gli oppressi similmente pensanti, che talora si facevano riconoscere tra loro col mostrarsi l'un l'altro i suoi fascicoli. Opposizione che fu fondamentale e radicale, e perciò escludente ogni concessione e transazione, ma procurò tuttavia di serbare costante la calma e la dignità necessarie a imporre rispetto e si guardò dalle intemperanze, sconvenevoli a chi aveva potuto conservare una sua libertà di parola in mezzo a un intero popolo piegato al silenzio³⁷.

È noto come in questa comunità di pensiero liberale trovassero riparo ispirazioni anche contrastanti, momentaneamente riunificate dal carisma intellettuale di Croce e dalla «mediazione liberatrice» del suo insegnamento, ma destinate a riprendere la loro autonomia dopo il fascismo con posizioni ideologiche non più legate al liberalismo crociano. Fu questo il caso di due dei più stretti collaboratori in quegli anni su «La Critica» come De Ruggiero e Omodeo, intellettuali entrambi di formazione gentiliana poi transitati all'azionismo postfascista, che nell'intermezzo tra il 1925 e il 1943 aderirono al crocianesimo come unica forma di opposizione «mediatamente politica»:

La differenza di accentuazione politica tra le nostre concezioni – scrisse De Ruggiero nel 1945 – permaneva intatta, come può facilmente accertarsi chiunque confronti le opere del Croce e la mia *Storia*; ma non era quello il tempo di porla in evidenza. C'era nel liberalismo del Croce qualcosa di generico e indifferenziato da un punto di vista strettamente politico; ma questa manchevolezza era allora un vantaggio, perché giovava a riunire insieme, in un fronte compatto, tutti gli amici della libertà da qualunque parte accorressero³⁸.

L'opera crociana, pur con questa flessibilità di ricezione, rappresentò una fonte di «resistenza culturale» essenzialmente fondata sull'esercizio di lavoro storiografico, in ossequio ai canoni di uno storicismo che si opponeva alla strumentalizzazione del regime verso la storia attraverso precursorismi e mitologie strumentali ad *usum fascismi*. Nell'opera di uno storico di professione come Omodeo, la vicinanza crociana determinava lo spostamento dagli studi sulle origini del cristianesimo alle ricerche sulla Restaurazione europea come momento aurorale di un rinnovato liberalismo, in grado di riappropriarsi della religiosità romantica oltre i suoi esiti irrazionalistici³⁹. Anche per altri intellettuali e politici di area liberal-democratica, che ereditarono da Croce il motto di De Sanctis secondo cui «tutto ciò che si fa di buono e di utile in qualunque campo è buona politica», il rifugio nella storia divenne l'unico spiraglio attraverso il quale far sentire la propria voce ed eventualmente far passare qualche spunto di riflessione critica nell'opinione pubblica. Era questo il caso del futuro presidente dell'Assemblea Costituente Meuccio Ruini, che in quegli anni condivise nel solco di Croce gli studi storici sulla Restaurazione come «un imperativo categorico di resistenza»:

Dacché non è oggi possibile alcuna attività politica (e la nostra coscienza ripugna da forme di lotta clandestina e violenta) non ci resta che un'attività di pensiero, rivolta a problemi generali, non del solo nostro paese, come fa da par

³⁷ B. Croce, *Proemio alla Critica del 1944*, in «La Critica», XLII (1944), p. 4.

³⁸ R. De Felice, *De Ruggiero, Guido*, cit. Su «La Critica» crociana come opposizione antifascista cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso (1929-1936)*, Einaudi, Torino 1974, pp. 112-117.

³⁹ «La libertà la vivevamo davvero come una religione, talora col dubbio di non vederla più spuntare sul nostro orizzonte»: A. Omodeo, *La collaborazione con Croce durante il ventennio*, in Id., *Libertà e storia*, Einaudi, Torino 1960, p. 493.

suo il Croce nel campo che gli è proprio. Attività non inutile, io penso, anche se non destinata – per qualche altra materia – a sboccare in pubblicazioni che potrebbero essere interpretate come (impossibile) opposizione o, peggio, come rinuncia alla nostra coerenza spirituale⁴⁰.

La galleria di compagni della resistenza e opposizione crociana rappresentò la massima espressione dell'alterità dal fascismo di una società di cultura e di fede liberale, anche se in apparenza «la loro intransigente opposizione poté sembrar ridurli, durante il ventennio, ad uno sterile ruolo di spettatori». Per questo tipo di ambiente non risulta facilmente distinguibile neppure il limite di confine tra «resistenza culturale» e quella «politica», dal momento che le stesse amicizie crociane costituirono la più importante filiera di aggregazione del «movimento liberale» di opposizione. Basti pensare alla testimonianza di Ragghianti sull'attivismo operante di Croce antifascista, che «non si limitò ad osservare od a consigliare, restando “au dessus de la mêlée” [...] ma prese anche parte attiva, oltre le stesse cautele e preghiere dei suoi amici, alla cospirazione»⁴¹, per comprendere come la sua figura fosse riuscita a stabilizzare in quegli anni una sorta di «pre-partito della libertà», che pur «con prevalenti obiettivi culturali costituiva già *in nuce* un'organizzazione semiclandestina»⁴².

Fin dai «tempi imperiali»⁴³ degli anni Trenta Croce incarnò il punto di riferimento apicale di una vasta «cerchia» di contatti tra i gruppi di opposizione liberal-democratica, nazionalmente estesa attraverso le locali aggregazioni della sua «famiglia italiana, con pensieri e affetti italiani, e italiana cultura e civiltà»⁴⁴. La stessa mappatura della «famiglia» crociana permette di restituire – in questo senso – l'itinerario di passaggio dell'antifascismo liberale dalla «resistenza morale» al «tenersi gomito a gomito», espressione con la quale il giovane crociano Alfredo Parente designava «il cauto programma di un'attesa operosa e non inerte, che [...] conduceva ad un'utile ricognizione e quasi al censimento delle forze veramente e decisamente al regime, preparandone i quadri e intrecciandone i fili di un'invisibile rete che al momento opportuno avrebbe agevolato la mobilitazione di quelle forze e l'immediato passaggio all'azione»⁴⁵.

Il grado di politicizzazione della «famiglia» crociana passò in buona misura attraverso la ricucitura di rapporti con «eminenze» e reduci del vecchio mondo liberale, particolarmente con gli epigoni della tradizione giolittiana a cui Croce era venuto già riagganciandosi nell'esperienza del «primo» Partito Liberale dopo il 3 gennaio 1925, quando aveva formalmente invitato l'ex

⁴⁰ Cfr. la lettera di Ruini a Bonomi del 2 dicembre 1927, riportata in L. D'Angelo, *Antifascismo e democrazia nel giudizio di Meuccio Ruini*, in «Elite e Storia», 2005/1-2, p. 22.

⁴¹ C.L. Ragghianti, *Disegno della liberazione italiana*, p. 296.

⁴² F. Grassi Orsini, *Croce ed il Partito Liberale*, p. 603. Cfr. anche A. Jannazzo, *Croce clandestino*, in Id., *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 97-135.

⁴³ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, p. 204, 15 agosto 1930.

⁴⁴ B. Croce, *Epistolario*, vol. II, *Lettere ad Alessandro Casati (1907-1952)*, cit., p. 246, Croce a Casati, 27 febbraio 1943.

⁴⁵ G. Nicolosi, *L'interpretazione liberale della Resistenza*, cit.

presidente del Consiglio a intervenire nell'ultimo Consiglio Nazionale del mese di giugno⁴⁶. Il legame di Croce con queste rappresentanze non derivava dalla sua passata esperienza di governo con Giolitti, ma dalla comune partecipazione nella organizzazione di partito passata il 12 febbraio 1925 «costituzionalmente all'opposizione», di cui avrebbe sempre rivendicato eredità e continuità come atto di nascita del liberalismo antifascista. In questa parentesi aveva incontrato per la prima volta i protagonisti dell'intransigenza liberale del ventennio, compresi i più giovani che rimasero a lui legati da un rapporto di discepolato che introdusse – secondo quanto rievocato dal biellese Antonio Dante Coda – come ritualità una «specie di guardia del corpo di Benedetto Croce, allorché questi visitava la città»⁴⁷. La vicinanza di Croce durante il ventennio al «giolittismo» liberale, soprattutto a quello di estrazione piemontese che aveva sconfitto la maggioranza salandrina al Congresso di Livorno e guidato il PLI all'antifascismo, trova riscontro anche nella testimonianza di un luogotenente giolittiano come Eugenio Artom, che ha descritto la mortificante esperienza dei dirigenti liberali in provincia e il loro ancoraggio a un «antifascismo della presenza» nel quale si ritrovano i presupposti del magistero crociano:

Bisogna aver vissuto questa esperienza per tanti anni – più di quindici, che è un lungo periodo per una vita umana – per misurarne il peso: la rinuncia ad ogni più legittima ambizione, le vie chiuse a tante attività, l'incomprensione e quindi l'isolamento sempre crescente nell'allontanarsi di amici, di compagni, di discepoli, obbedienti ad esigenze pratiche, a richiami di interessi, a rassegnazione di fronte al fatto compiuto; alla paura soprattutto.

Senza speranze vicine, senza conforto di comprensione, in una solitudine apparentemente senza echi, rifiutando allettamenti e sfidando persecuzioni, questi *liberali presenti* hanno dato una testimonianza che ha in se stessa un alto valore e che, nonostante ogni apparenza, ha avuto una influenza ed un peso assai maggiore a quanto a loro oggi non si riconosce⁴⁸.

Di identico tenore a quelli di Artom furono i ricordi dell'ex ministro giolittiano Marcello Soleri sul suo sacrificio di isolamento nel «lungo riposo politico» durante il fascismo:

Il periodo dal 1930 al 1942 fu per me una morta gora politica, un tempo squallido e vuoto. Appartato completamente dalla vita pubblica, come dal giornalismo, diventato anch'esso totalitario, con l'amarezza di sorprendere qualche volta negli occhi dei miei concittadini il rimprovero di avere col mio atteggiamento irriducibile creato imbarazzi a molti, e caduta la città a elementi non del luogo, mi confinai nella vita professionale.

Sentii talvolta l'amarezza che le mie opinioni politiche mi escludessero dal servizio del Paese proprio quando avrei potuto più utilmente servirlo, congiungendo energie di gioventù ad una non comune esperienza dello Stato, oltre a una reputazione illibata e a qualche prestigio. Ma non c'era nulla da fare, e non ho rimpianti. Solevo dire che non mi sentivo capace di portare la giacca a rovescio e che se avevo la gobba liberale non potevo né tagliarmela, né nascondermela⁴⁹.

La geografia del movimento crociano si ricava dai luoghi abituali di convegno che periodicamente consentivano ai liberali di superare la condizione di isolamento politico. Tra questi

⁴⁶ Il testo del messaggio di Croce è pubblicato in *Quarant'anni di vita politica. Dalle carte di Giovanni Giolitti*, a cura di G. Carocci, Feltrinelli, Milano 1962, vol. III, p. 432.

⁴⁷ *Quarant'anni di vita politica*

⁴⁸ E. Artom, *Tre cattolici liberali*, cit., p. 489.

⁴⁹ M. Soleri, *Memorie*, Einaudi, Torino 1949, p. 205.

vi furono proprio le residenze estive in Piemonte dove Croce trascorreva le sue «studiose vacanze», prima a Meana di Susa e dal 1937 a Pollone nel Biellese, e i soggiorni nel capoluogo torinese in cui sopravviveva il circuito di fede e di azione del liberalismo di opposizione. Se il Piemonte continuava a rappresentare la patria delle relazioni politiche di Croce, altri furono invece i centri di collegamento in Italia settentrionale coi liberali «cattolicizzanti», che permisero a Croce di mantenersi in contatto con sensibilità religiose differenti dalla sua, come a queste di forgiarsi nella dialettica con un pensiero laico radicalmente «anti-ateistico» e mai insensibile nei confronti del cattolicesimo. Oltre alla villa di Novello Papafava a Frassanelle nel vicentino, di cattolicesimo liberale erano impregnati soprattutto i luoghi milanesi della «famiglia italiana» dove Croce veniva abitualmente ospitato: le residenze di Alessandro Casati nel palazzo Stampa di via Soncino a Milano e nella Villa San Martino di Arcore, il palazzo della famiglia Gallarati Scotti in via Manzoni e la sua residenza di Bellagio sul lago di Como, la stessa casa milanese di Jacini in via Lauro⁵⁰, che divennero teatro di «riunioni, che, quando finivano, erano spesso accolte sulla strada, nella notte, [...] da nugoli di agenti dell'OVRA che vigilavano per riconoscere le persone»⁵¹.

4.2 Gli interstizi della «rete» antifascista

Essenzialmente in queste aperture religiose del crocianesimo vanno rintracciati anche i flussi di relazione intercorsi tra gruppi cattolici e liberali dopo il 1925, unitamente alle residue occasioni di comunicazione nel contesto di oppressione e di dispersione delle forze. Fu in questa eclissi che si consolidarono anche privati «incunaboli» di conoscenza poi rafforzatisi nella ripresa di responsabilità nel secondo dopoguerra, ma che proprio negli anni di sospensione politica durante il fascismo mantennero frequentemente un non dimenticato momento di origine. Ne avrebbe offerto indirettamente descrizione la raccolta degli scritti di Giordani sul cattolicesimo liberale uscita nel 1945, quando un suo parallelismo rievocava l'integrazione conquistata dai cattolici nello schieramento di opposizione al Secondo Impero bonapartista, richiamando da vicino lo stesso legame di fedeltà che aveva stretto oppositori cattolici e liberali sotto il fascismo in Italia: «Legittimisti parlamentari, orleanisti, cattolici liberali, repubblicani costituzionali, tutti gli

⁵⁰ P. Gadda Conti, «*La famiglia italiana*» a Milano, in *Tre cattolici liberali*, cit., pp. 307-338.

⁵¹ Episodici ma non del tutto assenti furono anche i rapporti di Croce con i colleghi popolari dell'esperienza di governo giolittiana; tra questi Croce rimase vicino nel ventennio soprattutto al napoletano Giulio Rodinò, testimoniandogli la sua amicizia in una lettera nell'agosto 1927: «Io penso spesso a te ed agli altri amici, che ebbi colleghi nella mia episodica vita politica e ricordo con soddisfazione il sentimento che allora ci animava di devozione alla cosa pubblica. Non dobbiamo arrossire di quel che facemmo o tentammo; e questa coscienza è tal conforto che non può esserci tolto da nessuna vicenda di fortuna» (*Un uomo e un'idea. Documentazione della vita politica di Giulio Rodinò*, Napoli 1956, pp. 185-186).

oppositori si legarono automaticamente di amicizia: essi furono i *liberali*; che coltivarono nell'Impero autoritario e nella democrazia servile la fiamma della libertà»⁵².

Tra questi due universi di cattolicesimo «popolare» e di liberalismo religioso rimase essenziale tramite di collegamento la figura di Stefano Jacini, che in tutti quegli anni di oscurità mantenne un ininterrotto e intenso rapporto epistolare con De Gasperi, ponendolo costantemente in collegamento con i liberali cattolici lombardi e attraverso questi di riflesso con Croce. Tramite le notizie jaciniane De Gasperi apprendeva le discussioni del cenacolo milanese di Casati, nel quale più raramente l'ex segretario del PPI veniva personalmente ricevuto in qualche sporadica escursione nel Nord Italia, rintracciabile anche nei *Taccuini* crociani degli anni Trenta. Di questi incontri Gallarati Scotti avrebbe lasciato uno squarcio nella sua commemorazione di Casati, definendo quegli anni «modestamente tra i nostri migliori, poiché i più distaccati dalle preoccupazioni inferiori, egoistiche, di cariche, di onori, di successi».

Anni austeri di incomprendimento mondano, di allontanamento dalla vita sociale, di solitudine, di esilio in patria, ma palpitanti nella battaglia ideale per la libertà, anni di rinuncia volontaria, silenziosa. Eppure consolati da amicizie e intimità di ritrovi e gioia di incontri con personalità eminenti (diverse anche e lontane), ma con cui era possibile ritrovare uno stesso linguaggio spirituale. Ore invernali di Via Soncino – ore estive all'ombra degli alberi centenari di Arcore – conversazioni interminabili pei viali del giardino [...] chi le potrà mai dimenticare?⁵³

Tra i luoghi preferiti di appuntamento rimase fino al 1938 la residenza di Fontaniva della famiglia Cittadella presso Abano nel vicentino, descritta nei ricordi di Gallarati Scotti «bella casa aperta da ogni parte sugli incanti della pianura veneta»⁵⁴ e abitualmente frequentata da Papafava, dai Casati, da Croce e occasionalmente anche da Alcide e Francesca De Gasperi. Ad animarne l'ospitalità era la cortesia della padrona di casa e cognata dello stesso Gallarati Scotti, Maria Cittadella Vigodarzere, «vibrante con noi dello stesso sentire e soffrire e volere, ardente, fida e operosa» nella testimonianza restituitone da Croce, che ne avrebbe sempre caramente custodito la memoria tra le sue amicizie di fede. Quella di Fontaniva divenne una meta obbligata delle peregrinazioni nel Nord Italia di Croce, il quale avrebbe poi ricordato di esservi stato accolto immancabilmente dall'amica che «per quella ospitalità ebbe minacce, da lei non curate»⁵⁵. Dal suo esempio come da quello di altri liberali cattolici Croce poteva ricavare, se non una riconciliazione teoretica del dissidio, almeno la possibilità di una coesistenza «di fatto» e più intima moralmente «tra la fede cattolica e quella del pari ferma e operosa e intransigente nella libertà», assimilando quegli spiriti alla medesima tradizione che «era stata degli uomini del Risorgimento e si era

⁵² I. Giordani, *Storia della democrazia cristiana*, cit., p. 150.

⁵³ Alessandro Casati. *Commemorazione tenuta il 5 dicembre 1955 al Circolo della Stampa di Milano da Tommaso Gallarati Scotti*, cit., p. 20.

⁵⁴ T. Gallarati Scotti, *La nostra Maria*, in *Alla memoria di Maria Cittadella Vigodarzere (1892-1938)*, a cura di A. Gallarati Scotti, Milano 1960, p. 11.

⁵⁵ B. Croce, *Maria Cittadella*, in Id., *Nuove pagine sparse*, vol. I, pp. 21-24.

trasmessa nei cattolici liberali italiani»⁵⁶. La figura della Cittadella rimase protagonista dell'antifascismo dei circoli e dei salotti anche di Roma, dove la sua residenza divenne centro di raduno di «una viva opposizione antifascistica, liberale e cattolica»⁵⁷, ed occasione di incontro tra De Gasperi, Croce, Bonomi, Sforza⁵⁸. Proprio da qui il trentino poteva appurare personalmente le informazioni ricevute da Jacini, corrispondendogli a sua volta sugli scambi di opinione coi crociani: in una lettera del 23 gennaio 1930, gli scriveva ad esempio di un convegno presenziato dal filosofo e da Casati, alludendo ai loro nomi con epiteti scherzosi ma ben riconoscibili:

A una serata in onore di Benedetto... XVI (Dio ce ne liberi, rizzerebbe i roghi!) ho incontrato anche il più umano uguale di Gabrio, che ho pregato di portarti i miei saluti. Per il resto nulla di nuovo nel campo della... concretezza, e in quanto alle idee ognuno si fa la filosofia che gli giova⁵⁹.

Anche De Gasperi strinse in quegli anni amicizia confidenziale con la Cittadella, coinvolgendola in scambi di battute altrettanto “frizzanti” sul mondo crociano a lei così intimo e congeniale. Lo si evince ancora dal carteggio con Jacini, che il 19 marzo 1933 riferiva a De Gasperi dell'impressione simpaticamente registrata dall'amica sulle sue frequentazioni nella Roma vaticana: «In questi giorni ho parlato ripetutamente di te con una signorina... stagionatella, che ti vuoi bene assai. Mi ha detto che ti sei *incurialato* e *vaticanizzato* da capo a pié: io non me n'ero accorto»⁶⁰. A questa lettera De Gasperi replicava qualche giorno dopo con una battuta di allusione all'idiosincrasia che egli avrebbe costantemente riservato alla filosofia crociana:

La signorina Maria mi trova incurialato? È solo vero che sono piuttosto disincrociato ed ho avuto la cattiveria di dirlo proprio a lei⁶¹.

Ancora in un'altra missiva a Jacini del 15 gennaio 1935, De Gasperi lo informava scherzosamente della missione crociana dell'amica in viaggio da Roma a Napoli:

È passato di qui il tandem Cittadella-Gallarati, che dopo aver fatto il colpo, venduta cioè la casa ad Albertini jun[ior], sono andati a consolarsi non so se col bel cielo o colla stucchevole filosofia di Napoli⁶².

⁵⁶ Ibidem. Quando il 12 dicembre 1938 Croce venne raggiunto dalla notizia della fine imminente e prematura dell'amica, si precipitò a Padova a recarne il commiato «come un peccatore a una santa»: «Ci siamo recati – annotò nei suoi *Taccuini* – al Palazzo Cittadella, dove Maria è a letto, assistita dalla sorella, dal cognato e da altri parenti e amici. L'ho riveduta: essa ignora la gravità del suo male, e quando le sofferenze si alleviano, pensa alla guarigione non lontana. A più riprese mi ha voluto accanto al suo letto e abbiamo conversato con lei o intorno a lei che ci ascoltava. Purtroppo, tanta gentilezza, tanta nobiltà, tanta bontà si allontanerà da noi, o piuttosto non si allontanerà ma resterà in noi come parte di noi stessi» (B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. IV, p. 116).

⁵⁷ B. Croce, *Maria Cittadella*, cit., p. 21.

⁵⁸ T. Gallarati Scotti, *La nostra Maria*, cit., p. 11.

⁵⁹ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 23 gennaio [1930]. In un'altra lettera senza data del 1931, De Gasperi scriveva a Jacini, ivi: «La Cittadella fu qui un paio di volte da noi durante un suo brevissimo soggiorno, ma è ripartita prima di Natale. Manderò un biglietto a Cas[at]i; e grazie del suggerimento».

⁶⁰ Ivi, Jacini a De Gasperi, 19 marzo 1933.

⁶¹ Ivi, De Gasperi a Jacini, 22 marzo 1933.

⁶² Ivi, De Gasperi a Jacini, 15 gennaio 1935.

Tuttavia fu proprio Maria Cittadella a impegnarsi dal 1928 a ricercare attivamente un impiego di lavoro in Vaticano per De Gasperi, usufruendo delle sue entrate curiali e soprattutto di un pressante e contagioso ottimismo, i cui effetti vennero prudentemente recepiti dallo stesso trentino che ne scriveva a Jacini il 22 febbraio 1929: «Marietta è ottimista? Lo so è un lubrificante e fa bene al fegato. Lei mi vede p[er] e[sempio], già “sistemato”, l'ha detto a tutti e con quell'aria di chi è beato di vivere nel migliore dei mondi, l'ha detto perfino al papa a Natale»⁶³. Nei mesi che precedettero la sua assunzione in Vaticano il 3 aprile 1929, De Gasperi contrasse un incancellabile debito di gratitudine per l'interessamento dell'amica «tanto buona che vede sistemati tutti dentro e fuori il Vaticano»⁶⁴, a proposito del quale scriveva in gennaio a Jacini che «di questi giorni non sono uscito che per incontrare Mariettina (col permesso di mia moglie) la quale s'affatica invano finora a intenerire il cuore dei monsignori»⁶⁵.

Dal 1929 De Gasperi assunse l'impiego presso la Biblioteca Apostolica Vaticana come addetto soprannumerario alla catalogazione degli stampati, in un ambiente che fungeva a sua volta da crocevia di incontri al riparo delle mura vaticane. Sotto l'avallo di Papa Ratti, che resistette – come è noto – anche nella crisi del 1931 alle rimostranze del regime per la protezione concessa all'antifascista De Gasperi, la «rocca di resistenza» della Vaticana rimase «l'unico rifugio europeo rimasto a Roma», accogliendo con contratti temporanei di lavoro – spesso premessa, dopo il 1938, del rifugio all'estero con passaporto vaticano – esiliati politici, studiosi e uomini di cultura perseguitati per ragioni politiche e razziali, tra i quali Umberto Cassuto, Giorgio Levi della Vida, Jacob Hess. Come avrebbe ricordato Giordani, assunto già nel 1927 come direttore della sezione bibliotecaria del trentino, «il reparto catalogo pareva, allora, un minuscolo parlamento. Le abitudini di studio e di critica conferivano alla quotidiana, se pur si solito, brevissima disamina politica, un tono di obiettività: e in quella obiettività il fascismo si dispiegava nella sua natura di decadenza morale e di precarietà politica del sistema. Si era certi, e De Gasperi lo asseriva con più autorità di tutti, che Mussolini avrebbe tratto l'Italia alla guerra e alla rovina»⁶⁶.

Alla testimonianza dell'orientalista Levi Della Vida si deve «il ricordo di un incontro casuale, nel febbraio del 1933, nella Biblioteca Vaticana» con Benedetto Croce in missione di studio per i manoscritti umanistici del Calenzio, «cui fece seguito una conversazione a quattro, con Alcide De Gasperi allora addetto alla schedatura dei libri e la dotta ed energica bibliotecaria Maria

⁶³ Ivi, De Gasperi a Jacini, 22 febbraio 1929.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, 25 gennaio 1929. 2 gennaio 1939: «Ho ricevuto una assai cordiale e graditissima lettera della duchessa Amelia [Gallarati Scotti], la quale assicura che la povera contessa Maria ha sentito di lontano attraverso le nostre lettere la profondità e la vigilanza della nostra amicizia».

⁶⁶ I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 110.

Ortiz, direttrice della Nazionale di Napoli e poi dell'Universitaria di Roma, fedelissima di Croce»⁶⁷. Ne nacquero corrispondenze e richieste di informazioni su questioni storico-erudite che si intrecciavano alle mansioni bibliotecarie di De Gasperi, da parte del quale rimaneva naturalmente vivo l'interesse a un contatto non occasionale con Croce: «Se di qui – gli scrisse il 10 marzo 1937 – le posso esser utile in qualche cosa, mi comandi»⁶⁸. Lo ricercò invece lui con estrema deferenza in occasione della raccolta dell'epistolario di Giulio Salvadori, messa in cantiere dal collega bibliotecario Nello Vian:

come le è noto, si stanno raccogliendo qui in Roma le lettere di Giulio Salvadori, col proposito di pubblicarne una scelta delle più significative presso Vallecchi. Nello Vian, discepolo affezionato di lui, ed ora mio giovane collega nella Bibl[ioteca] Vat[icana], mi ha pregato di rivolgermi a lei, per ottenere copia o almeno notizia di qualcuna delle lettere avuta dal Salvadori.

Trasmettendola questa rispettosa preghiera, la faccio anche mia, solo con la premessa che la richiesta non le debba recare troppa noia e disturbo.

Colgo l'occasione per rinnovarle, anche a nome di mia moglie, ogni migliore augurio di buona salute e di fecondo lavoro, mentre mi segno suo devoto⁶⁹.

Da non sottovalutare – fuori dall'orbita crociana – anche i rapporti di amicizia tra De Gasperi e la famiglia dello storico direttore del «Corriere della Sera», Luigi Albertini, di cui il trentino avrebbe curato l'assistenza spirituale alla vigilia della morte nel dicembre 1941, raccogliendone l'invocazione della fede con l'incarico di visitarlo rivolto da lui stesso a padre Vincenzo Ceresi: «Venne finalmente – trascrive De Gasperi nel suo diario – e gli dissi parole commosse e rassicuranti sulla carità e sul buon volere dell'infermo, che in quel momento non poteva parlare. Vi stette un quarto d'ora; poi tornò con il Santissimo [...]. Partii, ringraziando con giubilo il Signore»⁷⁰. Durante gli anni Trenta Albertini ospitò ripetutamente De Gasperi nella tenuta di Torre in Pietra vicino Roma, acquistata nel 1926 e sottoposta a bonifica con l'intento di offrire al genero Nicolò Carandini e al figlio Leonardo una sicurezza al riparo delle vicende politiche. Si trattò quindi di una frequentazione che permise al trentino per la prima volta di avvicinare, ancora sotto l'aura della presenza albertiniana, uno dei suoi futuri ministri liberali del dopoguerra:

Domenica scorsa fu giornata doppiamente bella, perché Francesca ed io fummo ospiti di Luigi Albertini a Torre in Pietra.

Tenuta interessante, villa ariosa e bellissima, ma l'ente più interessante rimane *Lui*, colla sua cervice e col suo magnifico stile di baronetto. Tutta quella famiglia è simpatica, una bella famiglia italiana sul serio, del ceppo buono – di quelle destinate a formare l'ossatura di una società nazionale, quando ossatura ce ne possa essere⁷¹.

⁶⁷ G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, Neri Pozza, Vicenza 1966, p. 202. Su questo incontro si veda anche – con rettificazione della datazione – B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, p. 371, 28 aprile 1933: «Sono stato alla Biblioteca Vaticana per confrontare alcuni manoscritti del Calenzio. Riveduti De Gasperi, Levi della Vida e la Ortiz».

⁶⁸ Il testo di questa lettera 1937 è pubblicato in R. Moscati, *Informazioni della polizia su De Gasperi (1927-1941)*, in «Clio», IX (1973), p. 532.

⁶⁹ Ivi, De Gasperi a Croce, 10 marzo 1937. Su De Gasperi bibliotecario cfr. N. Vian, *Il leone nello scrittoio*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1980, pp. 211-212.

⁷⁰ M.R. De Gasperi, *Mio caro padre*, cit., pp. 40-41.

⁷¹ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 15 gennaio 1935.

Della nuova generazione liberale, anch'essa poi approdata da diversi itinerari sotto la guida crociana tra gli anni Trenta e Quaranta, la personalità che si mantenne sicuramente più vicina a De Gasperi e al mondo del popolarismo – da cui proveniva – fu quella di Leone Cattani, che in veste di segretario del PLI dal 1944 al 1946 avrebbe conseguentemente sviluppato questa conoscenza di lunga data in una relazione speciale con il partito dei cattolici, fino a patrocinare notoriamente la nomina degasperiana alla Presidenza del Consiglio nel dicembre 1945. Allievo dell'Istituto Cattolico di Scienze Sociali di Bergamo fino al 1925, Cattani era stato giovanissimo militante del PPI nella campagna elettorale del 1924 e fondatore della «Unione goliardica Italiana per la libertà» insieme ad altri gruppi di antifascisti di fede liberale e socialista, divenendone dirigente in rappresentanza degli universitari cattolici di Roma e delegato nel Comitato centrale dell'Aventino. Qui si registrò probabilmente anche il primo contatto del giovane Cattani con De Gasperi appena nominato segretario del partito: «Io militai con ardore nella sua stessa parte e non avevo ancora diciotto anni quando lo conobbi e lo seguii con crescente ammirazione nelle ultime battaglie per la difesa della libertà contro il fascismo trionfante»⁷². Dopo il delitto Matteotti avvenne invece il transito politico di Cattani dal popolarismo alla democrazia amendoliana, nel cui leader gli sembrò di ritrovare «la voce più autorevole e ferma e più rappresentativa delle ragioni comuni dell'opposizione antifascista», senza intravedere contraddizioni tra la sua militanza cattolica e quella strategia di «collaborazione delle forze» tra partiti di democrazia liberale⁷³. Rimase ancora presidente del circolo romano della FUCI fino all'ottobre 1926, quando si dimise dagli incarichi nell'Azione Cattolica in dissenso dalla liquidazione della linea di autonomia antifascista degli universitari.

In quegli ultimi mesi di trincea nelle fila del laicato cattolico, Cattani prese l'iniziativa di pubblicazione del foglio antifascista «La Sapienza», concepita come voce di dissenso dei giovani cattolici romani che avevano preso parte all'esperienza aventiniana della Goliardica. Fu proprio nel primo numero di questa rivista che comparve un articolo non firmato di De Gasperi su Leone XIII, che riproponeva il «mito» di quel Pontefice in chiave apologetica e larvamente polemica contro l'acquiescenza vaticana nei confronti del fascismo⁷⁴. Ne scaturì la reazione prontamente risentita di Pio XI, che richiese di conoscere il nominativo dell'autore «che Cattani, a nome della redazione, rifiutò di dare», prima che la rivista fosse riportata all'obbedienza e sottratta ai giovani universitari cattolici⁷⁵.

⁷² L. Cattani, *Lo aiutai nell'assumere la Presidenza del Consiglio*, in «Concretezza», 16 maggio 1974, ora in *Processo a De Gasperi*, a cura di G. Capua, Ebe, Roma 1976, pp. 272-273.

⁷³ Cfr. L. Cattani, *Amendola e i giovani*, in AA.VV., *Giovanni Amendola*, Forni, Reggio Emilia 1978, pp. 245-253

⁷⁴ [A. De Gasperi], *Il «mito» leoniano*, in «La Sapienza. Foglio di pensiero degli universitari cattolici», a. I, n. 1, 1 maggio 1926, ora in ADG, SDP, II, 2, p. 1370-1373.

⁷⁵ Cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 67-69.

Da quel momento la testimonianza antifascista di Cattani procedette nel solco della discendenza amendoliana anche dopo il sacrificio del deputato meridionale, nella fedeltà al suo «linguaggio dell'imperativo morale che imponeva di concentrare ogni sforzo per la riconquista della libertà»⁷⁶: prese così parte all'attività cospirativa di altri giovani amendoliani, subendo l'arresto nel 1928 con La Malfa e Vinciguerra sotto l'accusa di appartenenza all'associazione clandestina «Giovine Italia», in seguito alla quale dovette abbandonare l'impiego di funzionario presso l'Istituto nazionale per l'esportazione e dedicarsi faticosamente alla professione di avvocato⁷⁷. Ma proprio negli «anni oscuri» del fascismo Cattani riuscì a ritagliarsi occasioni di frequentazione più ravvicinata con De Gasperi, il quale – pur restando fedele alle sue «vecchie amicizie» tra gli ex popolari – non si sottrasse agli incontri con lui per coltivare le memorie comuni del popolarismo e «rievocare, anche nei dettagli, le passate vicende nella scrupolosa ricerca delle ragioni e dei fatti che avevano portato alla dittatura». Questa l'impressione poi ricordata da Cattani nel 1974 sulla «resistenza» degasperiana sotto il fascismo:

Egli era indiscutibilmente un vero capo e tale si rivelava non tra il fasto del potere e la suggestione del successo, ma nel momento della verità, quando anche la speranza sembrava ai più una follia. Non accettò mai alcun compromesso, ma, pur nelle gravi ristrettezze in cui viveva, ogni suo studio, ogni sua cura, ogni sacrificio furono diretti a preparare il futuro. Non sperava nulla per sé e proprio per questo si rivolgeva con speciale attenzione ai giovani. Ma si sentiva sicuro dell'avvenire. «Ho condotto la lotta al fascismo fino in fondo ed ho voluto che il partito popolare morisse onoratamente per essere sicuro della sua rinascita», mi disse durante una delle passeggiate serali che talvolta facevamo vicino a S. Pietro nell'inverno del 1929⁷⁸.

Attraverso i suoi rapporti di consuetudine con De Gasperi, Cattani rimase costantemente legato al mondo del popolarismo romano che si dava appuntamento in casa di Tupini, ricevendo anche qui ospitalità regolare e testimoniata dai ricordi di infanzia del figlio Giorgio, che grazie a una sua visita ebbe modo di scoprire per la prima volta l'interesse politico del padre:

Un giorno gridai a Leone Cattani, futuro Segretario del Partito Liberale, che non doveva prendere un volume dalla libreria. «I libri sono di papà», sentenziai a voce alta. Dopo questo episodio, mi fu spiegato che certi *clienti* erano amici fidati, con i quali si doveva parlare abbassando la voce e con le porte chiuse⁷⁹.

Nel legame tra De Gasperi e Cattani permaneva anche la traccia spirituale di una amicizia fondata sul richiamo discreto ma non taciuto della fede, neppure per il secondo mai completamente estinto malgrado la rottura con le organizzazioni cattoliche dopo il 1926 e il successivo influsso della religiosità umanistica di Croce. Di questa tensione anagogica si può cogliere tutta la profondità nella lettera di auguri pasquali del 30 marzo 1940 che De Gasperi volle inviare all'amico pochi mesi dopo la scomparsa del padre:

⁷⁶ L. Cattani, *Amendola e i giovani*, cit., p. 249.

⁷⁷ R. Bauer, *Ricordo di Leone Cattani*, in «Nuova Antologia», fasc. 2135, gennaio-marzo 1981, pp. 306-311.

⁷⁸ L. Cattani, *Lo aiutai nell'assumere la Presidenza del Consiglio*, cit.

⁷⁹ G. Tupini, *Introduzione a AA.VV., Umberto Tupini. Atti del Seminario di studi storici promosso dall'Istituto Luigi Sturzo*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1991, p. 12.

Mio caro,

Vedo ancora ai piedi della cara salma, la Sua figura piena di contenuto dolore e il Suo volto contratto nello sforzo di comprimerlo. Vorrei dirLe qualche parola di confortevole amicizia, ma non so, non trovo la via. Mi fermo alla soglia della Sua coscienza, non voglio apparire indiscreto indagando il mistero del Suo cuore per trovarvi dei sentimenti, che s'accordino coi miei. Rispetto il Suo proposito di furezza. Ma è forse inconciliabile con questo l'augurarLe che dal dolore sbocci il fiore della fiducia e Le rinasca in cuore la speranza dei Beni Eterni? Se tutte le figure della Sistina non rappresentassero che la secolare illusione delle umane generazioni e Michelangelo non avesse evocato che i potenti fantasmi creati dalle aspirazioni umane, io tuttavia Le farei l'augurio che quelle immagini entrassero nella Sua fantasia e nel Suo spirito per sollevare il Suo cuore e dare ali alla Sua vita.

Ma poiché credo nelle parole di quel Gesù i cui "fatti" sono celebrati là sulle pareti dal pennello del Perugino e suoi compagni, e quella Parola conferma in chi l'ascolta la speranza delle cose venture: io Le faccio l'augurio della Pasqua, il quale è atto di fede in una vita nuova che non finisce quaggiù.

Le accolga in amicizia, perché se potessi, vorrei sapergliele offrire colla sincerità e colla discrezione dei primi cristiani, quando tornando dalle catacombe sentivano il pudore reverenziale della fiamma che la celebrazione dei sacri misteri aveva loro riaperto nel cuore.

Oggi io ho pensato a Lei, assistendo nella Sistina all'adorazione del legno della croce il Venerdì Santo, mentre risuonavano nell'aria i tragici improperi del Palestrina⁸⁰.

Il giorno di Pasqua Cattani rispose altrettanto calorosamente a questo messaggio di speranza cristiana dell'amico, confidandogli l'immutata adesione del suo animo «nella fede e nella speranza di quei beni eterni che nobilitano la nostra vita»:

Carissimo,

ho sentito la Sua ansia cristiana quando è venuto a trovarmi nella triste casa di Piazza dei Vespri e avrei tanto voluto restare a lungo con Lei.

La Sua buona lettera di Pasqua con i suoi accenti amorevolmente e dolorosamente fraterni, mi esorta a rassicurarla che il mio spirito Le è sempre rimasto vicino nella fede e nella speranza di quei beni eterni che nobilitano la nostra vita.

Parlo di fede e speranza cristiane con cristiana carità sentite e – per quanto la nostra povera natura ce lo consente – praticamente al di sopra e al di fuori di ogni sovrastruttura convenzionale, di ogni pleonasma dogmatico, di ogni disciplina formale che contorca o snaturi quella sostanziale.

Sono sempre rimasto vicino a Lei malgrado il mio distacco da certi altri che nel duro cammino han preferito abbandonare il fardello troppo pesante e proseguire con lo zaino vuoto e hanno spento la fiaccola per paura di bruciarsi le dita.

È così importante quel che ci unisce che – per quanto artistiche e suggestive – le cose che sembrano dividerci, in certi momenti non contano neppure abbastanza per differenziarci.

Ma dalla Sua preoccupazione – che ben intendo nel suo valore – colgo tutte le sfumature di un'anima sinceramente buona e questo mi commuove profondamente.

Le ricambio dunque con tutto il cuore l'abbraccio fraterno e l'augurio di pace⁸¹.

Dichiarazioni di fedeltà – quelle di Cattani – nelle quali si potrebbero anche intravedere in controluce gli atteggiamenti della sua posteriore condotta politica, le ragioni più intime della sua corrispondenza a distanza con le svolte degasperiane della transizione, come anche la resistenza al *déravage* laicista del liberalismo almeno agli inizi della ripresa postfascista. Ma ciò che esse continuarono a testimoniare, anche dopo l'allontanamento di Cattani dalla politica di partito, fu soprattutto l'ininterrotta vicinanza di sentimenti nel «tempo di ristrettezza» dell'antifascismo. Ad essa avrebbe continuato a fare riferimento anche una lettera a Cattani di Nina Ruffini del 19 agosto 1954, che nel giorno della morte di De Gasperi gli scriveva di avere immediatamente «pensato a te

⁸⁰ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Leone Cattani», De Gasperi a Cattani, 30 marzo 1940; la lettera è parzialmente pubblicata anche in M.R. De Gasperi, *Mio caro padre*, cit., pp. 40-41.

⁸¹ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Leone Cattani», Cattani a De Gasperi, «Pasqua 1940».

che da giovane gli eri stato per tanti anni vicino e al quale egli, anche quando gli eventi vi avevano separati, continuava a voler bene come si vuole a tutto quanto è legato alla parte migliore di noi»: «Penso – si congedava – che oggi più ancora di tanti suoi compagni di parte lo piangano i vecchi amici come noi, che l’hanno conosciuto negli anni della rinunzia e lo hanno visto *resistere* con tanta fierezza ad ogni allettamento e sopportare con tanta forza d’animo una vita difficile e dura»⁸².

⁸² ACS, Fondo Leone Cattani, b. 16, Nina Ruffini a Cattani, 19 agosto 1954.

5. L'ora della Conciliazione

5.1 La «preconciliazione»

Nei decenni dopo l'Unità lo «storico dissidio» tra Stato e Chiesa rimase la causa di separazione irrisolta tra il cattolicesimo italiano e la classe politica liberale, intorno alla quale si consumarono le dinamiche di reciproca delegittimazione tra aree politicamente e culturalmente «divise». Mentre su questa frattura i cattolici dovettero impostare il movimento di organizzazione «intransigente» e l'astensionismo elettorale e politica, i governi liberali negarono a lungo la stessa esistenza di una «questione romana» dopo la promulgazione nel 1871 della legge delle «guarentigie», in cui si regolava lo *status* di libertà e indipendenza del Pontefice in rapporto all'annessione di Roma al Regno d'Italia¹. Malgrado questa tradizione di conflitto ereditata dall'unificazione del Risorgimento, i Patti lateranensi del 1929 tra la Santa Sede e l'Italia mussoliniana rappresentarono notoriamente la conclusione di un «cammino» con premesse fortemente radicate nella stessa Italia prefascista. Fin dall'Ottocento le ipotesi di riconciliazione tra Italia e Santa Sede non avevano mancato di favorire l'incontro tra settori di moderatismo liberale e cattolico, che si erano attivati per anticipare e condizionare sul piano dell'alleanza politica – come nel caso del conciliatorismo di Jacini – lo scongelamento istituzionale dei rapporti tra autorità civili ed ecclesiastiche.

Fu l'intervento nella prima guerra mondiale ad innescare la consapevolezza circa l'indifferibilità di una rinegoziazione bilaterale delle relazioni tra Stato e Chiesa: durante l'emergenza del conflitto si confermarono la lealtà del governo italiano nell'adempimento delle «guarentigie» pontificie (anche nelle clausole più spinose come la presenza in Vaticano di rappresentanze diplomatiche delle potenze nemiche) e l'indisponibilità della Santa Sede ad accettare da «armi straniere» la soluzione della questione romana, ma insieme la precarietà per entrambe le parti di quel tipo di regolamentazione in uno stato di guerra. La svolta della politica vaticana fu allora segnata dalla convergenza verso soluzioni di compromesso che garantissero la ricostituzione di una sovranità territoriale della Santa Sede, non più estesa alla rivendicazione temporalistica dello Stato della Chiesa, ma ragionevolmente ridotta alle proporzioni di uno «Stato minimo» come base di indipendenza spirituale del pontificato.

¹ Cfr. W. Maturi, *Questione romana*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXIX, Roma 1936, pp. 940 ss.

Intorno a questa ipotesi di accordo politico-territoriale, si avviò il negoziato diplomatico che coinvolse gli ultimi governi liberali prima della svolta autoritaria del fascismo. Dopo la svolta bellica gli incarichi di governo furono occupati da liberali «accomodanti» nei confronti della Santa Sede come Orlando e Nitti, a proposito dei quali la storiografia ha polemicamente riscontrato una «continuità tra la politica ecclesiastica mussoliniana e quella della classe dirigente liberale anti-giolittiana»². La crisi del giolittismo nel primo dopoguerra fu amplificata da quella del separatismo risorgimentale e si tradusse in una revisione della politica ecclesiastica tradizionalmente fondata sull'intangibilità delle «guarentigie». L'episodio più noto furono le trattative parigine del giugno 1919 ai margini della Conferenza della pace di Versailles tra il presidente del Consiglio italiano, Vittorio Emanuele Orlando, e il segretario della Sacra Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari, mons. Bonaventura Cerretti, che assunsero un autentico significato di svolta nel senso di una soluzione bilaterale della questione romana³. Ne era infatti scaturita una base di intesa su un accordo di portata internazionale, con cui lo Stato italiano avrebbe regolato la conversione in sovranità territoriale dello *status* di indipendenza unilateralmente riconosciuto alla Santa Sede dalla legislazione del 1871.

La distensione con il Vaticano sull'ipotesi «territoriale» mai precedentemente accettata dai governi liberali avvenne in coincidenza all'ingresso dei cattolici nella vita politica nazionale. La sottrazione di consenso incamerata dal popolarismo nelle elezioni del 1919 avrebbe dimostrato ai liberali che neppure la sopravvivenza formale della questione romana poteva più garantirne la «tenuta» come ceto politico. La svolta «trattativistica» di Orlando con la Santa Sede rispondeva indirettamente a questa pressione «conciliatorista» del nuovo partito cattolico, che si accingeva con la sua stessa presenza a ridimensionare il privilegio di legittimità risorgimentale dei liberali nei confronti della Chiesa. In questo senso gli sforzi dei governi del dopoguerra sulla «conciliazione ufficiale» furono indirizzati non secondariamente a prevenire spostamenti di equilibrio politico in direzione dei cattolici, derivando sul fronte liberale dalla «necessità di tornare protagonisti e rilegittimarsi come classe dirigente nel momento in cui sulla questione romana sembra giocare il rapporto privilegiato con la gerarchia e il mondo cattolico»⁴.

Tale preoccupazione coinvolse indistintamente anche esponenti di primo piano della classe di governo giolittiana come il ministro degli Esteri Carlo Sforza, che da sottosegretario con Nitti nel 1919 aveva iniziato a partecipare attivamente alla ripresa delle trattative con il Vaticano: già al

² F. Margiotta Broglio, *rec. a Il Cardinale Gasparri e la Questione romana (Con brani delle memorie inedite)*, a cura di G. Spadolini; G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato tra '800 e '900*, in «Storia contemporanea», a. V, n. 3, aprile 1974, p. 538.

³ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 52-59.

⁴ S. Rogari, *La crisi del ceto politico liberale e la formazione del gruppo e del partito agrario*, in *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, cit., p. 532.

momento dell'elezione di Pio XI nel 1922, anche Sforza avrebbe ritenuto che «la conciliazione fra Stato e Chiesa era matura in Italia. Lo era in tutti gli spiriti; e qualunque governo democratico l'avrebbe condotta a buon porto»⁵. Tra gli interpreti della «pre-conciliazione» liberale, l'itinerario di Sforza rappresentò un tentativo di adeguamento interno alla classe di governo giolittiana nei confronti della nuova fase storica di relazioni tra Stato e Chiesa, da lui interpretata non in discontinuità con l'impostazione giolittiana delle «due parallele», ma come sviluppo diplomatico-giuridico della «conciliazione silenziosa». Ad accreditare questa atipicità di Sforza nel *milieu* giolittiano, andava significativamente ad aggiungersi il suo riconoscimento del popolarismo come forza complementare ai liberali ed rappresentante non clericale di «permanenti ragioni italiane che non erano state tutte comprese nella sintesi del Risorgimento e nel quadro dei liberali che governarono l'Italia da Cavour a Giolitti»⁶.

Anche dopo la perdita della direzione di governo nel 1922, questa nuova linea di rapporto con la Santa Sede si prolungò senza interruzioni dalla classe di governo liberale al primo nucleo di organizzazione partitica del liberalismo, nel quale la cultura laicista di Ruffini – estensore del programma di politica ecclesiastica del PLI – rimase costantemente temperata dal conservatorismo cattolico e filo-orlandiano del segretario Alberto Giovannini. Sotto la sua guida la direzione del partito redasse nel 1924 il manifesto di celebrazione del 20 settembre, sforzandosi di interpretare in senso patriottico-religioso quella ricorrenza contro l'usurpazione anticlericale di «chi volle vedervi il principio di un'epoca materialista con Roma laica erta contro la Chiesa, perocché esso fu preparato dalla fede religiosa di purissimi credenti»⁷. Nel descrivere la distensione dei rapporti tra Stato e Chiesa dalla fine della guerra, Giovannini ne intestava i meriti allo stesso liberalismo che «aveva sempre riaffermato il rispetto verso la Chiesa e la fede religiosa, che animò il Risorgimento»:

La guerra risvegliò il sentimento religioso in moltissimi: la religione, anche come manifestazione esteriore, entrò allora più apertamente nella vita, chiamò a sé intorno migliaia di cuori: lo Stato partecipò a questo risveglio, superando col fatto il dissidio politico (non religioso) che aveva con la Chiesa, mentre d'altra parte applicava in pieno, e con riconosciuto successo, le leggi delle guarentigie.

Ciò è tanto vero che neppure il partito popolare fece qualche cosa al riguardo: al suo apparire, il problema era già risolto; e la sua premessa religiosa non gli valse di essere o di mostrarsi il rappresentante politico della Chiesa nell'ambito dello Stato⁸.

Indipendentemente dal contributo del PPI alla politica ecclesiastica del primo dopoguerra, la stessa «autorizzazione» di un partito di ispirazione cristiana poteva già considerarsi il frutto di una normalizzazione tra Italia e Santa Sede. Da parte sua Sturzo non si limitò a dichiararsi contrario alle

⁵ C. Sforza, *L'Italia dal 1914 al 1944 quale io la vidi*, Mondadori, Roma 1944, p. 141.

⁶ Ivi, p. 63.

⁷ A. Giovannini, *Il rifiuto dell'Aventino*, cit., p. 351.

⁸ Cfr. l'editoriale firmato il 24 settembre 1924 dallo stesso Giovannini su «La libertà economica»: ivi, p. 354.

ipotesi di restaurazione temporalistica, ma aggredì frontalmente la dipendenza originaria del movimento cattolico dalla difesa della sovranità pontificia. Fin dal suo discorso di Caltagirone del dicembre 1905 aveva imposto una rigida logica di distinzione tra la questione romana e il movimento democratico di ispirazione cristiana, che si sarebbe dovuto presentare come partito «nazionale e popolare» senza previamente qualificarsi sul piano della politica ecclesiastica, rinviandone la gestione alla sfera istituzionale dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa⁹. In continuità con le tesi sturziane di Caltagirone, lo stesso programma del PPI relegava notoriamente all'ottavo dei suoi quattordici punti la «libertà e indipendenza della Chiesa nella piena esplicazione del suo magistero spirituale»¹⁰, assimilandola tra le libertà degli enti intermedi come garanzia di carattere politico e non confessionale.

Il partito «aconfessionale» di Sturzo aveva insomma rifiutato di identificarsi come rappresentante della Santa Sede sulla «questione romana», mantenendosi di fatto estraneo alla gestione della nuova fase di relazioni con lo Stato italiano. La neutralità del popolarismo giustificò inizialmente l'assenza di deleghe nei suoi confronti da parte della Santa Sede, che scelse come interlocutori prevalentemente gli uomini di governo della classe liberale. Ne derivarono ugualmente irritazioni per l'inaffidabilità del popolarismo come partito «conciliatorista», notoriamente testimoniate dalle polemiche di padre Rosa de «La Civiltà Cattolica» contro la mancata inclusione nel programma di «un inciso in cui “si auspicasse un accordo tra Chiesa e Stato”»¹¹. Dopo l'aprile 1923 l'antifascismo del PPI venne invece percepito in Vaticano come un ostacolo alla stabilizzazione di governo necessaria allo sbloccamento del negoziato sulla «questione romana». Da quel momento gli orientamenti «conciliaristi» della Santa Sede restrinsero inesorabilmente lo spazio di legittimazione del popolarismo e la sua stessa disgregazione fu condizionata dalla spaccatura tra aconfessionalità sturziana e supremazia delle ragioni ecclesiastiche. Le dimissioni di Sturzo da segretario nel luglio 1923 ratificarono le «mani libere» di una Santa Sede intenzionata a ricercare «per conto suo i termini di una politica religiosa ed ecclesiastica che garantisse la vita, l'esistenza e

⁹ «Non sarà mai possibile – dichiarò Sturzo il 29 dicembre 1905 – che un partito politico, e peggio il cattolico, possa risolvere con un'azione diplomatica o un atteggiamento parlamentare la questione romana, di cui il papa non solo è l'unico giudice competente, ma anche l'unica forza attiva di una soluzione che mille fattori dovranno maturare»: cfr. G. De Rosa, *Luigi Sturzo*, Utet, Torino 1977, p. 135.

¹⁰ La formula programmatica del PPI richiamava quasi letteralmente l'espressione utilizzata da Giuseppe Dalla Torre, presidente dell'Unione popolare, nel discorso tenuto a Milano il 6 dicembre 1913 in chiusura della VIII Settimana sociale dei cattolici italiani, che aveva distinto l'indipendenza spirituale della Santa Sede da qualsiasi reintegrazione legittimista, auspicando la soluzione della questione romana «per costituzionale volontà del Paese, da parte dello Stato, senza che la sua civile sovranità ne sia compromessa»: G. Dalla Torre, *I cattolici e la vita pubblica italiana. Articoli, saggi e discorsi*, a cura di G. De Rosa, Edizioni Cinque Lune, Roma 1962, vol. I, p. 232.

¹¹ N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini*, cit., p. 131.

lo sviluppo delle associazioni cattoliche al di fuori e, se necessario, contro gli interessi e le tesi dei popolari»¹².

La lontananza del PPI dalla politica ecclesiastica risentiva certamente dell'avversione di Sturzo al clericomoderatismo e del suo rapporto di conflittualità con le classi dirigenti liberali, che anche su questo terreno gli sembravano operare come «conservatori clericaleggianti» al fine di liquidare l'autonomia politica del popolarismo e – come aveva già paventato nel 1905 – ricondurre «la Chiesa al carro dei liberali»¹³. Tali ostilità non favorirono certamente la saldatura di una maggioranza «conciliatorista» prima dell'avvento del fascismo, ma non vanno neppure estremizzate ad accreditare un pregiudizio radicalmente «separatista» di Sturzo e dei dirigenti popolari contro l'idea stessa di un accordo tra Stato e Chiesa. In questo senso valgono le confessioni epistolari di Sturzo dopo la Conciliazione del 1929, che negavano recisamente l'appiattimento del popolarismo sulla linea del *quieta non movere*:

Io sono favorevole ai concordati di carattere generale e con concessioni politiche, perché oggi i concordati servono più al potere politico che alla Chiesa. Però nel caso dell'Italia c'era da osservare che esisteva una legislazione ecclesiastica basata sui privilegi dello Stato giurisdizionalista di prima del Risorgimento e sulla prepotenza dello Stato anticlericale di dopo il Risorgimento. Era quindi necessaria una revisione di tale legislazione. Il metodo del Partito Popolare era quello di arrivarci per via di attività pubblica, di formazione della coscienza generale e di lotte parlamentari. Su questa via, concordati o intese (come in Germania o in Cecoslovacchia) hanno un valore di ratifica della coscienza pubblica¹⁴.

Nei suoi articoli giornalistici del 1921-'22 sul quotidiano «Il Lavoro» di Genova, raccolti nel volume *I popolari e la questione romana*, anche lo storico Gaetano Salvemini preconizzava l'ipotesi della «conciliazione» come «un frutto che [andava] maturando» nella direzione della formula «territoriale» dell'*uti possidetis*, ma anche di una riforma della legislazione ecclesiastica e del sistema di relazioni tra Stato e Chiesa in Italia. Fra i «promotori della Conciliazione» indicava una coalizione più ampia dello stesso popolarismo, nella quale non comprendeva il fascismo ma «quasi tutti i conservatori e parecchi fra gli stessi sedicenti o secredenti democratici», ossia la grande maggioranza di quegli stessi «costituzionali» che in passato si erano «opposti al movimento cattolico, non perché avessero una concezione della vita pubblica essenzialmente anticattolica, ma perché vedevano nel clericalismo un sostrato antiunitario»¹⁵. Salvemini considerava – insomma – la conciliazione tra Stato e Chiesa come il naturale terreno di *ralliement* tra conservatorismo politico e religioso, ma dalla sua ratifica non prevedeva potessero più scaturire operazioni di riconquista del moderatismo cattolico da parte del liberalismo «conciliatorista», proprio perché il popolarismo di

¹² D. Veneruso, *La vigilia del fascismo*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 139.

¹³ Cfr. F. Traniello, *Movimento cattolico e questione romana*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, cit., vol. II/2, *I fatti e le idee*, pp. 50-54.

¹⁴ L. Sturzo, *Lettere non spedite*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 93-94.

¹⁵ G. Salvemini, *Il partito popolare e la questione romana*, La Voce, Firenze 1922, p. 71.

Sturzo aveva già messo in moto il processo di integrazione non subalterna dei cattolici nelle istituzioni liberali:

Quanto alla nostra politica interna, la conciliazione determinerebbe quella definitiva saldatura fra conservatori-liberali e conservatori-cattolici, la cui mancanza ha reso nel passato fiacca ed incoerente la politica dei conservatori-liberali. Ne conseguirebbe una accentuazione dell'influenza cattolica nelle zone più affini dei partiti di tradizione nazionale. E le spese del contratto dovrebbero essere fatte, secondo le speranze conservatrici, dal movimento socialista.

Ma anche su questo terreno è assai probabile che le speranze dei conciliatoristi cattolici e liberali siano destinate a rivelarsi non molto fondate. Venticinque anni or sono, erano sempre parecchi quei cattolici, che paralizzati dalla disarmonia fra la loro coscienza religiosa e la loro coscienza nazionale, rimanevano inetti ad ogni azione politica. [...] Oggi il *non expedit* papale non funziona più da un pezzo. Le forze cattoliche pesano ormai tutte, per quello che valgono, nella nostra vita pubblica. La conciliazione, dunque, non porterebbe in campo nessuna riserva di forze non ancora sfruttate¹⁶.

Da tutti questi elementi si comprende come il «cammino» prefascista della Conciliazione fosse stato accompagnato da un'area di consenso trasversale tra popolarismo e vecchia maggioranza «costituzionale», che non riuscì a condurre in porto il negoziato con la Santa Sede per le stesse ragioni di instabilità politica che portarono all'avvento del fascismo. Neppure la prospettiva della pacificazione italo-vaticana intervenne a cementare l'«alleanza difficile» tra cattolici e liberali, ma fu proprio quest'ultima – al contrario – a risucchiare nella sua deriva di conflittualità anche l'ipotesi di stabilizzazione «conciliatorista» della democrazia italiana. Di questo «sottinteso» di collaborazione colpevolmente non sfruttato fino al 1922, diede una postuma ammissione Giuseppe Donati dopo gli accordi del 1929:

Gli atti del Laterano, siamo stati noi cattolici popolari e voi liberali democratici nazionali a prepararli, sopra quella sorta di piano inclinato che è stato lo spirito pubblico del dopoguerra. La conciliazione o per meglio dire la eliminazione del dissidio storico tra lo Stato e la Chiesa, del quale la «questione romana», era il fulcro, è stata quasi direi il sottinteso spirituale della nostra collaborazione politica dal 1919 al 1922¹⁷.

La Conciliazione venne poi sottoscritta a nome dello Stato italiano dal regime di Mussolini nel febbraio 1929, quando la gran parte delle forze menzionate da Donati era schierata come opposizione antifascista. I Patti lateranensi dell'11 febbraio ratificarono nel Trattato la soluzione della questione romana che istituiva lo Stato della Città del Vaticano, senza distanziarsi dall'ipotesi di accordo già accettata da Orlando del 1919. Novità di maggiore portata fu invece l'introduzione del Concordato, alla quale la Santa Sede aveva condizionato la conclusione del negoziato per rafforzare la sua base giuridica nello Stato italiano a integrazione della riacquisita sovranità territoriale. Neppure la svolta concordataria rappresentava – tuttavia – una ipotesi totalmente inedita rispetto ai governi prefascisti, se si considera come lo stesso Orlando avesse preavvertito e non

¹⁶ Ivi, pp. 84-85.

¹⁷ Ivi, p. 356.

ostacolato già nel 1919 l'aspettativa della controparte di un perfezionamento «pattizio» della legislazione ecclesiastica¹⁸.

Di questo rapporto di continuità tra la Conciliazione del 1929 e le precedenti trattative dei governi liberali fu consapevole per prima la stessa Santa Sede, che pochi giorni dopo la firma degli accordi prese l'iniziativa di pubblicare il *Diario* parigino di Cerretti: inizialmente si pensò alla raccolta di un *Libro Bianco* di documentazione sulla «missione» del 1919 che integrasse anche le fonti della controparte italiana, ma l'ostruzionismo di Mussolini – che ne avvertì prontamente il significato e «bruciò» le rivelazioni di quella «pagina di storia inedita» in un accenno del suo discorso alla Camera¹⁹ – portò alla pubblicazione del *Diario* del prelado su «Vita e Pensiero» in una solenne occasione come il fascicolo di maggio-giugno sul giubileo sacerdotale di Pio XI²⁰. Anche Orlando si rese subito conto del riconoscimento concessogli in questa operazione vaticana a pochi mesi di distanza dall'11 febbraio, appena ricevette dallo stesso Cerretti la richiesta di autorizzazione a diffondere i suoi colloqui: «quella pubblicazione non fu considerata come il semplice ricordo di un episodio i cui effetti si erano esauriti col saluto reciproco che i due interlocutori si erano scambiati alla fine della loro conversazione», ma stava a testimoniare che la Santa Sede intendeva attribuire «ai risultati di quel colloquio caratteri simili a quelli dei “preliminari” di una futura pace». La presentazione in veste di ufficialità dei rapporti con un Presidente del Consiglio di uno Stato parlamentare, che con il fascismo era «venuto a mancare non solo come persona ma come istituzione», gli sembrava indicare inequivocabilmente che gli accordi dell'11 febbraio avevano preceduto per la Santa Sede il mutamento di regime del fascismo:

Non occorre alcuno sforzo di intelletto o finezza di senso politico per rendersi conto dell'importanza che, sotto vari aspetti e in relazione a svariate possibilità future, poteva la Chiesa attribuire al fatto del consenso, sia pure soltanto in via di massima, manifestato in precedenza da chi rappresentava non solo un governo diverso, ma addirittura un regime diverso²¹.

Approfittando dell'iniziativa vaticana, anche Orlando intraprese una personale operazione di recupero della memoria storica sulle sue trattative del 1919, anticipando sul tempo tutte le altre

¹⁸ Cfr. G. De Luca, *Il Cardinale Bonaventura Cerretti*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 1971, pp. 207-208, 217.

¹⁹ Da una lettera di De Gasperi a Delugan del maggio 1929 si apprende l'indiscrezione sul nominativo del prelado che sottopose in anteprima a Mussolini la documentazione destinata alla pubblicazione vaticana: «Una delle vittime del discorso pare sia Mons. Pucci che ha fornito a Mussolini i dati sulla missione Cerretti a Parigi, dati che questi gli aveva affidati per una pubblicazione da farsi in un periodo posteriore» (A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, prefazione di M. R. De Gasperi, con un saggio di G. Martina, Marietti 1820, Genova-Milano 2004, [I ediz.: Morcelliana, Brescia 1970], p. 79).

²⁰ *La soluzione della questione romana nella conversazione nelle conversazioni fra l'on. Orlando e mons. Cerretti a Parigi nel giugno 1919*, in «Vita e pensiero», XV (1929), pp. 401-417. Su questa iniziativa vaticana si veda anche il giudizio di A. Giovannini, *Il rifiuto dell'Aventino*, cit., p. 356: «La pubblicazione del *Diario Cerretti*, [...] dopo i Patti Lateranensi, dimostra altresì che la Santa Sede, come del resto fu detto, voleva che quegli accordi non riguardassero solo il fascismo al potere, ma trovassero posto anche nell'opera di un presidente del Consiglio liberale».

²¹ V.E. Orlando, *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, Garzanti, Milano 1944 [I ediz.: Casa Editrice Sabina, Napoli 1930], p. 144.

indiscrezioni in un articolo americano del 4 maggio 1929 sulla rivista «The Saturday Evening Post»; ottenne – anche grazie a questo intervento – la menzione ufficiale de «L'Osservatore Romano» nell'editoriale non casualmente pubblicato il 7 giugno 1929, il giorno stesso dello scambio delle ratifiche degli accordi, nel quale si dava ufficiale risonanza all'uscita del *Diario* di Cerretti e alla «memorabile conversazione» con Orlando, che «in alcuni capisaldi che sembrano, oggi, una profetica prefazione degli avvenimenti che seguirono dieci anni dopo»²². L'anno seguente Orlando pubblicò invece il suo volume di documenti e di altri scritti sulla «preconciliazione», a cui «dopo il mutato ordinamento, si poteva attribuire un carattere di attualità e cioè un interesse immediatamente vivo»²³, ciò che gli permetteva chiaramente di ridimensionare i meriti del fascismo nella conclusione degli accordi lateranensi²⁴. Ma non era questo l'unico scopo della pubblicazione sui suoi rapporti di governo con la Santa Sede: come teneva a precisare nel *Proemio* del libro, Orlando intendeva soprattutto rivendicare la «logica coerenza» che intercorreva tra la legislazione del 1871 e il consenso da lui prestato come Presidente del Consiglio «al disegno generale di un accordo» in quelle prime trattative «che forma[vano], ormai, parte integrante della storia della Questione»²⁵. Qualche anno dopo avrebbe ulteriormente approfondito questo approccio evolutivo in uno studio giuridico del 1936 sulla questione della «statualità» vaticana: qui estendeva i nessi di continuità storica della legislazione post-unitaria non solo alle trattative dei governi liberali prefascisti, ma anche ai Patti lateranensi del 1929, che non rappresentavano una rottura ma «giuridicamente e politicamente la conclusione di una trattativa, iniziata con una proposta, forzatamente unilaterale, del 1871» e proseguita per via concordataria all'identico scopo di «assicurare la piena indipendenza e sovranità della Santa Sede»²⁶.

La genesi della Conciliazione si presta dunque a essere rivisitata alla luce di un «paradigma della continuità»²⁷ dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, che tende a interpretare la stessa

²² *Una documentazione*, in «L'Osservatore Romano», 7 giugno 1929, in V.E. Orlando, *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, cit., pp. 180-183.

²³ V.E. Orlando, *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, cit., p. 5.

²⁴ Dopo l'uscita del libro si veda la lettera di ringraziamento inviata a Orlando il 2 marzo 1930 dal suo ex ministro Gaspare Colosimo, pubblicata in F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici (1919-1929)*, Laterza, Bari 1966, p. 532: «Ritengo che in forma apparentemente modesta, ma efficace, riesci magnificamente a dar risalto ad un'opera iniziata carezzata impostata e quasi compiuta; sì che l'atto materiale dell'accordo impallidisce alla lettura dei documenti saggiamente posti sotto il titolo "la preconciliazione". La pubblicazione di "Vita e Pensiero" e l'articolo dell'"Osservatore Romano" rompono le uova nel paniere perché danno il vero merito a chi spetta, a chi assunse la grave responsabilità di trattare in momenti tragici, e sospese per alte considerazioni che s'imponavano alla percezione sensibile dell'uomo di Stato.» A questa intenzione polemica faceva riferimento anche C. Sforza, *L'Italia dal 1914 al 1944 quale io la vidi*, cit., p. 142, che ricordava come il libro di Orlando fosse stato «praticamente soppresso dal fascismo al potere; bisognava che gli italiani credessero che anche gli accordi lateranensi del 1929 erano usciti, come Atena, dalla testa del Giove fascista».

²⁵ Ivi, p. 3.

²⁶ V.E. Orlando, *Nessi fra gli accordi lateranensi e l'ordinamento anteriore*, in Id., *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, cit., p. 156.

²⁷ G. Dalla Torre, *rec.* a R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., in «Il Diritto ecclesiastico», 2009, nn. 3-4, pp. 597 ss.

introduzione del Concordato lateranense come sviluppo delle «guarentigie» liberali e garanzia concepita a integrazione dell'indipendenza territorialmente riconosciuta dal Trattato alla Santa Sede. Ma questa continuità storico-giuridica deve essere naturalmente estesa – e non solo per il caso più conosciuto di Orlando – anche all'approccio con il quale le classi dirigenti politicamente attive nel prefascismo guardarono alla «pace vaticana» del 1929: la sua stessa problematicità non meramente contestativa autorizza infatti a sottrarre gli accordi del Laterano dalla tesi di una «alleanza» ideologica tra Chiesa e fascismo, e impone quanto meno di ricostruirne l'autentico significato nella lunga storia di legittimazione del cattolicesimo italiano dal post-Risorgimento al primo dopoguerra:

Se la storia e la civiltà italiane non possono dirsi esclusivamente «cattoliche», è anche certo che in un nessun altro paese la presenza cattolica è stata così profondamente intrecciata alla vita collettiva in tutti i suoi ambiti; eppure (o, potrebbe dirsi, proprio per questo) l'Italia è stata l'unico grande stato moderno che si è formato contro la Chiesa. Questa lotta originaria ha comportato lacerazioni profonde all'interno della società nazionale ed è stata una delle ragioni di fondo della «debolezza» dello stato liberale: da questo punto di vista, i patti del 1929 sanzionarono l'inserimento definitivo dei cattolici all'interno dello stato nazionale, inserimento che coronava un lungo cammino iniziato all'inizio del secolo e che aveva avuto nella nascita del Partito popolare il suo momento più significativo²⁸.

Certamente la conclusione della Conciliazione fece riemergere sullo sfondo l'ipotesi confessionalistica di una sostituzione dello «Stato cattolico» alla figura del «partito cattolico», che era sembrata invece affermarsi sotto il pontificato di Benedetto XV e rendere possibile una «conciliazione politica» tra Italia e Santa Sede all'insegna dell'influenza democratica e partitica del cattolicesimo nazionale. La notizia degli accordi vide immediatamente prevalere l'ondata di trionfalismo dei cattolici più «integralisti» che nel fascismo «non l'evidente negazione del cristianesimo intuirono, ma solo il superamento del liberalismo e quindi la possibilità di ritorni a regni assolutisti e sacrali»²⁹. Da qui presero corpo anche i fenomeni di «giobertismo di ritorno»³⁰ che non tardarono a tradursi in consenso cattolico-nazionale al fascismo concordatario, interpretato come strumento di rivincita «guelfa» sulla tradizione di anticlericalismo risorgimentale.

5.2 Dopo gli accordi del Laterano

Gli accordi del Laterano siglati dal regime mussoliniano introdussero – come è noto – laceranti contraddizioni nell'antifascismo dei protagonisti che ne avevano preconizzato lo sbocco nel quadro dello Stato liberale. Tuttavia furono proprio molti di quei protagonisti a sforzarsi di non leggere esclusivamente *sub specie fascismi* l'avvenimento della Conciliazione, proponendo

²⁸ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 150.

²⁹ G. Bevilacqua, *I Patti Lateranensi dopo trent'anni*, in «Humanitas», XIV (1959), n. 3, p. 183, che risente forse di una eccessiva enfaticizzazione della «opposizione» di antifascismo cattolico alla Conciliazione.

³⁰ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 149.

valutazioni non totalmente deprecatorie e articolando un quadro di analisi storicamente più ampio e non ristretto alla contingenza. Al netto delle naturali sfumature e differenze di reazione, l'orizzonte comune tra antifascismo liberale e cattolico potrebbe essere definito un atteggiamento di consenso alla Conciliazione in quanto tale, ma storicamente condizionato al rifiuto del connubio politico-religioso tra la Chiesa e il regime mussoliniano. Da questo punto di vista le aperture di giudizio riguardarono soprattutto le potenzialità della «pace religiosa» in funzione di una rilegittimazione non conflittuale delle forze cattoliche e moderate. Per quanto ancora proiettate a lunghissima gittata, le conseguenze dei Patti lateranensi neutralizzavano anticipatamente la ricostituzione di un centro-destra laico dopo il fascismo, ma intervenivano anche a riattivare flussi di integrazione tra mondo cattolico e laico oltre le discriminanti religiose del Risorgimento, lasciando credibilmente «ipotizzare una sorta di cattolicesimo politico, non strutturato in partito, ma attivo organizzativamente secondo una linea moderata, in grado di raccogliere consensi su una piattaforma nazionale, al di là dei limiti di uno schieramento strettamente cattolico»³¹.

Da questa articolazione di giudizio fu in massimo grado caratterizzata la reazione di De Gasperi, che già il 15 febbraio volle dichiararsi – in una sua lettera pubblicata senza firma da Donati sulla testata dell'emigrazione antifascista «Il Pungolo» – freddamente disposto a valutare gli accordi del Laterano «essenzialmente per quel che possono dare in avvenire come risultato religioso e politico»³². I suoi commenti sulla «pace vaticana» rimangono testimoniati dalle lettere ai due amici e sacerdoti trentini, don Giulio Delugan e don Simone Weber, in cui non mancano sentimenti di amarezza per l'accordo stipulato dalla Chiesa alle spalle del popolarismo, ma anche indubbe dimostrazioni di superamento del disinteressamento popolare alla questione della politica ecclesiastica. Per De Gasperi era soprattutto il Trattato a meritare una valutazione positiva indipendentemente dalle strumentalizzazioni del regime politico che lo aveva sottoscritto: «ho passato – scriveva a Jacini il 15 febbraio 1929 – delle oscure ore di meditazione; pur sforzandomi a tranquillare qualche amico. In complesso il trattato mi pare buono e forse è buono più per quello che elimina che per quello che crea. Il p[apa] non poteva non accettare, anche se il trattato rappresenta per M[ussolini] il matrimonio con Maria Luisa»³³. La liquidazione della «questione temporale» non poteva che apparirgli, «vista oggi in Italia, un successo del regime», ma nel trentino prevaleva la convinzione che essa rappresentasse «una liberazione per la Chiesa e una fortuna per la

³¹ G. Rossini, *Per una storia dei Patti Lateranensi. Documenti, in Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, il Mulino, Bologna 1972, pp. 479-480.

³² In questi termini si esprimeva «un amico da Roma» (evidentemente lo stesso De Gasperi) in una lettera del 15 febbraio riportata a Parigi da Giuseppe Donati, in G. Donati, *Le probabili sorprese dei Patti del Laterano*, in «Il Pungolo», 15 febbraio-1 marzo 1929, ora in Id. *Scritti politici*, introduzione e note di G. Rossini, Edizioni Cinque Lune, Roma 1956, vol. II, p. 359.

³³ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 15 febbraio 1929.

Nazione Italiana», al punto che lo stesso Sturzo avrebbe potuto sottoscriverla. Quello che attirava la sua attenzione era il paradossale rovesciamento «tra la tesi e l'ipotesi» negli entusiasmi dei cattolici tradizionalmente oppositori del Risorgimento di fronte a un trionfo postumo del conciliatorismo:

I cattolici di qui sono variamente commossi. I vecchi popolari sono furibondi, perché temono una compromissione col regime e perché nel trattato si discorre di miliardi, i temporalisti più accesi, compresi i gesuiti, portano intorno una faccia trionfale, come se invece del Calabiana, del Tosti, del Bonomelli, della Lega Lombarda avessero prevalso quelle della "Civiltà", del P. Zocchi e dell'"Osservatore cattolico". [...] Quindi contenti i clerico-papalini, contenti i fascisti, contenti i massoni, Mussolini è trionfante e Briand si dice lietissimo. Quest'oggi, al dir di Francesca, a S. Pietro sotto la pioggia, attendevano 200 mila persone, questa sera le porpore cardinalizie presiederanno al riconfluire delle due nobiltà romane, divise in due rivoli nel '70³⁴.

In un più ampio quadro storico, De Gasperi tendeva ad assimilare la stessa condizione dei popolari dopo la Conciliazione a quella di «ultimi sacrificati» della questione romana, istituendo un parallelismo con i precedenti di altri cattolici – i legittimisti dopo il concordato napoleonico di Pio VII e, su una sponda più affine al popolarismo, i «costituzionalisti» dello *Zentrum* nell'accordo di Leone XIII con Bismarck – scavalcati dalla diplomazia vaticana per l'interesse superiore della Chiesa:

La S. Sede raggiunge veramente la sua libertà giuridica e diplomatica né è più soggetta alla tentazione di sacrificare questa o quella posizione alla speranza «romana». Ciò vale anche per l'Italia, ove l'ultima posizione sacrificata fu quella dei cattolico-popolari. Coraggio, ho detto al mio amico, abbiamo almeno la consolazione di essere gli ultimi sacrificati. In verità a noi la libertà arriva quando non ne possiamo usare, e siamo dichiarati maggiorenni quando ci hanno portato via il patrimonio; ed è certo che nascere disgraziati è una disgrazia; ma come figli della Chiesa dobbiamo gioire³⁵

Le preoccupazioni di De Gasperi riguardavano invece la coabitazione concordataria tra Chiesa e Stato e il pericolo che potesse scaturirne una «compromissione» con l'annullamento della distinzione «fra cattolicesimo e fascismo»³⁶. Era così paventata da De Gasperi la tendenza di non pochi ambienti vaticani a interpretare il Concordato come regime di «concordanza»³⁷ in senso globalmente restaurativo e confessionale, accentuando il fraintendimento del fascismo come regime cattolico e ridimensionando – in questo modo – la stessa libertà di movimento riconquistata dalla Santa Sede dopo il Trattato³⁸. Non sfuggiva a De Gasperi – tuttavia – che proprio lo strumento del

³⁴ A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, cit., pp. 46-48, De Gasperi a Simone Weber, 12 febbraio 1929.

³⁵ Ivi, pp. 49-50.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ivi, p. 57, De Gasperi a don Simone Weber, 26 febbraio 1929.

³⁸ «Superare il turbamento prodotto dal Concordato non fu facile e, quando mi pare di aver spenta la vampa e riguadagnata la quiete, scopro che sotto la cenere covano le brage. Molti, pur senza voler trinciare sentenze definitive, condividono le mie preoccupazioni. Quanto mi par facile plaudire alla *pace* vaticana, altrettanto più difficile riesce di aderire col cuore alla *collaborazione* del concordato. Quando si afferma che solo il presente governo poteva fare tali concessioni, si dice una cosa assai grave. Secondo informazioni e deduzioni, il Papa avrebbe voluto il concordato per giustificare in confronto a passati atteggiamenti temporalisti, inculcati in Italia e, più, fuori, «la magrezza» della soluzione romana. Viceversa l'alleanza interna era l'aspirazione prima del regime (ricordare l'iniziativa della commissione ecclesiastica 1924-25). Quindi le due aspirazioni s'incontrarono con facilità. Mi auguro che le preoccupazioni siano infondate e che l'alleanza sia senza pericoli per la Chiesa e migliori il regime»: ivi, p. 54, De Gasperi a don Giulio Delugan, febbraio-marzo 1929.

Concordato potesse diventare non soltanto l'architrave di una «collaborazione» tra Chiesa e fascismo, ma al contempo una base di autonomia giuridicamente opponibile alle aggressioni di uno Stato a ideologia «totalitaria»: «Quando si pensa che le trattative lusinghevoli duravano dal '26 e che nel frattempo il Papa ebbe delle botte assai energiche, bisogna ritenere che ancora più nell'avvenire userà della sua libertà perché le idee non si confondano»³⁹. In previsione di questa ripresa di conflittualità, De Gasperi vedeva riemergere sullo sfondo anche la questione della democrazia come orizzonte della società moderna nel quale la stessa Chiesa avrebbe dovuto prima o poi tornare ad ambientarsi:

certo questa sera al palazzo Colonna, riaprendo i famosi battenti, qualcuno crederà di riaprire le porte di secoli in cui s'intrecciarono lo scettro e il pastorale. Ma la realtà del sec. XX non tarderà a farsi sentire, le grandi masse ricompariranno dietro lo scenario. Auguriamoci che gli uomini di Chiesa non le perdano mai di vista, perché esse sono la realtà di oggi e di domani⁴⁰.

Ne derivava la consapevolezza di una rinnovata centralità del cattolicesimo democratico come fermento di dissociazione della Chiesa dai totalitarismi, ma – in prospettiva futura – anche come competitore di altri movimenti di massa – su tutti il comunismo – che potevano minacciare la presenza religiosa del cattolicesimo dopo il ritorno alla democrazia. Da questo punto di vista assumeva un valore propriamente «ecclesiale» anche l'attesa in riserva degli ex popolari, che in quello scenario dischiuso dalla Conciliazione potevano riacquisire uno spazio politico oltre la durata del fascismo: nella visione degasperiana – infatti – proprio i superstiti dell'antifascismo popolare avrebbero potuto trasformarsi in un indispensabile punto di contatto tra Chiesa e democrazia, a condizione di mantenere un legame pur critico di identificazione con l'orizzonte ecclesiale che li aveva momentaneamente «sacrificati».

A queste riflessioni di De Gasperi diede immediato riscontro il raffreddamento delle relazioni tra il regime e la Santa Sede che precedette il dibattito di ratifica parlamentare dei Patti dell'11 febbraio. In quelle settimane il trentino non mancò di riconoscere il realismo politico con cui Mussolini tendeva decisamente a restringere le conseguenze degli accordi in termini di condizionamento ecclesiastico: come commentava a Delugan 15 marzo 1929, la relazione mussoliniana ai disegni di legge sui testi lateranensi ripristinandone la continuità del regime fascista con la tradizione laica del Risorgimento, facendo provvidenzialmente evaporare le attese «guelfe» che si erano susseguite dopo la Conciliazione:

La relazione alla Camera pubblicata ieri, ha buttato sui bollori dell'acqua fresca. Quella è una relazione, veramente notevole, di uomo di stato che fa politica positiva, mettendosi in serie dopo Cavour e Crispi, e dimostrando di avere la loro concezione, modificata solo in quanto è contingente e va adattata ai tempi. Non si può non ammirare tale documento – dal suo punto di vista – giacché è sincero e non lascia campo a emotività e ispirazioni religiose che,

³⁹ Ivi, p. 50.

⁴⁰ Ivi, p. 51.

comunque agiscono nella coscienza personale, non hanno certo influito sull'atto politico del trattato e del concordato. In Vaticano ne sono scontenti, ma Mussolini conosce meglio uomini e cose e sa che la Camera che deve votare non è cattolica, ma fascista. Si preoccupa quindi soprattutto di dimostrare che lo stato fascista non è diminuito, ma ha, con lievi sacrifici guadagnato, e ch'egli non ha distrutta, ma completata ed adattata ai tempi l'opera della Destra: abilità grande, che fa pensare agli articoli organici. È giusto quindi che pur riconoscendo il buono e l'ottimo, ci riserviamo di vedere fino a qual punto egli riuscirà ad ottenere dai suoi, dopo il concordato, la concordanza. La Chiesa ha una grande speranza per le generazioni future, il fascismo incassa intanto un grande vantaggio al presente⁴¹.

La stesse considerazioni vennero riservate da De Gasperi al discorso che Mussolini tenne alla Camera il 13 maggio, nel quale il «duce» accentuava i tratti di autosufficienza «totalitaria» del fascismo rispetto al cattolicesimo, ribadendo l'unicità della «sovranità» statale e la posizione di privilegio concordataria della Chiesa, ma sempre per sovrana concessione dello Stato. Ne derivava una impostazione fortemente laicistica che avrebbe ben presto accompagnato il «ritorno alla realtà» della Santa Sede, liquidando di un colpo le illusioni post-concordatarie sugli esiti «cattolicizzanti» della Conciliazione. Appena insediatosi negli ambienti di lavoro della Vaticana, De Gasperi ne prendeva atto senza alcuna sorpresa:

Nessuno attendeva che il chiarimento venisse così presto. Una delle ragioni però che provocarono il colpo di barra del nocchiero fu appunto l'eccessiva illusione e bonarietà dei cattolici che manifestarono speranze infantili e parvero prendere delle ipoteche su di un avvenire che a loro non apparteneva. A furia di leggerlo sulle cantonate, gli uomini di chiesa credettero davvero che le classi dirigenti da ieri ad oggi avessero trasformato la loro coscienza in un'adesione spirituale al cattolicesimo. Ora la delusione è amara. Il discorso del Duce ha provocata in costoro una reazione formidabile, come avviene all'amore respinto. Esagerati! Che ha detto di più di quello che potrebbe attendersi ogni attento conoscitore dei precedenti e ogni buon lettore del Dux della Sarfatti, che si vende a migliaia di copie e che i cattolici si ostinano a non leggere? E il manifesto della vigilia e il discorso del trono non stanno in piena armonia col resto? Ma gli ostinati persistono anche oggi ad attribuirgli un semplice valore tattico, purché resti intatta quella figura irreali di «Costantino redivivo» che si sono creati. La verità è che, almeno per quello che si conosce in pubblico, Mussolini fu di una franchezza e di una logica perfetta⁴².

Scrivendo a Jacini il 14 maggio, De Gasperi non si limitava a rendergli conto dell'atmosfera di sconcerto in Vaticano, ma lo interrogava se fossero ancora possibili reazioni in Parlamento al discorso mussoliniano:

Nella «città» si è esterrefatti del discorso di ieri. Ma si spera che in Senato ne faccia un altro. Io trovo viceversa che è altamente lodevole per la sua franchezza e per le definizioni precise e limitatrici. Quale concetto più determinato che quello del carattere sacro di Roma? Che ci sia ancora qualche malinconico al Senato il quale abbia il coraggio di parlar contro?⁴³

Il discorso di opposizione evocato da De Gasperi ne indicava chiaramente l'aspettativa di un pronunciamento antifascista di Croce in Senato, l'unico che sarebbe in effetti intervenuto nella discussione a rompere l'unanimità di consensi che l'approvazione dei Patti lateranensi raccolse anche in settori non «fascistizzati» dell'Assemblea senatoriale, ancora ampiamente rappresentativi di ex popolari e liberali della classe politica prefascista. Il 24 maggio Croce annunciò la sua

⁴¹ Ivi, pp. 63-64, De Gasperi a don Giulio Delugan, 15 marzo 1929.

⁴² Ivi, pp. 77-78.

⁴³ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 14 maggio 1929; questo passaggio della lettera è pubblicato anche in F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., pp. 254-255.

dichiarazione a nome della ristretta pattuglia di senatori dissidenti di area liberale, tra cui Luigi Albertini, Francesco Ruffini e Alberto Bergamini, con i quali l'intervento era stato preventivamente concordato:

Dichiaro anzitutto, perché non abbia luogo equivoco, che nessuna ragionevole opposizione potrebbe sorgere da parte nostra all'idea della conciliazione dello Stato italiano con la Santa Sede. La dichiarazione è perfino superflua, in quanto è troppo ovvia. La legge stessa delle guarentigie avrebbe avuto il complemento della conciliazione, se la Santa Sede l'avesse accettata, o se, movendo da essa, avesse aperto trattative, che non erano escluse e potevano essere coronate da accordo. I ripetuti tentativi, fatti nel corso di più decenni, dall'una e dall'altra parte, comprovano la tendenza a metter fine a un dissidio che apportava danni o inconvenienti all'una e all'altra parte, e non starò ora a cercare per minuto a quale delle due li apportasse maggiori⁴⁴.

Come mostravano queste sue argomentazioni, neppure Croce assecondava una impostazione nettamente «anticonciliatorista», ma teneva a precisare che «la ragione che ci vieta di approvare questo disegno di legge non è, dunque, nell'idea della conciliazione, ma unicamente nel modo in cui è stata attuata, nelle particolari convenzioni che l'hanno accompagnata, e che formano parte del disegno di legge». Tale impostazione gli faceva verosimilmente accettare il Trattato come liquidazione delle recriminazioni temporalistiche e adeguamento della Santa Sede allo *status quo* delle «guarentigie», ma soprattutto come epilogo dei «ripetuti tentativi» già esperiti dall'Italia prefascista. In questa direzione anche Ivanoe Bonomi interpretò il passaggio del discorso crociano che accennava «alle conversazioni che su quella conciliazione ebbero i Governi precedenti quello fascista», confidando qualche settimana dopo al filosofo i suoi contatti con la Santa Sede da Presidente del Consiglio nel 1921-'22⁴⁵.

Irriducibile era invece il dissenso crociano sulla svolta concordataria, che segnava «la rottura dell'equilibrio» e l'interruzione della pacificazione religiosa che il cinquantennio dell'Italia liberale aveva saputo gradualmente assicurare senza stipulazione di accordi diplomatici con la Santa Sede. Da qui Croce respingeva risolutamente il rapporto di continuità mussoliniano tra i Patti Lateranensi e la tradizione liberal-risorgimentale di cui l'anno precedente il filosofo aveva intessuto l'apologia con la sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, giudicando «altrettanto poco decorosa per il Papa quanto

⁴⁴ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 665. «Ho partecipato alla seduta, e parlato contro il disegno di legge. Si è rumoreggiato e procurato d'interrompere da parte di un gruppetto di senatori che facevano capo ai neosenatori Cian e Cavazzoni, e dalla tribuna della stampa. Ma io ho ripetuto le parole che coprivano con le loro voci, e ho rinforzato la mia voce sicché ho detto intero, e in modo comprensibile, il mio discorso»: B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. III, 1927-1936, p. 133, 24 maggio 1929.

⁴⁵ Nella sua lettera a Croce dell'8 giugno 1929, Bonomi gli rivelava i suoi colloqui con il barone Monti, direttore del Fondo dei Culti, intorno alla proposta di internazionalizzazione della legge delle guarentigie, confermando – involontariamente – di non avere colto all'epoca l'indisponibilità vaticana ad accettare negoziati su ipotesi di sovranità non territoriale del Pontefice. «Io esclusi si potesse parlare di una restaurazione anche parziale, anche minuscola del potere temporale dei Papi, la cui caduta rappresentava per me il coronamento del nostro Risorgimento, e l'inizio di un'era spiritualmente propizia allo stesso cattolicesimo»: ACS, Fondo Ivanoe Bonomi, b. 2, Bonomi a Croce, 8 giugno 1929; la lettera è stata pubblicata anche in F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, cit., pp. 530-531. Di questi «approcci anche sotto il governo Bonomi» era venuto a conoscenza nei mesi precedenti lo stesso De Gasperi, che ne aveva scritto a don Simone Weber il 22 aprile 1929: A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, cit., p. 74.

per l'Italia» l'ipotesi di una «conciliazione, fondata su pezzetti di territori da ritagliare per foggare al Papa un giocattolo bambinesco di stato temporale»⁴⁶. L'intransigenza di Croce contro il Concordato non era solo un modo per rimarcare la sua opposizione al regime, ma anche una scelta dettata da un giudizio di merito storico: il regime concordatario era visto come un arretramento rispetto alla separazione tra l'autonomia religiosa e quella civile che si era realizzata in epoca risorgimentale.

In conseguenza degli accordi Croce non temeva comunque «il risorgere in Italia dello Stato confessionale», ma confidava in una reazione del «pensiero moderno, adulto e robusto» contro «assalti o velleità di assalti» del clericalismo: preannunciava così che la stessa prassi concordataria sarebbe presto divenuta ben presto terreno di contrasto e non di pacificazione, con «spasimanti e sterili lotte su fatti irrevocabili, e pressioni e minacce e paure, e i veleni versati nelle anime dalle pressioni, dalle minacce e dalle paure». In questo caso – tuttavia – la polemica anticoncordataria di Croce finiva per associare la denuncia di due aspetti concettualmente separati, rispettivamente il sovvertimento del sistema di «libera gara» operato dal fascismo e il superamento del liberalismo ottocentesco nella direzione di un riconoscimento istituzionale della Chiesa⁴⁷, a cui non pochi rappresentanti della tradizione di liberalismo antifascista – su tutti Gallarati Scotti e De Ruggiero – avevano finito per approdare nei decenni precedenti. Nello stesso discorso crociano mancavano – in ogni caso – accenni contestativi o riduttivi nei confronti dell'influenza «spirituale e morale» della Chiesa, ma vi emergeva semmai la delusione per il fatto che la «conciliazione» con l'Italia fascista ne dissolvesse la possibilità di resistenza religiosa ai totalitarismi, che già dal saggio su *Stato e Chiesa in senso ideale* del 1928 Croce aveva preconizzato con l'«efficienza dell'antimachiavellismo della Controriforma»⁴⁸. Espressiva di questa valutazione era anche la conclusione del discorso di Croce, che si rifiutava di considerare il Concordato come «un tratto di fine arte politica» da giudicarsi secondo «l'altro trito detto che Parigi val bene una messa». Avvalendosi di una delle sue più note «metafore teologiche», Croce si preoccupava di giustificare in termini propriamente «religiosi» la sua alterità dalla Chiesa come istituzione «politica»:

Come che sia, accanto o di fronte agli uomini che stimano Parigi valer bene una messa, sono altri pei quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza. Guai alla società umana, alla storia umana, se uomini anche così diversamente sentono, le fossero mancati o le mancassero!

E il nostro voto, comunque per altri rispetti si voglia giudicarlo, ci è imposto dalla nostra intima coscienza, alla quale non possiamo rifiutare l'obbedienza che ci domanda⁴⁹.

⁴⁶ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1967 [I ediz.: 1928], p. 31.

⁴⁷ P. Scoppola, *Chiesa e fascismo*, cit., pp. 196-197.

⁴⁸ In questo senso cfr. F. Focher, *Nel cinquantenario del discorso di Croce al Senato*, in «Rivista di studi crociani», XVI (1979), p. 270, secondo il quale il discorso crociano in Senato avrebbe anticipato «la preoccupazione che in un mondo minacciato a morte dai totalitarismi e dal tradimento dei chierici venga meno l'aiuto indipendente e determinante delle grandi forze morali dell'Occidente, rappresentate in primo luogo, dalle Chiese cristiane».

⁴⁹ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 668.

L'opposizione di Croce alla Conciliazione derivava – in ultima analisi – dalla stessa radicalità del suo antifascismo, che gli fece sempre considerare quell'avvenimento – indipendentemente dai suoi contenuti – una convenzione di intesa tra l'istituzione ecclesiastica e il regime mussoliniano. Come testimoniano i suoi colloqui con l'ex popolare Galati, l'atteggiamento di Croce si mantenne da allora «assai mordace» sulla politica vaticana nei confronti del fascismo e questa sua avversione non avrebbe mancato di ripercuotersi filosoficamente in una estromissione della Chiesa dal perimetro della «civiltà moderna», ma sempre – riconosceva Galati – «il suo giudizio derivava dalla situazione italiana, disperatissima»⁵⁰:

Talvolta il discorso nasceva da piccole domande rivoltemi sorridendo. Ricordo questa: – Che fa il Papa? – O, che era la stessa domanda, in altre parole: – Che ne dite del Papa? – Allora la risposta si limitava al mio modo di sentire il momento politico; e poteva discendere a considerare fatti dell'ora. Ma qualche volta Croce esprimeva giudizi quanto mai gravi; dei quali uno, specialmente, mi gettò in una specie di tormento nascosto, ché, quanto più sentivo di amare quell'uomo, tanto maggiormente mi rivelò il punto di contrasto che mi distaccava idealmente da lui.

– Se la Chiesa non muta rotta verso il fascismo, sarà sommersa da una nuova ondata di razionalismo⁵¹.

Identiche furono le impressioni manifestate da Croce ai suoi amici cattolici, antifascisti e liberali come lui ma predisposti ad accogliere positivamente la Conciliazione come la cessazione del conflitto risorgimentale tra lo Stato italiano e la Chiesa. Esemplare fu il colloquio con Maria Cittadella documentato dalla sua commemorazione:

Annunziata nel 1929 la conciliazione dello stato italiano col pontificato, esultò, come chi veda infine ricongiungersi i due suoi maggiori affetti; ma mi stii ad udire con serietà e comprensione quando io le dimostrai il dubbio carattere di quella conciliazione, che la Chiesa aveva pertinacemente rifiutata ai grandi cattolici del risorgimento ed aveva ora negoziata e conclusa col miscredente e amorale e beffardo capo della banda fascistica, prestandosi ad avvalorarlo nell'asservimento dell'Italia⁵².

Nell'area di consenso del discorso crociano si aggiunse l'approvazione ad esso tributata sul fronte ex popolare da Jacini, che appena ricevuto in lettura l'estratto personalmente inviatogli dal filosofo volle scrivergli una calorosa lettera di congratulazioni, anche per l'immedesimazione da «uomo di Chiesa» con cui aveva voluto concludere il suo intervento:

Ricevo il testo del Suo discorso del 24 maggio. Per quanto caro si possa oggi pagare il piacere di congratularsi con Lei, non voglio tardare un momento ad esprimerLe la mia ammirazione per lo spirito alto pacato e sereno che anima quelle sobrie pagine. Posso, coerentemente al mio qualsiasi passato, non sottoscrivere a questa o a quella particolare affermazione; posso anche, da un punto di vista tattico, compiacermi che in Lei abbia parlato il singolo senatore piuttosto che l'esponente di un gruppo, e il pensatore piuttosto che l'uomo politico. Ma è chiaro che, una volta presa la decisione di parlare, non si poteva né si doveva parlare altrimenti; e il documento resterà, specialmente per quella frase su Parigi e la messa, che avrei voluto sentire ripetere da altri, perché è davvero degna di un "uomo di Chiesa" nel senso più alto e più puro della parola⁵³.

⁵⁰ V.G. Galati, *Colloqui con Croce*, cit., pp. 53, 58.

⁵¹ Ivi, p. 55.

⁵² B. Croce, *Maria Cittadella*, cit.

⁵³ Ivi, p. 255.

Anche in quella occasione Jacini rimase sicuramente l'esponente più vicino a Croce nel mondo del popolarismo: nonostante la sua provenienza «conciliatorista» si prestasse a renderne il giudizio più «incerto e contraddittorio», di fronte alla Conciliazione Jacini mantenne un atteggiamento di consenso nettamente temperato in senso critico dal suo «inflexibile dottrinarismo separatista» in politica ecclesiastica⁵⁴. Era anzitutto la sua impostazione cattolico-liberale di storico a fargli giudicare con diffidenza la saldatura che si era venuta realizzando dopo la guerra tra la svolta antiseparatistica degli Stati europei e la strategia concordataria del pontificato di Pio XI:

Nell'epoca storica che stiamo vivendo, siamo testimoni di due fenomeni, che la distinguono nettamente dalla precedente: da una parte vediamo un rapido aumento della indifferenza religiosa nel mondo laico e come conseguenza di ciò il decrescere dell'anticlericalismo. Così anche le anime timide si sentono incoraggiate a professarsi apertamente cattoliche con la partecipazione ai culti pacificamente negoziati. Qualunque siano i suoi effettivi principi, l'alta borghesia perde tuttavia la paura delle ingerenze della chiesa cattolica, mentre questa acquista importanza come una diga contro le passioni demagogiche e come mezzo di stabilità sociale. Dall'altro lato siamo testimoni dell'aperto fallimento del liberalismo politico, della democrazia e del sistema di rappresentanza parlamentare, la cui predominanza in quasi tutti gli Stati europei nella seconda metà del secolo scorso aveva spinto i governi a impostare i rapporti tra Chiesa e Stato assai più nel campo del diritto comune e della separazione di poteri che in quello del mutuo sostegno e delle molteplici stipulazioni di patti tra il trono e l'altare.

Come comunità religiosa la chiesa è molto distante dal sottovalutare il pericolo dell'indifferentismo, ma per il bene e la salvezza dell'anima essa si persuade a sfruttare la tregua che le viene in qualche modo offerta. E se anche non si deve trascurare il fatto che la propagazione insolita del cattolicesimo nella seconda metà del XIX secolo e l'espansione di influenza che viene attribuita alla chiesa stessa, grazie ai metodi e alle pratiche liberali e democratiche o per lo meno ad esse inerenti, non bisogna inoltre dimenticare che tutto ciò non è avvenuto senza la resistenza dei singoli governi; che le tesi estremi della dottrina liberale vennero condannate da Gregorio XVI nella Enciclica *Mirari vos* e da Pio IX nella *Quanta cura*; che dietro il portone di bronzo si nutrivano sospetti verso il partito liberale cattolico così come verso il *Neoguelfismo* di Gioberti, Lamennais e Manzoni. Inoltre la diplomazia vaticana opera come qualsiasi organismo politico e ha l'inclinazione naturale a dare più credito ai governi che ai popoli, e come pertanto le si è offerta l'opportunità del sistema dei concordati, che era così caro agli uomini dell'*ancien régime*, non se l'è lasciata sfuggire, sebbene la storia dimostrasse chiaramente quanto e quante volte la chiesa abbia sofferto proprio a causa di questi uomini⁵⁵.

In questo orizzonte di secolarizzazione e di riflusso del liberalismo ottocentesco, Jacini avrebbe inquadrato anche la «politica ecclesiastica» dell'Italia mussoliniana, esaminandola nella sua opera storica del 1947 su *Il regime fascista*, in cui si ripresentavano giudizi e meditazioni attinte dal lungo «esilio interno». Ne giudicava le premesse intrinsecamente ispirate «al materialismo storico ed al pragmatismo da un lato, al dannunzianesimo paganeggiante ed anticristiano dall'altro», ma ciò non gli impediva di riconoscere il pragmatismo di Mussolini, «immune dal laicismo borghese e massonico» e capace di rapportarsi alla Chiesa «con ben altro realismo e in modo ben altrimenti positivo che mai non abbia fatto la più parte degli uomini di stato liberali della nuova Italia». L'altro elemento risolutivo nel negoziato sulla Conciliazione veniva invece indicato da Jacini nel temperamento conciliarista di Papa Ratti, «che tanto aveva sofferto dalla disastrosa lotta tra cattolici liberali e intransigenti» nel clero lombardo di fine Ottocento, ma soprattutto realisticamente convinto che «una tale conciliazione fosse più facile conseguirsi da un governo

⁵⁴ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 253.

⁵⁵ Ivi, pp. 255-256.

totalitario, non soggetto alle fluttuazioni dei partiti ed al controllo del parlamento, che non da un normale ministero di stampo democratico e di tradizioni liberali»⁵⁶. Riguardo agli accordi del Laterano, Jacini ridimensionava il Trattato come «lo sbocco logico e naturale di una vertenza ormai passata nel dominio della storia e che presto o tardi si sarebbe egualmente conclusa sotto qualsiasi governo», come del resto «di scarsa, anzi di nessuna portata pratica» gli appariva la soluzione «territoriale» in sostituzione della «sanzione internazionale» dell'indipendenza pontificia⁵⁷. Netta era invece la deprecazione del Concordato, nel quale Jacini lamentava «in più di una clausola» – dal giuramento governativo dei vescovi alle intese sulle nomine ecclesiastiche – «la traccia e come un ricordo degli antichi concordati italiani, stretti coi governi reazionari dell'antico regime, nonché i segni dell'orientamento illiberale di quello sotto cui venne concluso»⁵⁸.

Le sue valutazioni di storico si radicavano coerentemente nelle reazioni di Jacini durante i mesi che seguirono la firma degli accordi lateranensi. Già pochi giorni dopo la firma si mostrò insensibile – in sintonia con De Gasperi – a una interpretazione religiosa della Conciliazione come premessa di «cattolicizzazione» del fascismo: a un amico che lo invitava a mutare opinione nei confronti del regime dopo «il miracolo della Conciliazione fra la Chiesa e lo Stato», il 15 febbraio 1929 Jacini negava che la politica concordataria potesse assestare su basi di intesa stabili e durature le relazioni con uno Stato come quello fascista, ma soprattutto respingeva il significato di «pace religiosa» per accordi pattuiti in assenza di libertà politica:

Non ho nulla da cambiare [...] per quanto riguarda la mia opinione circa il fascismo. Gli avvenimenti di questi giorni mi possono sotto un certo aspetto rallegrare – non senza riserve e senza dubbi per il futuro – come italiano e come cattolico. Ma, se la loro significazione politica rimane, il regime sotto cui si sono compiuti – e che forse, lo riconosco, solo li ha resi possibili – toglie loro quasi completamente il valore spirituale, senza del quale ben poco significano per una libera coscienza⁵⁹.

Il 25 marzo 1929 Jacini fu ricevuto in udienza da Pio XI e ne raccolse direttamente le impressioni all'indomani della Conciliazione, astenendosi dall'esprimere al Pontefice e sua guida spirituale della gioventù milanese «una propria critica radicale o una condanna di principio dei Patti appena conclusi (che, per alcuni aspetti, egli stesso giudica positivamente)»⁶⁰. Di fronte agli accenni di preoccupazione cattolico-liberale del suo antico discepolo, Pio XI antepose la soddisfazione di essere riuscito a cogliere l'occasione storica di chiudere la questione romana, riconciliando italianità e cattolicesimo dopo il conflitto del Risorgimento e realizzando l'aspirazione della corrente di conservatorismo nazionale da cui entrambi gli interlocutori erano accomunati:

⁵⁶ S. Jacini, *Il regime fascista*, cit., pp. 59- 61.

⁵⁷ Ivi, p. 65.

⁵⁸ Ivi, p. 66.

⁵⁹ F Fonzi, *Il colloquio tra Pio XI e Jacini del 25 marzo 1929*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*, a cura dell'Istituto di storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, vol. II, Herder, Roma 1979, p. 661.

⁶⁰ Ibidem.

«Situazione sistemata! Sì, sono contento [...], ma ora viene il difficile; si tratta di applicare quanto è stabilito; mai come ora abbiamo avuto bisogno di pregare e di far pregare ecc. L'avvenire è nelle mani di Dio. Io non sono tenuto a prevedere il futuro». (Io gli cito la frase di Pio IX: sono il vicario di Cristo, non il suo segretario). Il Papa cita alcuni versi di Metastasio: il passato non c'è, ce lo dipinge solo la ricordanza; il futuro non è, ce lo finge la speranza; solo è il presente, ma ci sfugge di continui, e si riduce a un punto. «Ecco, vedi, se questo punto passa senza che sia fatto nulla, come sfuggire alla responsabilità di *non aver fatto* quanto si poteva?»⁶¹.

In quel colloquio il Pontefice respinse l'addebito mossogli da «un professore universitario» di «patteggiare colla rivoluzione», in cui si prendeva di petto la questione del regime antidemocratico che aveva sottoscritto la Conciliazione e che doveva apprestarsi a garantirla. Di fronte a questa obiezione Pio XI introduceva una distinzione tra «rivoluzione e rivoluzione: quella che distrugge l'autorità, l'ordine esistente ecc. e quella che trasforma: questa italiana è una rivoluzione fatta col consenso del Re e della monarchia: noi non potevamo chiedere più in là»⁶². Ne conseguiva l'imparzialità di giudizio dell'autorità ecclesiastica sull'ordinamento politico dell'Italia e il rifiuto di contestarne la legittimità in termini puramente costituzionali e democratici, specialmente quando – come nel caso dello «sconvolgimento» fascista – a disinteressarsi per prime di quei criteri erano state le stesse istituzioni statutarie:

Io: «Già; V.S. non ha giurato fedeltà allo Statuto». «Eccoci allo Statuto: la questione dello Statuto spetta al Re». Io: «Già, dobbiamo vedercela il Re e noi». E il Papa: «Sì, noi [mi ha colpito questo *noi* così *italiano* mentre avrebbe dovuto dire *voi*]; sì, noi, ma più il Re, a lui la responsabilità, e la competenza, e quindi a lui il giudizio ultimo della situazione»⁶³.

Tuttavia Pio XI non eludeva a Jacini neppure i rischi della futura evoluzione del fascismo evidentemente legati all'inaffidabilità della sua ideologia «rivoluzionaria», che rendevano certamente consapevole lo stesso Pontefice delle difficoltà che si sarebbero poste nell'applicazione del Concordato, ma che non gli impedivano ugualmente di guardare al destino dei Patti di febbraio con «un atteggiamento di calcolata fiducia e di sostanziale ottimismo»⁶⁴. In questa speciale occasione Jacini utilizzò la testimonianza del Pontefice per ricambiare il flusso di notizie abitualmente ricevuto da De Gasperi sugli orientamenti vaticani: gli trasmise quindi prontamente la relazione dell'udienza, che il trentino sintetizzò a sua volta all'amico Delugan senza indicarne la fonte («un nostro amico») il 28 marzo 1929:

A proposito del fascismo ricordò quello che il Manzoni dice del crepuscolo: luce ancora incerta e imprecisa, a cui non si sa in un certo momento che cosa segua. Ma concluse che egli, pensoso dell'avvenire religioso del popolo

⁶¹ Ivi, p. 677. Sollecitato da Jacini sull'ipotesi a lui cara per discendenza familiare dell'«internazionalizzazione delle guarentigie», il Pontefice ne negò risolutamente la praticabilità: «Io: “Però V.S. mi aveva parlato altre volte con simpatia dell'idea di mio nonno, che appunto si fondava sulle guarentigie internazionali”. Il Papa: “E lo ricordo sempre con simpatia (qui, grandi lodi del nonno); ma ciò che approvo nel suo pensiero è la parte critica, negativa: l'aver riconosciuto la debolezza intrinseca della Legge delle Guarentigie, che altri chiamava il capolavoro del senso giuridico italiano; non approvo invece la soluzione internazionale da lui auspicata”» (ivi, p. 678).

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ivi, pp. 666-667.

italiano, doveva fare. L'avvenire è in mano di Dio. Ora incomincia, ora bisogna pregare! – Dimostrò insomma una profonda preoccupazione per gl'interessi religiosi e una certa perplessità. «Prendiamolo per uovo di Pasqua e speriamo ne venga fuori il pulcino»⁶⁵.

Quando il discorso mussoliniano in Senato intervenne a raffreddare gli entusiasmi «guelfi» del post-Conciliazione, Jacini vi scorse il disvelamento per lui non inatteso della matrice radicalmente laica del fascismo e l'ispirazione neo-giurisdizionalista della sua politica ecclesiastica («nello Stato, la Chiesa non è sovrana e non è nemmeno libera», dichiarò fra l'altro il «duce» nell'occasione), nella quale intravedeva anche l'eredità del liberalismo eticizzante di una parte della classe politica risorgimentale⁶⁶. Di questo turbamento scrisse a Casati lo stesso 13 maggio 1929:

Non ho fatto colazione dal *furore* per l'ignobile discorso del Duce! Un miscuglio di errori grossolani [...], di plateali bestemmie (il cristianesimo trova il suo ambiente in Roma nella *lassitudine* delle classi dirigenti, nel brulicante *formicaio* della umanità levantina a cui il discorso della montagna apriva gli orizzonti della *rivolta ecc. ecc.* – *action française* di bassa lega), di gratuite offese, di inesattezze (v. riproduzione inesatta e parziale del discorso di mio nonno, evidentemente riesumato, fra i molti, a una particolare situazione) e d'un anticlericalismo così basso e pacchiano che un Cairoli e un Depretis si sarebbero vergognati di tollerarne l'espressione nei loro più sbracati seguaci!

E dire che dal Vaticano si rispondeva con insolenza alle pacate, misurate, quasi peritose espressioni dei ministri del Risorgimento, e si risponderà con finezza a queste porcherie!

Sono turbato e offeso, come Jacini, come cattolico, come studioso del Risorgimento, come italiano⁶⁷.

La polemica jaciniana contro l'«illiberale connubio» tra Chiesa e fascismo si attenuò almeno in parte solo dopo le prime reazioni di Pio XI all'intervento mussoliniano alla Camera in occasione del discorso agli allievi del collegio di Mondragone. Ne segnalava l'importanza un articolo storico che in quei mesi Jacini pubblicò per la tedesca «Hochland» sulla *römische Friede*, nel quale commentava compiaciuto la ripresa della conflittualità e la vanificazione della «collaborazione» nella casistica crociana della «pace armata»:

A nessuno verrà in mente di vedere in questa pace la pace apocalittica, in cui *l'agnello giace col leone*; si tratta piuttosto della pace che dà il mondo. È stato perciò bene che l'ultimo discorso di Mussolini alla Camera e la successiva allocuzione del Papa al collegio Mondragone, nella forte opposizione sui limiti fra Stato e Chiesa, non lascino in anticipo illusioni sulla natura di questa pace. La Provvidenza annoda, ma non confonde i fili della storia profana e di quella sacra. La differenza dei colori permette di distinguerli⁶⁸.

La coincidenza tra integrazione nella «famiglia» crociana e militanza del popolarismo resero il solito Jacini una indispensabile figura di collegamento tra antifascisti liberali e cattolici sull'interpretazione della Conciliazione: «con Alcide ho fatto il liberale e con gli Albertini ho difeso il concordato», scrisse alla moglie da Roma proprio il giorno dell'udienza con il Pontefice. Ma –

⁶⁵ A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, cit., p. 69.

⁶⁶ «[Mussolini] riaffermò nella forma più recisa le pretese monopolistiche dello stato *etico* fascista nei confronti della educazione della gioventù; affermazione che, a vero dire, era a più riprese affiorata nella storia politica italiana, ad opera dell'ala sinistra del partito liberale e dei giurisdizionalisti di derivazione giansenistica; ma che qui assumeva ben altra gravità, in quanto si traduceva in pratica immediata e coattiva, assorbendo, sostituendo o permeando tutto il complesso organismo degli istituti cattolici di educazione, che lo stato liberale aveva sempre lasciato ampiamente fiorire»: S. Jacini, *Il regime fascista*, cit., p. 67.

⁶⁷ F. Fonzi, *Il colloquio tra Pio XI*, cit., p. 669.

⁶⁸ F. Fuchs [S. Jacini], *Der römische Friede; seine Propheten, Pseudopropheten, Vorläufer und Märtyrer*, in «Hochland», XXVI (1928-1929), II, pp. 225-243.

sempre in questa lettera – egli offriva anche una importante testimonianza sulle varie differenze di sensibilità che attraversavano l’opposizione senatoriale dei liberali antifascisti intorno a Croce:

Ho fatto colazione dagli Albertini con Casati e col sen. Ruffini: dai discorsi mi sono convinto che il primo e l’ultimo sono intransigentissimi circa il contegno da tenersi al senato, per cui Alessandro, per non dividersi dai suoi amici, credo non prenderà parte alla votazione⁶⁹.

In conseguenza della situazione qui descritta da Jacini, non erano mancate nella stessa dichiarazione di Croce «alcune tensioni concettuali, che scaturivano da un’esigenza in qualche modo “politica”: quella di offrire un comune denominatore alle valutazioni non coincidenti che, su questi problemi, erano emersi all’interno della “famiglia” crociana»⁷⁰. Nella sua replica in Senato del 25 maggio, lo stesso Mussolini intervenne a rimarcare le contraddizioni del discorso crociano, accusandolo di non indicare i metodi alternativi con i quali si poteva pensare di raggiungere quella «conciliazione» di cui aveva ipoteticamente ammesso la legittimità:

Ma allora qual è il suo «modo»? Perché non basta dire «il vostro modo non mi piace». Perché l’Assemblea potesse giudicare, bisognava che si trovasse davanti ad un altro modo con cui la questione doveva essere risolta. [...] Vi è una contraddizione nel suo discorso che bisogna cogliere, ed è questa. Nella prima parte si dice che la conciliazione era ovvia e che si doveva fare, ma successivamente si dice: è con dolore che noi constatiamo la rottura dell’equilibrio che si era stabilito. Ora delle due l’una: o voi siete sinceri quando auspicate alla conciliazione; e allora non dovete dolervi se un determinato equilibrio dovrà essere per fatalità di cose rotto; o vi dolete della rottura, e non siete sinceri quando invocate la conciliazione. Dai corni piuttosto ferrei di questo dilemma non è facile uscire⁷¹.

Negli anni dopo il fascismo furono rappresentanti di primo piano della filosofia laica come il gentiliano di formazione Guido Calogero a sottolineare le contraddizioni conciliatoriste del «laicismo» di Croce nella dichiarazione del 24 maggio 1929, presentandole come concessioni «ai suoi amici cattolico-crociani»⁷². Ancora più significativa è poi la testimonianza di uno dei più stretti collaboratori come Adolfo Omodeo a ricordare le divaricazioni in quella circostanza registratesi nel gruppo del filosofo, il quale avrebbe preannunciato il voto di opposizione «contro l’esitanza di taluni suoi amici che si tiravano indietro, dicendo che la conciliazione era la festa delle loro donne a cui non volevano togliere tale consolazione, o che nel momento decisivo si assentarono da Palazzo Madama»⁷³. Trasparente era qui il riferimento al caso personale di Casati, per il quale i Patti lateranensi significarono soprattutto l’ingresso in conflitto di antifascismo e «conciliatorismo»: lo confermano anche le notizie indirettamente raccolte da De Gasperi e riferite a Jacini nella lettera del 27 febbraio 1929, che sembravano inizialmente attestare una convergenza di Casati sulla protesta antifascista di Croce:

⁶⁹ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 253.

⁷⁰ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 211.

⁷¹ Ivi, p. 218.

⁷² G. Calogero, *Mussolini, la Conciliazione e il Congresso filosofico del 1929*, in «La Cultura», IV (1966), pp. 445-446.

⁷³ A. Omodeo, *La collaborazione con Croce durante il ventennio*, cit., p. 496.

Long[inotti] mi dice che anche Casati è scontento. Ma fa torto alla sua famiglia, giacché nel '65 (se non erro – e tu lo saprai meglio) il sen[atore] Casati avrebbe dato molto più di Mussolini!
Vero che dopo, n'è passata dell'acqua sotto il ponte!⁷⁴

Nei mesi seguenti l'ex modernista dovette invece oscillare verso l'approvazione della Conciliazione per ragioni essenzialmente religiose, che ne confermavano anche la latente ma inalterata sensibilità verso il ritorno di legittimazione nazionale del cattolicesimo. Non intendendo d'altra parte sacrificare il proprio antifascismo, Casati decise alla fine di astenersi dalla votazione di ratifica dei Patti Lateranensi, per evitare di frazionare in nome dei propri ideali «conciliatoristi» la protesta degli altri senatori liberali che avevano aderito alla dichiarazione contraria di Croce. Lo conferma la testimonianza personale di Mario Vinciguerra sull'intervento dello stesso Casati nell'adunanza ristretta dei crociani prima della discussione in Senato:

Nel corso della discussione tra gli amici, Casati sollevò alcune obiezioni circa lo stato della pubblica opinione sull'argomento, specie in alta Italia, della quale poteva parlare per conoscenza diretta, e alcuni giorni dopo manifestò il proposito di assentarsi dalle imminenti sedute senatoriali, proposito che mantenne. Oggi, a mente fredda, possiamo riconoscere che egli fu in quella occasione più pacato e penetrante scrutatore della situazione nel suo complesso; però io penso che non siano da escludere i motivi dottrinali e sentimentali, che al tempo della sua giovinezza avevano fatta tanta presa sulla nuova generazione per promuovere il ritorno delle forze cattoliche alla vita nazionale⁷⁵.

Anche se conclusa da un regime irriducibilmente avverso come quello fascista, fondato su dottrine antitetiche alla morale cristiana come «machiavellismo, idealismo gentiliano, paganesimo», la Conciliazione del 1929 tra l'Italia e la Santa Sede fu accolta con soddisfazione dallo stesso Gallarati Scotti, anche se quasi «come un atto dovuto»⁷⁶ in linea con la sua formazione religiosa:

quando nel 1929 si compiva per opera del fascismo la Conciliazione tra Stato e Chiesa, e Benedetto Croce teneva in Senato il suo memorabile discorso contro l'approvazione dei Patti Lateranensi, l'animo del Gallarati Scotti doveva essere singolarmente dilacerato: egli non poteva certo come cattolico condannare la Chiesa né poteva dimenticare che il papa Pio XI era quel medesimo Achille Ratti prefetto dell'Ambrosiana che era stato suo precettore, ma non poteva non sentire come un tradimento l'acquiescenza della Chiesa al regime, così profondamente anticristiano, della sopraffazione e della violenza. Per un cattolico liberale fu indubbiamente quella una delle prove più dure; ma, mentre vescovi e cardinali si prosternavano ai burbanzosi potenti di allora, Gallarati Scotti non si piegò⁷⁷.

L'approvazione degli accordi lateranensi non contraddiceva l'impostazione di politica ecclesiastica precedentemente maturata da Gallarati Scotti, ma ne stemperava alcuni dei tratti più rigidamente «separatistici», che avevano avuto modo di manifestarsi proprio in occasione delle consultazioni parigine di Orlando nel 1919. Incluso tra i delegati italiani ex combattenti alla Conferenza della pace, Gallarati Scotti era stato incaricato dal Ministero degli Esteri di sondare

⁷⁴ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 27 febbraio 1929.

⁷⁵ M. Vinciguerra, *Vita interiore di Alessandro Casati*, in «Nuova Antologia», fasc. 1884, dicembre 1957, pp. 501-502. In questo senso si veda anche la testimonianza di V. E. Alfieri, *Il centenario di Alessandro Casati*, in «Rivista di studi crociani», XVII (1981), p. 276, secondo il quale la decisione di astenersi dalla votazione in Senato sarebbe stata motivata dal fatto che «l'ambiente lombardo a cui Casati apparteneva non avrebbe capito un atteggiamento così contrario ai propri sentimenti e alla tradizionale obbedienza alla Chiesa»

⁷⁶ N. Raponi, *Gallarati Scotti, Tommaso Fulco*, cit., p. 220, da cui sono ripresi anche i giudizi di Gallarati Scotti sull'ideologia fascista nei suoi appunti per un opuscolo inedito su Chiesa e fascismo.

⁷⁷ V.E. Alfieri, *Tommaso Gallarati Scotti e Lavinia Mazzucchetti*, cit., p. 55.

l'opinione del mondo cattolico francese sulla questione dei Luoghi Santi, traendone utili elementi sulla posizione internazionale della Santa Sede dopo la prima guerra mondiale. Dai colloqui con prestigiosi uomini politici e intellettuali come Denys Cochin e Paul Claudel, aveva raccolto in presa diretta l'allarme dei cattolici e del governo francese per il riavvicinamento tra Italia e Santa Sede nei colloqui Orlando-Cerretti, riferendone in alternativa la proposta di una internazionalizzazione della «conciliazione con l'Italia» mediante ingresso della Santa Sede nella Società delle Nazioni⁷⁸. A queste osservazioni Gallarati Scotti aveva replicato di ignorare «trattative in corso» tra le parti, ma di non ritenere personalmente possibile «una conciliazione», che gli sarebbe apparsa «come un anacronismo» e che «avrebbe risvegliate fortissime correnti anticlericali a danno dello stesso Vaticano e sarebbe stata interpretata come una inabile mossa di difesa sociale, venuta anche sotto questo punto di vista fuori di tempo». Ma l'opposizione allora espressa da Gallarati Scotti alla trattativa con la Santa Sede rimaneva soprattutto condizionata dalla sua più generale avversione di interventista democratico alla politica estera del governo Orlando, come egli stesso lasciava del resto ritenere agli interlocutori dichiarando che essa «non pote[va] convenire all'Italia per ragioni di politica interna»⁷⁹.

A un decennio di distanza la Conciliazione riscosse invece l'adesione riservata di Gallarati Scotti, che non mancò di registrarne la provvidenzialità come ritorno della storia nazionale alla bonomelliana «realità delle cose». Ne costituisce conferma la sua lettera indirizzata il 17 febbraio al fuoriuscito popolare Donati, che ne pubblicò il testo su «Il Pungolo» di seguito a quella ricevuta da «un amico di Roma» (quasi certamente lo stesso De Gasperi), anche nel suo caso senza indicazione del mittente ma con chiari riferimenti al liberale milanese: «Meno politico, ma spiritualmente più esplicito ancora è quanto rilevo da una lettera ricevuta da Milano (17 febbraio): l'amico che me la scrive possiede una rara facoltà di percezione e di sintesi degli stati d'animo complessi e diffusi»⁸⁰. Nel suo accorato contenuto la lettera di Gallarati Scotti rivelava – secondo Donati – «uno spirito tutto manzoniano», come tale «certamente ostico ed ermetico agli orecchi giacobini»: in essa emergeva il giudizio sulla Conciliazione come adempimento di attese «conciliatoriste» lungamente

⁷⁸ «Sarebbe una soluzione – dichiarò Cochin a Gallarati Scotti – che, togliendo l'attuale forma di attrito tra Vaticano e Italia, non allarmerebbe i cattolici di altre nazioni, che non possono acconsentire a veder risolto in modo unilaterale un problema di valore universale. Una conciliazione con l'Italia non rappresenterebbe, dati i tempi che corrono e la fragilità delle forme di Governo attuali, che un contratto temporaneo, non tale da dare un affidamento di stabilità ai cattolici delle altre nazioni»: cfr. la relazione trasmessa il 12 giugno 1919 dal console a Parigi Carlo Galli al ministro degli Affari Esteri Sidney Sonnino, in *Documenti diplomatici italiani*, sesta serie: 1918-1922, vol. III, 24 marzo-22 giugno 1919, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, Roma 2006, pp. 784-786 (doc. n. 779).

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ G. Donati, *Le probabili sorprese dei Patti del Laterano*, cit., p. 359. Per l'attribuzione di questa lettera a Gallarati Scotti, cfr. la lettera di Salvemini a Ferrari, datata «agosto 1930», in G. Salvemini, *Stato e Chiesa in Italia*, a cura di E. Conti, Feltrinelli, Milano 1963, p. 382: «Quanto a Donati, egli fece la gaffe enorme di pubblicare una lettera di Gallarati Scotti, che diceva: "forse Dio ricaverà dal male il bene: sia fatta la sua volontà"».

radicate nelle matrici di conservatorismo lombardo da cui Gallarati Scotti apparteneva per formazione, ma anche una certa consonanza con le reazioni del popolarismo di De Gasperi e Jacini:

Vorrei sapere come avete sentiti costì gli avvenimenti ultimi. Qui, anche tra amici, è un caos di impressioni e di pareri discordi. Per mio conto ne sono stato quasi disorientato per qualche giorno.

Che l'accordo sognato, desiderato sempre, si avverasse in queste condizioni, era ben triste... D'altra parte bisogna guardare le cose obbiettivamente e dall'alto, e allora non si può non vedere l'ora grande che viviamo, e non scorgere il lavoro della Provvidenza, che di tutto e di tutti (anche di quelli che a noi possono sembrare i più indegni) si serve per i suoi fini.

Cosa importano le nostre delusioni, le nostre sofferenze se davvero siamo stati avviati verso un migliore avvenire? Chi di noi, anime religiose, vorrebbe ritornare a quelle forme agnostiche e irreligiose dello Stato che si diceva liberale, e che in realtà ci ha data la classe dirigente arida, scettica, materialista, che è, in fondo, la responsabile di tutto quello che è avvenuto in Italia? Può darsi che davvero ora incominci una nuova era per l'Italia e che le conseguenze dell'accordo vadano al di là delle previsioni di certuni. Le incognite e i pericoli sono molti; enorme la responsabilità della Chiesa; ma, per fortuna, c'è Dio, che conduce il mondo, siamo nelle sue mani.

È questo pensiero che mi ha ridato un po' di fiducia e un po' di pace. Ognuno di noi deve prendersi la sua parte di lavoro e di responsabilità; dobbiamo vivere più intensamente la nostra fede; pregare molto; essere forze vive nella Chiesa, perché prevalga lo spirito e trionfi delle insidie che la nuova situazione presenta⁸¹.

La soluzione territoriale del Trattato rispondeva pienamente all'orientamento di favore già da tempo maturato dal cattolicesimo ambrosiano e dallo stesso Gallarati Scotti nei confronti di un presidio di sovranità spirituale della Santa Sede, uno «Stato senza cannoni» nel quale si vedesse riconosciuta «la necessità indiscutibile della indipendenza politica del Pontefice, ma non subordinando la indipendenza alla estensione del territorio»⁸². Ipotesi – questa – sulla quale il liberale milanese aveva ricevuto la stessa adesione confidenziale dell'Arcivescovo di Milano Achille Ratti, pochi giorni prima della sua partenza per Roma e dell'elezione pontificale del 1922:

La convinzione maturata in quegli anni, monsignor Achille Ratti se l'era lasciata sfuggir dalle labbra in una conversazione con un amico, poco prima di lasciare definitivamente Milano. «Credo che il Papa potrebbe accontentarsi e accettare *poco più* del Vaticano...». «Ma quale Papa?» si era domandato chi aveva accolto questa confidenza, che tenne sempre chiusa in sé, come un segreto, seguendo da lontano lo svolgersi degli avvenimenti⁸³.

Diverso e più critico rimaneva invece l'atteggiamento di Gallarati Scotti nei confronti del Concordato, nonostante la mancanza di suoi specifici pronunciamenti in questa lettera o in altri interventi dell'epoca: in linea con la dichiarazione di Croce in Senato, di cui ricevette come Jacini in omaggio l'opuscolo del filosofo⁸⁴, la svolta concordataria avrebbe per lui significato «la rottura dell'equilibrio» che era stato garantito alla Chiesa dalle istituzioni liberali del Risorgimento e dal regime di separazione in politica ecclesiastica. Da Croce lo distingueva invece il programma di riforma «antistatale» del separatismo cavouriano da lui preconizzato nel 1908 al Congresso della

⁸¹ G. Donati, *Le probabili sorprese dei Patti del Laterano*, cit., p. 359.

⁸² T. Gallarati Scotti, *Il prete Achille Ratti*, in Id., *Interpretazioni e memorie*, cit., p. 142.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Per questa notizia cfr. N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 241-242, che osserva fra l'altro: «Sul Concordato il Gallarati Scotti non si pronunciò manifestamente al momento della sua stipulazione, ché forse gli sarebbe spiaciuto di dover pubblicamente prendere posizione contro l'operato del suo antico maestro di catechismo e amico di famiglia divenuto pontefice [...]; ma egli non si discostò mai da quell'atteggiamento di intimo e fermo, se pur rispettoso dissenso, che aveva tenuto il Manzoni [...] a proposito del Concordato austriaco del 1855».

Lega Democratica Nazionale: a partire dalle sue premesse Gallarati Scotti poteva approdare a una qualche revisione di opinione sullo stesso Concordato, almeno per quanto concerneva il riconoscimento da esso garantito della Chiesa come soggetto giuridicamente «sovrano», non interno ma coordinato allo Stato. Ad attenuare l'impressione abitualmente rimarcata di una sua impostazione profondamente anticoncordataria, anche il contesto epocale nel quale era stato introdotto il Concordato poteva indurre Gallarati Scotti a giudizi più sfumati e comprensivi rispetto alla sua funzione di contenimento dello Stato fascista: se ne ritrova traccia in una testimonianza di Sforza su Pio XI, che alludeva chiaramente a Gallarati Scotti quando riportava le confidenze ricevute «da insigni personalità milanesi che fino all'ultimo godettero della sua intimità», circa l'inevitabilità di un Concordato «perché il fascismo, nato criminoso, doveva essere imbrigliato»⁸⁵.

Una identica preoccupazione «garantista» condizionava ad esempio l'orientamento di un liberale dichiaratamente filo-concordatario come Novello Papafava, che De Gasperi ebbe modo di interpellare nei suoi giri di consultazione «da casa... degli altri» dopo l'11 febbraio:

Ho visto Novello – scrisse a Jacini il 22 febbraio – che, tira-molla, non vede l'affare così male come si crederebbe, anzi!⁸⁶

Muovendo dalla contestazione dell'immanentismo filosofico di Gentile, al cui pensiero continuò a dedicare la rielaborazione della tesi di laurea su *L'idealismo assoluto* pubblicata nel 1930, Papafava approdava dalla sua formazione di «liberalismo cattolico» a una posizione di «cattolicesimo liberale» già da quegli anni fortemente rispettosa nei confronti della Chiesa⁸⁷. La dimostrazione più tangibile di questo itinerario fu proprio la sua approvazione del Concordato, non interpretato da Papafava come strumento di «confessionalizzazione» dello Stato, ma essenzialmente come garanzia di limitazione della «statolatria» totalitaria del fascismo. Il suo articolo di commento ai Patti del Laterano, intitolato per l'appunto *Valutazione del Concordato*, trovò quindi ospitalità in uno spazio di cultura cattolica ufficiale come la rivista «Studium» dei giovani universitari della FUCI:

E se dalle sperabili conseguenze remote si scende alle conseguenze prossime dei recenti accordi italo-vaticani, non è possibile non soffermarsi su due importanti constatazioni: la radicale modifica portata alla concezione del così detto Stato etico idealista, secondo la quale lo Stato sarebbe non solo soggetto, e, in certa parte, autorevole interprete di moralità, ma causa prima e ragione ultima di essa; e in secondo luogo, l'elevazione del nostro paese a quel largo spirito europeo che impronta la vita delle grandi nazioni moderne e la civiltà attuale.

È evidente infatti che il Concordato vulnera la concezione secondo la quale lo Stato è l'unica ed assolutamente autonoma fonte non soltanto del diritto, ma anche della moralità e della religione. E lo Stato etico, in teoria e in pratica,

⁸⁵ C. Sforza, *L'Italia dal 1914 al 1944 quale io la vidi*, cit., p. 145.

⁸⁶ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 22 febbraio 1929.

⁸⁷ Cfr. G. Berti, *Novello Papafava. Dal liberalismo cattolico al cattolicesimo liberale*, in *Il liberalismo italiano dall'antifascismo alla Repubblica*, a cura di F. Grassi Orsini e G. Nicolosi, vol. I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 595-610.

quanto più afferma la propria autonomia e libertà rispetto a qualsiasi principio che lo trascenda, tanto più assorbe gli individui e nega loro ogni libertà⁸⁸.

La conseguenza più positiva del Concordato era ritenuta da Papafava l'istituzionalizzazione del dualismo tra la Chiesa e lo Stato, rispettivamente potenziati al massimo livello di «sovranità»; ma l'espansione di prerogative della Chiesa di Pio XI non era assimilabile a un disegno egemonico di segno reazionario, in quanto garantiva – a suo giudizio – una situazione di libertà di fronte all'esorbitanza dello «Stato etico idealista»: «Il Concordato, riconducendo lo Stato alla consapevolezza ed al rispetto di limiti al suo stesso potere e sottraendo allo Stato il monopolio della spiritualità, può, in modo diretto o indiretto, tornare di grande vantaggio alla personale libertà e moralità degli individui». La libertà concordataria, se poteva apparire nell'immediato fonte di compromissione, avrebbe costituito la riserva di autonomia della Chiesa contro l'infedamento nel fascismo: anche in prospettiva futura, Papafava manifestava dunque la convinzione che la Chiesa avrebbe potuto «servirsi dei mezzi che il Concordato le offr[iva], per favorire la formazione spirituale di cui ha bisogno la società italiana»⁸⁹. In questi limiti l'intervento di Papafava avrebbe potuto condividere anche l'inscindibilità di Papa Ratti tra i documenti del Trattato e del Concordato, nella quale si condizionava la riconquistata indipendenza della Santa Sede alla libertà della Chiesa in Italia. Per le organizzazioni di massa del cattolicesimo italiano, furono invece l'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e fascismo dopo la Conciliazione e il conflitto del 1931 a trasformare il Concordato in qualcosa di diverso da un presupposto di restaurazione di Stato cattolico in Italia, ossia – come non pochi cattolici e liberali avevano anticipato dopo la firma degli accordi – in un sistema di garanzie giuridiche che avrebbe essenzialmente reso possibile contenere le aggressioni «totalitarie» del regime contro la presenza cattolica nella società.

⁸⁸ N. Papafava, *Valutazione del Concordato*, in «Studium», XXV (1929), pp. 121-130, ripubblicato in Id., *I cattolici tra partito unico e libertà di scelta*, introduzione di F. Margiotta Broglio, Cronologia e documenti di L. Martini, pp. 117-124.

⁸⁹ Ibidem.

6. Cattolici e libertà nella storia del XIX secolo

6.1 La polemica sulla *Morale cattolica* manzoniana

Nei primi anni dopo i Patti lateranensi, di fronte all'accordo che si era stretto fra il regime fascista e la Santa Sede, Croce vide tramontare ogni possibilità di recupero del sottofondo liberale del cattolicesimo nella situazione politica italiana. I suoi studi iniziarono ad accentuare con toni fino a quel momento inusuali la polemica anticattolica e antiecclesiastica, superando la posizione di rispettosa laicità sopravvissuta anche dopo la svolta totalitaria del 1925¹. Lo ammise apertamente dopo la caduta del fascismo in una lettera del 14 settembre 1945 a Gabriele Pepe:

Quanto al mio *anticlericalismo*, chi conosce i miei libri e articoli scritti fino ai primi anni del fascismo, cioè fino ai miei sessanta e più anni, sa che non solo non mi affannavo a far l'anticlericale, ma combattevo e irridevo il fastidioso e vacuo anticlericalismo della massoneria. La corda anticlericale vibrò per la prima volta nei miei scritti quando la Chiesa entrò in caldi amori col fascismo e il «duce» fu da essa proclamato «l'uomo della provvidenza», «privo di pregiudizi liberali», ecc.²

Da qui l'introduzione di un fondamento autonomo di religiosità nella filosofia di Croce, che dagli anni Trenta venne presentando la sua teoria dei distinti come storicismo assoluto e lo stesso liberalismo come «religione». L'indubbio retroterra cristiano della sua fede liberale fu da lui rintracciato, semmai, nelle origini della tradizione calvinistica, che dalla Ginevra di Calvino e del marchese Caracciolo, era giunta in quella liberale di Madame de Staël, di Constant, di Guizot, di Sismondi.

L'esordio del laicismo di Croce dopo la Conciliazione avvenne proprio con la sua polemica contro le *Osservazioni sulla morale cattolica* di Manzoni, l'opera composta dallo scrittore lombardo in risposta alle accuse dell'ultimo volume della *Histoire des républiques italiannes du moyen âge* di Sismondi, in cui il cattolicesimo era additato come causa di decadenza e di corruzione morale dell'Italia. Proprio in quegli anni il testo manzoniano conosceva un importante ritorno di fortuna con molteplici riferimenti e citazioni da parte di Pio XI: l'ex prefetto dell'Ambrosiana capovolve il giudizio negativo espresso su quell'opera da «La Civiltà Cattolica» dopo la morte di Manzoni, completando nel magistero pontificio la riabilitazione ecclesiale del lombardo. Le *Osservazioni* manzoniane furono menzionate dal Pontefice nel suo primo incontro con Mussolini dell'11 febbraio

¹ Cfr. ancora P. Gobetti, *Croce oppositore*, cit., p. 880, che a proposito della religiosità crociana parlava nel 1925 «di sabauda devozione allo Stato laico nutrita di ossequio alla religione e diffidenza verso i preti, una laicità perfettamente antitetica all'anticlericalismo rumoroso pronto ad innamorarsi della Chiesa per estetismo di sovversivi».

² B. Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, Laterza, Bari 1962, vol. II, p. 232.

1932 per l'anniversario dei Patti Lateranensi³: qui contribuirono ad argomentare l'idea di un «totalitarismo cattolico» contro il monopolio statale della morale, animando l'intransigenza religiosa della Chiesa di fronte ai totalitarismi dell'epoca⁴. Ma soprattutto un lungo brano delle *Osservazioni* venne dottrinalmente richiamato da Papa Ratti nella *Divini illius Magistri*, l'Enciclica sull'educazione cristiana della gioventù pubblicata il 31 dicembre 1929, per giustificare il primato di giurisdizione morale della Chiesa:

Ed è degno di nota come abbia saputo bene intendere ed esprimere questa dottrina cattolica fondamentale un laico, mirabile scrittore quanto profondo e coscienzioso pensatore: «La Chiesa non dice che la morale appartenga puramente (nel senso d'esclusivamente) a lei, ma che appartiene a lei totalmente. Non ha mai preteso che, fuori del suo grembo, e senza il suo insegnamento, l'uomo non possa conoscere alcuna verità morale, ha anzi riprovata quest'opinione più d'una volta, perché è comparsa in più d'una forma. Dice bensì, come ha detto e dirà sempre, che per l'istituzione che ha avuta da Gesù Cristo, e per lo Spirito Santo mandatole in suo nome dal Padre, essa sola possiede originariamente e inammissibilmente l'intera verità morale (*omnem veritatem*) nella quale tutte le verità particolari della morale sono comprese, tanto quelle che l'uomo può arrivare a conoscere col semplice mezzo della ragione, quanto quelle che fanno parte della rivelazione, o che si possono dedurre da questa.

Il recupero pontificale del «nostro» Manzoni in clima concordatario fece scaturire anche il dissenso di una «interpretazione antagonista, cattolico-liberale», di cui lo stesso Croce venne riappropriandosi fin dal discorso in Senato del 24 maggio 1929 contro la Conciliazione concordataria, iscrivendone l'ispirazione non clericale in quel «partito nazionale-liberale-cattolico, che accolse uomini insigni, da tutti oggi ricordati e venerati, e un poeta che si chiamò Alessandro Manzoni. Quel partito, giova rammentarlo, non venne respinto e condannato dai liberali, ma dalla Chiesa»⁵. Furono proprio le citazioni di Pio XI nella *Divini illius Magistri* che indussero Croce a reagire con un intervento di attualizzazione polemica della disputa di inizio Ottocento tra Manzoni e Sismondi: i suoi *Taccuini di lavoro* registrarono appena il 23 gennaio 1930 la notizia della preparazione di «una notarella sul *Manzoni e la Morale Cattolica*»⁶, poi letta il 18 febbraio come conferenza all'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli. Questo nuovo intervento divenne anche occasione della ripubblicazione in raccolta dei saggi crociani su Manzoni, con la sola aggiunta dell'ultima nota sulle *Osservazioni*. In quei mesi Croce andava inoltre curando

³ «Il S. P. a questo punto prende un libro, cerca una pagina e quindi riprende: “Ecco un libro di Manzoni, non abbastanza conosciuto ‘La morale cattolica’. Manzoni, in genere, è uno scrittore cauto e moderato, ma in questo periodo sembra stringere il pugno. “Quando”, dice Manzoni, “Cristo disse agli apostoli ‘Eunte [*sic*] et docete omnes gentes’ affidò alla Chiesa un mandato divino, un ordine che la Chiesa deve eseguire”»: B. Mussolini, *Opera omnia*, a cura di D. Susmel, E. Susmel, *Appendice*, vol. I, *Scritti 1907-1945*, Roma 1978, pp.129 ss.

⁴ P.C. Bori, «*Star basso*»: *l'antropologia religiosa di Alessandro Manzoni*, in *Cristiani d'Italia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, che offre un importante inquadramento della fortuna delle *Osservazioni* manzoniane nella cultura cattolica italiana.

⁵ P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Bari 1971, p. 211. Sulle polemiche di Croce degli anni Trenta e Quaranta contro il ritorno di Manzoni «nel cuore dei clericali», cfr. B. Croce, *Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli, 1943, vol. III, pp. 190-193.

⁶ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, p. 170.

l'edizione dei due volumi di Ruffini su *La vita religiosa del Manzoni* usciti da Laterza nel 1931⁷, che avrebbe riaperto il dibattito sul giansenismo manzoniano e sostanzialmente liquidato l'opera sulla *Morale cattolica* come *pensum* da neo-convertito sotto la direzione spirituale di monsignor Luigi Tosi.

Il saggio di Croce riconosceva alle *Osservazioni* una «importanza documentaria» nella genesi del romanzo manzoniano, ma replicando indirettamente a Pio XI si incaricava di «rettificare il giudizio onde oggi si attribuisce a quel libro un valore di pensiero, del quale, a dirlo schiettamente, esso è fornito»⁸. Per Croce il libro manzoniano sulla *Morale cattolica* era «rimasto come estraneo alla cultura e al sentimento italiani», non dovendo riconoscersi a Manzoni la logica di una «mente filosofica»: lo accusava di avere mutuato da Sismondi la concezione moralistica e razionalistica della storia, rovesciando la sua impostazione causalista in una apologia del «cattolicesimo in astratto» come «causa benefica» della storia e dell'identità italiana. Ma la contestazione dell'opera filosofica di Manzoni riguardava soprattutto l'eteronomia della «morale *secundum quid*» del cattolicesimo. Nelle sue *Osservazioni* Manzoni aveva negato la possibilità di una opposizione tra filosofia morale e morale teologica, sostenendo la superiorità di quella cattolica «laddove le altre, che tentano di appoggiarsi alle altre dottrine filosofiche e laiche, o immanenti che si dicano, rimarrebbero imperfette e sospese in aria»⁹. La difesa manzoniana era giudicata «anacronistica» da Croce perché non teneva conto del pensiero immanentistico e manteneva agganciato il cattolicesimo alle prescrizioni del casuismo gesuitico e dell'«utilitarismo teologico» della Controriforma, non avvertendo «quell'irrigidimento che tolse al cristianesimo della Chiesa la forza plastica e creatrice, e la libertà d'ispirazione e di movimento onde pur testé erano sorti i Franceschi e le Caterine»¹⁰.

Da una reazione di dissenso (pressoché inavvertita come tale dalla critica crociana) contro la «canonizzazione» manzoniana di Pio XI, Croce passava insomma a sostenere in quel saggio l'inferiorità della morale trascendente del cattolicesimo – in quanto eteronoma ed utilitaristica – rispetto all'evoluzione moderna del pensiero filosofico, anche quando l'apologia della prima era logicamente argomentata da un cattolico liberale e anticonformista come Manzoni. Ne derivavano la dichiarazione di assoluta incomunicabilità di Croce con il fronte cattolico e la sua identificazione della «religiosità» con forme di pensiero integralmente immanentistico:

⁷ F. Ruffini, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Laterza, Bari 1931, su cui cfr. anche la recensione di A. Omodeo, in *La Critica*, XXIX (1931), pp. 445-447, che sottolineava come in quel libro si chiarisse definitivamente «che il cattolicesimo di Manzoni non aveva nulla in comune con quello di un padre Bresciani, o anche di un Cantù, o di un Dupanloup, o di un Montalembert».

⁸ B. Croce, *La «Morale cattolica»*, in Id., *Alessandro Manzoni. Saggi e discussioni*, Laterza, Bari 1969 [I ediz.:1930], p. 64.

⁹ Ivi, p. 59.

¹⁰ Ivi, pp. 61-62.

il discutere richiede che dall'una e dall'altra parte si riconosca come comune autorità la sovranità del pensiero e come comune regola la illimitata critica che ne forma la manifestazione; ed affatto naturale è che non si stimino cose interessanti a chi indaga la verità quelle argomentazioni nelle quali la premessa è il non pensabile o non pensato o rimesso in questione e ripensato, la rivelazione e l'autorità¹¹.

Fu proprio in conseguenza di quella pubblicazione che la stampa cattolica tornò a scatenare una ondata di polemica indifferenziata contro Croce e l'idealismo filosofico, aprendo una faglia di rottura – destinata parzialmente a ricomporsi solo a un decennio di distanza prima della caduta del fascismo – nel fronte di solidarietà che era sembrato fino a quel momento cementarsi tra il filosofo e la cultura cattolica contro la «statolatria» etica del fascismo gentiliano¹². L'andamento della polemica nei primi mesi del 1930 registrò una crescita esponenziale degli attacchi alla ripresa di anticattolicesimo «garbato» della critica crociana a Manzoni, di cui si denunciavano le «ragioni contingenti di ordine pratico» con cui essa era stata indirizzata «contro uomini e istituzioni della Chiesa»¹³. I più delusi del *revirement* filosofico di Croce facevano osservare come il suo atteggiamento polemico avesse perduto la serenità di giudizio della *Filosofia dello spirito* verso l'etica religiosa e «sconfinato dalla discussione teorica al giudizio pratico, mirando a condannare in blocco la morale cattolica in sé e per sé, non soltanto nel campo filosofico ma anche nella pratica e nella storia»¹⁴. Vi vedevano riaffiorare inequivocabili affinità con le polemiche anti-tridentine del protestantesimo («a dimostrarci una volta di più che lo spirito della Riforma ha stretti contatti di parentame coll'idealismo nostrano»¹⁵), ma soprattutto la consueta tesi del cattolicesimo come *philosophia inferior*, su cui il composito fronte dell'idealismo laico sembrava ricompattarsi oltre la discriminante tra fascismo e antifascismo¹⁶. L'accusa indifferentemente mossa a Croce era insomma quella di criticare non tanto la filosofia manzoniana, ma la stessa moralità religiosa del cattolicesimo con «una spiacevole testimonianza di preconcetta e meschina avversione»¹⁷. Prese di posizione a cui l'intellettualità laica – crociana e non – aveva gioco facile nel controbattere l'accusa ai cattolici di difendere pretestuosamente «niente meno che la morale cristiana in sé», trasformando la discussione sul valore speculativo delle *Osservazioni* «in un dibattito vano sul contenuto di verità del cattolicesimo»¹⁸.

¹¹ Ivi, pp. 63-64.

¹² Sull'intesa anti-gentiliana tra Croce e i cattolici di ogni tendenza cfr. R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, cit., vol. II, pp. 675, 679.

¹³ M. Berti, *Morto che parla*, in «L'Avvenire d'Italia», 8 maggio 1930.

¹⁴ C. Calcaterra, *Croce e la «Morale cattolica»*, in «L'Italia letteraria», 25 maggio 1930.

¹⁵ E. Fenu, *Il mondo moderno e il tradimento dei filosofi*, in «Fides», 1930, pp. 182-184.

¹⁶ M. Berti, *Morto che parla*, in «L'Avvenire d'Italia», 8 maggio 1930, che parlava di «un ammiccarsi grave, come tra medici riuniti a consulto, una diagnosi: il cattolicesimo è morto, oppure è moribondo». Cfr. anche Maurice Muret, *Alessandro Manzoni, M. Benedetto Croce et la doctrine chrétienne*, in «Journal des débats», 3 novembre 1930.

¹⁷ M. Berti, *Benedetto Croce e le «Osservazioni sulla morale cattolica»*, in «L'Avvenire d'Italia», 27 maggio 1930.

¹⁸ N. Sapegno, *Croce e Manzoni*, in «L'Italia letteraria», 10 gennaio 1932; l'articolo rispondeva a sua volta a C. Calcaterra, *Manzoni e Croce*, in «L'Italia letteraria», 27 dicembre 1931.

La risonanza di questa controversia fu tale da presagire anche una smagliatura nelle relazioni a distanza tra antifascismo liberale e cattolico. Implicitamente il saggio di Croce cominciava ad affrontare la questione delle basi etico-religiose che dovevano sostanziare la resistenza morale al fascismo, non diversamente da come le *Osservazioni* manzoniane erano stati capaci di influenzare gli esordi risorgimentali nell'Italia della Restaurazione: se queste ultime avevano obiettivamente rappresentato il primo importante manifesto di un patriottismo culturale che si ricollegava al cattolicesimo, l'opzione crociana nei confronti di Sismondi prefigurava come fondamento dell'antifascismo quello di un cristianesimo laico dal tratto fortemente «antichiesastico».

Mentre nel saggio su Manzoni l'opinione cattolica aveva riscontrato la sordità crociana nei riguardi della religione confessionale della Chiesa, nel *milieu* crociano esso avrebbe rappresentato un segnale di inequivocabile irrigidimento di Croce contro il cattolicesimo liberale, per quanto condizionato dai riflessi della Conciliazione. La portata di questo pronunciamento inaugurava un latente fronte di conflittualità con l'ala cattolicizzante della famiglia crociana, già a rischio di rottura con il filosofo sull'interpretazione della Conciliazione. Se l'intervento di Croce in Senato si era reso in qualche misura garante di una sintesi con quel tipo di sensibilità religiosa e *naturaliter* «conciliatorista», l'intonazione del suo saggio manzoniano tendeva ad accentuare viceversa i motivi di dissonanza con il guelfismo manzoniano degli ex modernisti, che proprio alle *Osservazioni sulla morale cattolica* avevano dedicato nel 1909 su «Il Rinnovamento» un primo e importante saggio di ricostruzione storico-politica con Alfredo Galletti¹⁹.

Il turbamento di questi ambienti per il saggio crociano del febbraio 1930 fu espresso in maniera sintomatica dalla recensione di un manzoniano a oltranza come il liberale cattolico Piero Fossi, che rovesciò le parti in discussione contrapponendo l'«animo saggiamente liberale di Manzoni» a un Croce «prigioniero di un pregiudiziale atteggiamento» e quasi irretito da «un dogmatismo sotto l'autorità della sovranità del pensiero»²⁰. Anche Filippo Crispolti partecipò alla dialettica con Croce, da studioso manzoniano e prefatore già nel 1906 di una ristampa delle *Osservazioni* per le edizioni bresciane La Scuola: pur partendo da una interpretazione guelfo-nazionale e non cattolico-liberale di Manzoni, il senatore ex popolare si riavvicinava in questa occasione al dissenso dei cattolici crociani per la scelta sismondiana del filosofo:

Quindi nella disputa tra il Sismondi e il Croce niente d'astratto, ma lotta concreta tra due potenze effettive, quella della morale cattolica e quella degli abusi. Quindi problema positivo, non «inconcludente» per il carattere e le fortune degli italiani, quello che il Manzoni impostò, ossia se una tale morale dovesse essere rifiutata, o accolta e sempre meglio avvivata.

¹⁹ A. Galletti, *Le idee morali di A. Manzoni e le «Osservazioni sulla morale cattolica»*, in *Il Rinnovamento*, a. III (1909), fasc. 1 e 2. Lo stesso autore era tornato su quest'opera in A. Galletti, *Alessandro Manzoni. Il pensatore e il poeta*, Società Editrice Unitas, Milano 1927, vol. I, pp. 297-253.

²⁰ P. Fossi, *B. Croce e le «Osservazioni sulla Morale Cattolica»*, in «L'Avvenire d'Italia», 25 e 27 maggio 1930.

Problema, del resto, attuale anche trascorso più di un secolo, perché [...] molte delle accuse [...] girano ancora per lo meno nelle chiacchiere della gente. Le risposte del Manzoni valgono ora, come in certa misura e tacitamente valsero allora [...]²¹.

Direttamente interpellati dal saggio crociano per la loro formazione e prossimità «manzoniana», furono soprattutto i cattolici lombardi in rapporto di amicizia e solidarietà con il filosofo, che volle immediatamente destinare a Casati il testo della conferenza con l'intenzione di garantirne circolazione a Milano attraverso di lui, come si apprende dalla sua lettera di ringraziamento a Croce del 7 marzo 1930:

Grazie dell'alto pensiero, e pur nella sua severità così temperato, sulla «Morale cattolica». Consegnerò le copie agli amici al loro prossimo ritorno a Milano, perché anche Stefano [Jacini] è assente, in Inghilterra²².

Mentre Casati non sembrava dunque opporre eccessive rimostranze alla critica antimanzoniana di Croce, ben più veemente fu la reazione di un «lettore» di profonda affinità manzoniana come Gallarati Scotti, che di quella tradizione di cattolicesimo lombardo poteva essere legittimamente considerato «l'ultimo autentico rappresentante»²³. Firmatario del manifesto antifascista di Croce nel 1925, Gallarati Scotti continuava a mantenersi collegato proprio nella «famiglia» crociana alla rete del liberalismo di opposizione in quegli anni di «esilio interno», da lui poi definiti di «oscurità ricca di affetti concordi e di alti pensieri»²⁴. Se non alla pregiudiziale anticoncordataria, egli si sottrasse invece al «laicismo di opposizione» accentuato da Croce dopo il 1929 proprio a partire dal saggio su Manzoni, respingendo il sottofondo immanentistico della «religione della libertà» in non poche occasioni di polemica anticlericale e anticattolica. Sui suoi rapporti con Croce il liberale milanese si sarebbe sempre espresso in termini spiritualmente distaccati, arrivando a definirne lo «storicismo assoluto» come «la più radicale opposizione che abbia incontrato sul suo cammino la Chiesa»²⁵. Del suo rapporto con il filosofo scriveva in una sua posteriore pagina di diario del 7 febbraio 1945:

Vado in Chiesa la mattina. A colazione da Croce. Parliamo anche di religione. Io non gli nascondo la mia fervida, anche se travagliata fede cristiana e la pace trovata in essa. Dico che io considero la sua posizione come Dante giudica quella di Virgilio: altissima, di guida nel mondo della ragione, della conoscenza, ma priva di quel lume della grazia che è la rivelazione cristiana. Egli mi risponde che la sua è una religione filosofica a cui non sa quale altro lume potrebbe essere aggiunto...²⁶

Di questa divaricazione fu espressione anche il saggio di stroncatura della *Morale cattolica* manzoniana, contro il quale Gallarati Scotti polemizzò riservatamente in una lunga lettera a Croce

²¹ Gli articoli di polemica contro il saggio di Croce furono interamente ripubblicati in F. Crispolti, *Indagini sul Manzoni*, pp. 232-260, 245.

²² AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Alessandro Casati», Casati a Croce, 7 marzo 1930.

²³ C. Angelini, *Introduzione* a T. Gallarati Scotti, *La giovinezza del Manzoni*, Mondadori, Milano 1967, p. XI.

²⁴ T. Gallarati Scotti, *Commemorazione di Alessandro Casati*, cit.

²⁵ *Alessandro Casati. Commemorazione tenuta il 5 dicembre 1955 al Circolo della Stampa di Milano da Tommaso Gallarati Scotti*, cit., p. 14.

²⁶ G. Spadolini, *L'Italia dei laici*, cit., p. 152.

del 23 marzo 1930, rispondendo sotto forma di «conversazione domenicale» alla demolizione crociana del valore filosofico delle *Osservazioni*:

Caro Croce,

Ho letto con molto interesse le sue «Osservazioni sulla morale cattolica di A. Manzoni» dove ho ritrovato i molti punti che già ci dividevano fino dalla nostra discussione di Roma, discussione che potrebbe proseguire all'infinito, poiché ciascuno parte da una *sua* verità di cui vive.

Comprendo quanto nel Manzoni vi può essere di anacronistico e di superficiale filosoficamente. Ma deploro che sia mancata al Manzoni l'esatta valutazione dei nuovi e più potenti e temibili oppositori della sua fede, che il suo amico Rosmini doveva presto riconoscere e a cui doveva dare una risposta meno celebre (in quanto la Morale cattolica prenda luce da un capolavoro artistico i Promessi sposi) ma certo con più profondo vigore logico.

Le osservo tuttavia che non mi meraviglia se le apologie che si sono seguite nei secoli – in quanto il dissidio tra pensiero filosofico e morale cattolica, anzi cattolicismo, è di ogni secolo – non persuadono chi li legga come risposta definitiva e assoluta, mentre non sono che tentativi di chiarificazione di una fede che nella sua essenza da S. Paolo a Manzoni non è mutata, ma che deve rispondere a problemi sempre più complicati di pensiero e di vita e che rendono noi tutti assai più esigenti alle nuove risposte²⁷.

A questa opera manzoniana Gallarati Scotti avrebbe dedicato un importante capitolo della sua incompiuta biografia dello scrittore lombardo, compendiandovi le meditazioni di lunghi anni di confidenza manzoniana. Qui sosteneva che le *Osservazioni sulla morale cattolica* avevano espresso la «dolorante concentrazione» di Manzoni sulle intime ragioni della fede e della sua personale conversione, non riducibili in alcun modo a terreno di contesa partigiana tra laicisti e clericali²⁸: così la controversia sostenuta da Manzoni sulla *Morale cattolica* rifletteva il «conflitto segreto» della sua formazione tra immanenza e trascendenza, «nel dissidio perenne tra le due “città” che si contendono il cristiano pensante»²⁹. Secondo il Gallarati Scotti biografo manzoniano, la conversione dal razionalismo anticristiano alla morale evangelica avrebbe rappresentato «una confessione, non solo del Manzoni, ma di tutta una generazione – di un secolo che fu in parte anche nostro – che aveva tentato di sfuggire a Cristo (alla persecuzione segreta di lui che è un terribile persecutore) e che finiva per cedere e per ritornare alla sua verità»³⁰.

L'identificazione quasi autobiografica di Gallarati Scotti con l'apologia manzoniana della fede e del pensiero cattolico emergevano pienamente dal testo della lettera a Croce, nella quale spiccava il riferimento alla necessità – misconosciuta dal suo idealismo – di «affermare in pieno mondo moderno, in piena civiltà razionalista, profonde risposdenze tra l'insegnamento della Chiesa e nostri bisogni del cuore umano della natura umana, di cui bisogna pure che la filosofia tenga conto»:

L'apologia delle apologie, però, della morale quale fu predicata da Cristo, ereditata dalla Chiesa, e interpretata da essa, sia pure adattandola e *traducendola* per così dire nelle lingue dei singoli popoli, e sia pur materializzandola (poiché questa nostra umanità è ancora grossa e sensuale e sorda e cieca) per renderla concreta nei vari periodi e gradi di civiltà, è la sua perenne vitalità *segreta* in ogni secolo, anche in quelli di decadenza religiosa, della santità che è

²⁷ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Tommaso Gallarati Scotti», Gallarati Scotti a Croce, 23 marzo 1930.

²⁸ T. Gallarati Scotti, *La giovinezza del Manzoni*, cit., pp. 200-215.

²⁹ Ivi, p. 205.

³⁰ Ivi, pp. 211-212.

l'eroismo del bene, ma di un bene inconfondibile con quello rivelato dalla ragione o da altre religioni, come S. Francesco e S. Caterina sono inconfondibili con un Seneca, con un Mazzini, o con un santone dell'India. *Rivendicata* in ogni secolo anche durante e dopo le maggiori rivoluzioni del pensiero da altissimi spiriti, non certo indifferenti al dubbio e al dramma della ricerca della verità, quali un Pascal, un Malebranche, un Maine de Biran, un Manzoni, un Rosmini, un Newman e moltissimi altri minori, ma grandi anch'essi e stimati anche da voi. Ma *rivendicata* anche dalle masse dei più umili, spesso ritornanti alla Chiesa dopo esperienze secolari come la Riforma, o dopo temporanee rivolte come la Rivoluzione francese, quasi a affermare in pieno mondo moderno, in piena civiltà razionalista, profonde risposdenze tra l'insegnamento della Chiesa e nostri bisogni del cuore umano della natura umana, di cui bisogna pure che la filosofia tenga conto, se davvero vuol rivolgersi all'uomo reale e non a una umanità astratta.

Quanto al casuismo e ai casuisti dirò che l'insistere troppo su di essi in opposizione alle grandi linee della morale quale viene predicata dalla Chiesa e in cui le origini evangeliche sono sempre rintracciabili e rivissute sempre – come ne abbiamo esempi nelle nostre stesse famiglie – sarebbe quale il disonorare la grandezza del Diritto Romano e i suoi benefici influssi sulla nostra civiltà occidentale, (se pur anche questa non è considerata dal filosofo una *efficacia non efficace*) opponendo tutte le sciocchezze dette e discusse dai glossatori, tutto il *casuismo* giuridico che non fu meno stolto di quello religioso – allo spirito di giustizia e di equità che fu il verbo della prima Roma.

E quanto all'utilitarismo, quale morale religiosa o non religiosa, non promette bene e non minaccia castighi? Esaminiamo tutta la storia della morale, e non troviamo predicazione etica, senza una promessa di felicità e senza sanzioni. Anche Fichte non promette forse una felicità tutta interiore e spirituale ma *paradisiaca* al dotto? E la *morale*, senza aggettivi, non apre orizzonti di vita più alta a chi la segue? E nell'allontanamento dalla via della saggezza, nella non partecipazione alla virtù, agli affetti, ai pensieri che ci fanno essere uomini e non *bruti*, come dice l'Ulisse di Dante, il filosofo non minaccia un regresso, una perdita di beni, un avvilito che può giungere a tenebre infernali? Lei mi dirà che le sanzioni minacciate e le promesse del cristianesimo (poiché queste sono già nel Vangelo e la Chiesa non fa che ripeterle) sono troppo assolute e materiali. Ma a me sembra che il dogma è tale, che lascia liberi di sentire quanto più altamente e spiritualmente e interiormente uno può: paradiso e inferno. Mentre d'altra parte la Chiesa che si rivolge a milioni, parla ad essi un linguaggio concreto – non parla di astrazioni a uomini astratti. E mi domando se un filosofo dovesse agire su masse lontanissime per civiltà, per cultura, per sviluppo, per abitudine, per tempo, non cercherebbe la forma più semplice e più rispondente alla complessa natura dell'uomo³¹.

6.2 Croce e i cattolici nella *Storia d'Europa*

La *Storia d'Europa nel secondo decimono* del 1932 era destinata a ingigantire definitivamente le tensioni religiose intorno al pensiero filosofico di Croce. Il volume non si limitava a tracciare la storia etico-politica della civiltà europea dal periodo della Restaurazione fino alla grande guerra, ma si presentava come un'opera di pensiero politico intorno al liberalismo e al suo destino, in cui si cercava soprattutto di rifondare la concezione liberale «nel suo corollario pratico e morale». In questa ricostruzione Croce racchiudeva la definizione in positivo del suo liberalismo come «religione della libertà», che indicava come «l'unico ideale che abbia la saldezza che ebbe un tempo il cattolicesimo e la flessibilità che questo non poté avere» e nel quale potevano riversarsi le parole «apprese e pronunciate sovente nella nostra educazione e vita cristiana»³². La «libertà» di cui il filosofo elaborava la «religione» non costituiva la garanzia di individui

³¹ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Tommaso Gallarati Scotti», Gallarati Scotti a Croce, 23 marzo 1930. «Al Sismondi, che con settaria antipatia presentava al mondo colto del suo tempo l'immagine della Chiesa dei casuisti e della superstizione, quale si era andata delineando attraverso il protestantesimo e l'illuminismo, l'autore degli *Inni* opponeva la Chiesa dei Santi, dei Martiri, dei Padri (che eran grandi pensatori e teologi), la Chiesa perennemente viva e santa – nonostante tutte le deviazioni e gli abusi e le false interpretazioni di cui ha sofferto nel corso dei secoli»: T. Gallarati Scotti, *La giovinezza del Manzoni*, cit., p. 212.

³² B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimono*, cit., pp. 313-316.

singolarmente intesi, ma la direzione di sviluppo della storia a cui Croce conferiva l'attributo dell'«eterno»:

E anche oggi, nonostante la freddezza e lo spregio e lo scherno che la libertà incontra, sta pure in tante delle nostre istituzioni e dei nostri costumi e dei nostri abiti spirituali, e vi opera beneficamente. Quel che val di più, sta in molti nobili intelletti di ogni parte del mondo, che, dispersi e isolati, ridotti quasi a una aristocratica ma piccola *respublica literaria*, pur le tengono fede e la circondano di maggiore riverenza e la perseguono di più ardente amore che non nei tempi nei quali non c'era chi l'offendesse o ne revocasse in dubbio l'assoluta signoria, e intorno le si affollava il volgo conclamandone il nome, e con ciò stesso conclamandolo di volgarità, della quale ora si è deterso³³.

Uno dei messaggi fondamentali della *Storia d'Europa* fu indubbiamente il forte laicismo del prologo sulle «fedi religiose opposte», nel quale Croce presentava il cattolicesimo come «la più diretta e logica negazione dell'idea liberale» e istituiva la «religiosa rivalità» del liberalismo contro la Chiesa di Roma, «tutrice di forme invecchiate e morte, d'incultura, d'ignoranza, di superstizione, di oppressione spirituale». Il materialismo comunista e l'intellettualismo della democrazia giacobina erano le «religioni moderne» opposte a quella crociana, di cui potevano – in ogni caso – quanto meno condividere il radicale immanentismo. In questa gerarchia filosofica era invece intrinsecamente estraneo alla libertà il cattolicesimo, nel suo «odio irremissibile» del liberalismo e del «pensiero moderno» in nome della trascendenza. A Croce quella cattolica appariva una concezione intimamente autoritaria dal punto di vista politico e non solo religioso, in quanto assorbiva come «etica conforme» una legge fissata dall'esterno che pregiudicava la libertà della società autenticamente «liberale». Ne derivava la contraddizione in termini tra gli attributi di cattolico e liberale, mentre la loro coincidenza in una unica categoria politico-culturale non sarebbe stata altro se non conseguenza del rinnegamento di una delle rispettive posizioni:

Questo sforzo di avvicinamento e di conciliazione, vario e talora diverso di spiriti nei varî paesi e variamente temperato o frammischiato, si chiamò «cattolicesimo liberale», nella quale denominazione è chiaro che la sostanza era nell'aggettivo, e la vittoria era riportata non dal cattolicesimo ma dal liberalismo, che quel cattolicesimo si risolveva ad accogliere e che introduceva un lievito nel vecchio suo mondo. La Chiesa lo guardò con sospetto e lo condannò [...]»³⁴.

Verso la «vecchia fede» il liberalismo di Croce avrebbe potuto mantenere un atteggiamento «imparziale, riguardoso, rispettoso, e anche reverente» e onorare il suo legame di filiazione ideale dal cristianesimo, ritenendolo ormai assorbito nella fede adulta e moderna della «religione della libertà». Diverso era invece il discorso di Croce nei confronti del «cattolicesimo politico», indistintamente interpretato come resistenza «clericale» a questo processo di assorbimento, fino a diventare fondamento di regimi autoritari:

La necessità della severa vigilanza e della guerra si rivolgeva contro il cattolicesimo politico, che serbava non piccolo peso per gli appoggi che dava ai regimi conservatorie e reazionari, e per le plebi, specialmente rurali, che era in grado di sommuovere e che già aveva eccitate, inebriate e guidate tra le tempeste della Rivoluzione e dell'Impero, come

³³ Ibidem.

³⁴ Ivi, p. 25.

vandeani, masse di Santa Fede e di Viva Maria, armate cristiane e apostoliche, e che, in diverse condizioni, poteva demagogicamente riecchitare e scatenare, e per intanto valersene, come se ne valeva, per minaccia e impedimento allo svolgersi della libertà e al progredire della civiltà³⁵.

Questo sdoppiamento di giudizio tra cattolicesimo «liberale» e «politico» non equivaleva al riconoscimento di una tradizione di libertà originata dai cattolici, proprio perché i suoi momenti di apertura – lungi dall'essere negati – erano da Croce rivisitati come «incunaboli» del pensiero liberale nella cerchia di ortodossia della Chiesa. A Manzoni si negava nuovamente la qualifica di scrittore cattolico e si tornava ad ascriverne l'ispirazione religiosa «alla cerchia liberale e non a quella cattolica o clericale, la quale, come non produsse pensatori o li produsse eterodossi o poco ortodossi, così non ebbe in Italia né poeti né scrittori di qualche conto»³⁶. Neanche i «neoguelfi» della scuola moderata (figure come Rosmini, Gioberti, Lambruschini, Ricasoli) erano considerati cattolici di autentica ortodossia e andavano distinti dai cattolici-liberali francesi e belgi, derubricati da Croce a «clericali liberaleggianti» per il loro adattamento «casistico» al regime di libertà. La rivalutazione del cattolicesimo risorgimentale non alterava minimamente l'ermeneutica crociana delle «fedi opposte», ma testimoniava ancora della sua convinzione che l'apertura dei cattolici alla modernità laica dovesse porsi necessariamente in contraddizione con la Chiesa e risolversi nella direzione di un inconsapevole liberalismo:

Basta por mente, quanto a idee religiose, che il loro cattolicesimo o era semplice ravvivamento dei motivi etici e spirituali del cristianesimo, o continuazione e riflesso del giansenismo, che così fortemente aveva operato sui regalisti e riformisti e rivoluzionari alla fine del secolo precedente, e il cui influsso era giunto anche al Mazzini; e che essi si dimostrarono costantemente antigesuitici e che c'erano tra loro di quelli che avrebbero volentieri tolto al papa ogni dominio temporale, restituendolo a un ufficio unicamente spirituale, e che tutti, dal più al meno, ebbero in mente una più o meno radicale «riforma della Chiesa»³⁷.

Non introduceva varianti di giudizio neppure la rivalutazione cautamente riservata in quest'opera all'esperimento del popolarismo: in linea con quanto rielaborato in quegli anni da molti interpreti e protagonisti «popolari», Croce ne ambientava le lontane ascendenze nelle aperture dei cattolici alla rivoluzione costituzionale di inizio Ottocento, ma giudicava quell'esperienza ancora in bilico nell'alternativa tra «clericalismo liberaleggiante» e intenzioni schiettamente liberali:

Come nel clericalismo liberaleggiante, anche qui si combinavano concezioni sostanzialmente opposte, ricoprendo dapprima l'eterogeneità con coloriture medievale di restaurate gilde e corporazioni, e passando poi francamente a disegni meno anacronistici. Il «partito popolare», che si formò in Italia ai giorni nostri, e gli altri col medesimo o con diverso nome simili in altri paesi, prendono la loro lontana origine dall'effetto che ebbero sui clericali la rivoluzione di luglio, la disfatta dell'assolutismo e il sorgere dei nuovi contrasti sociali: ché, in quegli anni, si posero veramente tutti i termini capitali della lotta politica ancor oggi in atto³⁸.

³⁵ Ivi, p. 27.

³⁶ Ivi, p. 84

³⁷ Ivi, p. 110.

³⁸ Ivi, pp. 123-124.

Le reazioni dei cattolici culturalmente estranei al popolarismo interpretarono come atto di insanabile rottura le scomuniche di Croce, denunciando lo spostamento di obiettivo della sua critica dalla politica teocratica della Chiesa alla stessa religiosità del cattolicesimo. Nettamente prevalente era ancora l'immagine di un Croce «preoccupato di studiare la Chiesa nel nostro tempo», portato a lanciare il suo anatema anticattolico «con l'aria di guardare ad un secolo addietro, ma in realtà miopemente fissato a questa nostra giornata»³⁹. I censori di Croce accusatore del clericalismo ottocentesco sottoscrivevano semmai la sua espulsione del cattolicesimo liberale dall'orizzonte della Chiesa, rievocando le benemeritenze del filosofo come compagno di strada nella opposizione al modernismo⁴⁰. Relativamente isolati rimasero in questo contesto i più equanimi riconoscimenti che si limitavano a ricordare a Croce il dovere di distinguere nella condanna ecclesiastica del liberalismo, osservando che essa non sarebbe stata lanciata contro il metodo della libertà in quanto tale, ma soltanto nei confronti di una sua interpretazione antireligiosa⁴¹.

Soprattutto agli intellettuali cattolici fiorentini del «Frontespizio» toccò in questo caso di aggredire la qualificazione religiosa del liberalismo introdotta da Croce come filosofo dell'immanenza. L'intervento più celebre fu quello di Giovanni Papini, altro protagonista come Manzoni di una conversione al cattolicesimo agli occhi di Croce filosoficamente «regressiva»⁴², che su «Nuova Antologia» definì quell'opera crociana «un'apologetica del liberalismo considerato come unica religione valida e legittima dell'età moderna, una sua accorata necrologia e un vaticinio di certa resurrezione». L'accusa mossa a Croce da Papini era quella di storicizzare la Chiesa come potenza politica e non come «società spirituale», orientando l'opposizione liberale in termini di alternativa religiosa e di superamento filosofico del cristianesimo. Di fronte a questa impostazione la recensione di Papini non esitava a respingere l'ingigantimento del liberalismo in universale filosofico e canone di interpretazione della storia moderna, mutuandone la riduzione a metodo puramente politico:

si dovrà vedere, fondandosi sulla complessità dei fatti, se il trionfo (apparente) del sistema liberale – che lo stesso Croce restringe a poco più di quarant'anni: 1871-1914 – fu il primo esperimento (fallito) di un'idea destinata a sopravvivere, anzi a rinascere per non più morire, o non piuttosto una parentesi d'eccezione, dovuta a particolari congiunture sociali ed economiche che interruppero, per un momento, la struttura costante degli Stati e che non si ripresenteranno, per quel che oggi si può supporre, mai più⁴³.

³⁹ G. Dalla Torre, *La Chiesa e il tempo*, in «Vita e Pensiero», XXIX (1932), pp. 254-255.

⁴⁰ P. Bondioli, *L'anticattolicesimo di Benedetto Croce*, in «Vita e Pensiero», XXIX (1932), pp. 456-460.

⁴¹ «Il Croce confonde, come tutti gli anticlericali e i razionalisti laici, il liberalismo con la libertà, mentre è noto a tutti che nessun Istituto come la Chiesa ha difeso e difende le libertà individuali, quelle libertà *naturali* che invece l'idealismo moderno nega recisamente»: E. Fenu, *Esègesi crociane*, in «L'Avvenire d'Italia», 10 ottobre 1932.

⁴² «A proposito dei ritorni come quello di Papini al cattolicesimo dopo la guerra mondiale, Croce li attribuiva al «bisogno [...] di una verità fissa e di una regola imposta: ossia una sfiducia e una rinuncia, una debolezza e un puerile spavento innanzi al concetto dell'assolutezza e relatività insieme di ogni verità e all'esigenza della continua critica e autocritica onde la verità a ogni istante si accresce e si rinnova insieme con la vita che cresce e si rinnova»: B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., p. 311.

⁴³ G. Papini, *Il Croce e la Croce*, in «Nuova Antologia», 1 marzo 1932, pp. 3-21.

Questi irrigidimenti alimentarono in Croce il risentimento per la ricostituzione di una «coalizione clericale» contro di lui, nonostante le dichiarazioni distensive di chi come De Luca, pur intervenendo in difesa di Papini, rispondeva di trovare «ancora, a dispetto di lui, che in Croce fosse qualcosa di meglio e più umano, qualcosa di naturalmente cristiano»⁴⁴. A riaccenderne le reazioni anticlericali intervennero anche le segnalazioni inviategli da Alessandro Casati sulle reazioni di Papini dopo la mancata nomina di quei mesi all'Accademia d'Italia: «Quel triste buffone del Papini pare di nuovo si atteggi, nei conversari con gli amici, a spregiatore di accademie, dopo tanti strusciami»⁴⁵. Nel fascicolo del 20 agosto 1932 «La Critica» pubblicava infine una violenta postilla di risposta crociana contro Papini:

giova pure raccogliere e serbare qualche documento di quel che sa fare la polemica cattolica o piuttosto clericale, che mi ha preso a suo oggetto particolare da alcuni mesi in qua, a causa di alcune pagine della mia *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, riguardanti il Papato e la sua etica. Ha cominciato col mandare innanzi una specie di *clown* della letteratura, che, al termine della recitata sua invettiva, passando alla commozione degli affetti, mi ha steso le braccia a un offerto abbraccio fraterno-cristiano (lui, col viso ancora infarinato!); e ha continuato nelle forme più varie, con singolare insistenza, immaginando non so se di farmi paura o di levarmi la stima della gente⁴⁶.

In quei mesi anche De Gasperi seguì attentamente la polemica in corso su quotidiani e riviste intorno alla *Storia d'Europa*: dopo l'ultima reazione di Croce, venne sollecitato particolarmente da Jacini a intervenire nelle sue relazioni romane per contribuire a placare gli attacchi della stampa cattolica, condividendo con l'amico il timore che potessero diventare strumento di deprecazione dell'antifascismo liberale di Croce. Lo stesso De Gasperi – tuttavia – non avrebbe mancato di assumere nella sua risposta a Jacini un atteggiamento di comprensione per le contestazioni contro l'intolleranza anticlericale del filosofo, accusandolo di screditare qualsiasi mediazione dei superstiti popolari con il mondo laico:

Caro Jacini,

se potessi, influirei davvero, perché polemizzando col Croce si evitasse qualsiasi accenno all'attuale situazione o al suo atteggiamento politico. Spero anche che i cattolici, in quanto autorevolmente rappresentati come tali nella stampa, non intervengano. Non ho letto la polemica Croce-Manacorda: vedrò il libro ora⁴⁷. Ma purtroppo il Croce non ha atteso le ritorsioni per farsi proprio dei cattolici un particolare bersaglio; la sua *Europa*, il modo con cui si è sbrigato del Papini, chiamandolo «clown infarinato», benché il suo articolo nell'«Antologia» costituisse innegabilmente uno sforzo manifesto di smorzare le malignità del suo temperamento oltre che un nobile tentativo per comprendere e venire

⁴⁴ Fucinus Monens [G. De Luca], *Per una replica scortese (Croce e Papini)*, in «Studium», XXVIII (1932), pp. 435-438. Sulle discussioni di De Luca e Papini intorno a Croce dal 1930 al 1932 cfr. M.L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Einaudi, Torino 1989, pp. 89-92.

⁴⁵ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Alessandro Casati», Casati a Croce, 15 marzo 1932. Cfr. anche la risposta di Croce a Casati del 4 aprile 1932, in B. Croce, *Epistolario*, vol. II, *Lettere ad Alessandro Casati (1907-1952)*, cit., p. 137: «Papini, *defensor Ecclesiae*, è stato ricevuto dal Papa: e ciò accresce lustro alla Chiesa».

⁴⁶ B. Croce, *Metodi clericali*, in «La Critica», XXX (1932), pp. 319-320.

⁴⁷ G. Manacorda, *Benedetto Croce ovvero dell'improntitudine*, Bemporad, Firenze 1932, che accusava Croce anche di silenzio sui grandi personaggi cattolici della Controriforma; il *pamphlet* di Manacorda replicava alla recensione crociana su «La Critica», XXX (1932), pp. 345-358, alla traduzione del *Faust* di Goethe pubblicata dallo studioso germanista, collaboratore del «Frontespizio» e dal 1930 al 1932 direttore della collana «Testi cristiani» per la Libreria Editrice Fiorentina.

compreso; l'aver trattato da broda anticlericale tutte le recensioni di nostra parte anche quelle che rilevavano i suoi meriti morali, tutto questo ed altro è prova d'un'acidità che mi fa male e mi pare inguaribile. Caro Stefano, siamo proprio disgraziati e pare che amici e nemici si sian dati la mano per renderci la vita amara!⁴⁸

A quel punto De Gasperi aveva già ritagliato per se stesso uno spazio differente dalla polemica del cattolicesimo autoritario nei confronti dell'anticlericalismo di Croce: all'amico trentino don Simone Weber, aveva preannunciato qualche mese prima la composizione di un suo intervento di critica sull'opera del filosofo, incentrato sul tema per lui cruciale ma ovunque ignorato del rapporto tra cattolici e libertà politica, disperando anche per questo della sua possibilità di pubblicazione:

Anch'io ho scritto e tentato di stampare una polemica contro la *Storia d'Europa* del Croce, il quale libro – scusi, se l'ha già visto – è un potente attacco contro la chiesa cattolica quale nemica della libertà. Gli scrisse contro già il Papini ed ora l'ha preso di petto Padre Rosa nella *Civiltà Cattolica*: ma queste ed altre confutazioni, bellissime in verità, non trattano la cosa principale, che è quella della libertà politica, ma s'indugiano sui presupposti filosofici o sugli attacchi puramente antireligiosi del Croce. Io ho tentato di pigliare il toro per le corna e di dimostrare che nella storia del secolo XIX i cattolici furono favorevoli alla libertà politica. Ma sembra oramai che siamo giunti fra i cattolici a questo: che simili argomenti non si possono toccare nemmeno storicamente e l'articolo passerà all'archivio o al cestino, benché non sia che l'enumerazione di una serie di fatti⁴⁹.

Contrariamente alle aspettative pessimistiche di De Gasperi, il suo articolo fu effettivamente stampato come recensione della rivista «*Studium*» dei Laureati cattolici sotto lo pseudonimo di Vincenzo Bianchi⁵⁰. Ripubblicandola per la prima volta a distanza di oltre un ventennio, De Gasperi ne avrebbe rievocato l'ispirazione con cui aveva imputato a Croce l'esclusione dei cattolici dal progresso della libertà in Europa:

Formalmente l'articolo è una critica contro certe affermazioni del Croce, ma è chiaro che sotto questa veste polemica l'autore mira a ricordare ai cattolici gli uomini più insigni della loro scuola che nel secolo XIX parlarono ed agirono per la libertà politica e per la dignità umana.

Così solamente potevamo operare pubblicamente, scrivendo di storia e proiettando – all'indietro – negli anni lontani la nostra ansia e la nostra disperata speranza: parlare del presente era escluso o estremamente pericoloso; ogni volta che io tentai di mettere fuori le antenne, le dovetti ritirare precipitosamente e continuare a friggere nella mia chiocciola solitaria⁵¹.

Nella genesi di questa sua recensione confluirono notoriamente le valutazioni che De Gasperi aveva potuto ricavare nei mesi precedenti dal continuo scambio epistolare con Jacini, resosi

⁴⁸ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, s.d. [ma settembre-ottobre 1942].

⁴⁹ *De Gasperi scrive*, cit., vol. I, p. 85, De Gasperi a don Simone Weber, 22 maggio 1932

⁴⁹ *De Gasperi scrive*, cit., vol. I, p. 85, De Gasperi a don Simone Weber, 22 maggio 1932

⁵⁰ V. Bianchi [A. De Gasperi], *Ripensando la «Storia d'Europa»*, in «*Studium*», XXVIII (1932), pp. 248-261; sempre sull'opera di Croce la recensione degasperiana era preceduta da quella di P. Barale, *Storia della libertà e impossibilità della storia*, ivi, pp. 236-247. Cfr. la lettera di De Gasperi a don Giulio Delugan del Roma, 24 giugno 1932, in M. Gentilini, *Fedeli a Dio e all'uomo. Il carteggio di Alcide De Gasperi con don Giulio Delugan (1928-1954)*, introduzione di F. Malgeri, Museo storico del Trentino, Trento 2009, p. 118: «Caro Don Giulio, Le ho fatto mandare lo «*Studium*» che contiene un articolo di V. Bianchi: «Ripensando la storia d'Europa». L'autore spera ch'Ella lo leggerà e lo farà leggere con interesse. Il Bianchi questa volta s'accontenta di sapersi letto, mentre il Zanatta avrebbe preteso che ne avessero detto qualcosa anche nel settimanale, come ne hanno parlato tanti. Ma di ciò oramai è passato il tempo».

⁵¹ A. De Gasperi, *Studi ed appelli della lunga vigilia*, Cappelli, Rocca San Casciano 1953, p. VI.

a sua volta interprete di spunti di dissenso tanto più espressivi in quanto provenienti da un frequentatore della dialettica interna della cerchia crociana. A Jacini il trentino espresse la propria durezza di giudizio in una lettera del 27 marzo 1932 contro il «clericalismo» alla rovescia di Croce:

Leggo il Croce e m'arrabbio: primo per quel suo insopportabile e teutonico dottoreggiare dall'alto della sua sufficienza e secondo – e, si capisce, soprattutto per questo – perché questo suo libro antipretino è il libro più clericale che sia mai stato scritto. Nessun peggiore servizio poteva egli rendere alla causa della libertà che col farne un necessario derivato d'un sistema filosofico sommovitore e negatore d'ogni religione trascendentale.

Invero, non ho avuto ancora il tempo di leggerlo tutto; ma già abbastanza, per concludere che è una cattiva azione. Cose vecchie, lo so; ma è appunto ancora più grave che le si vengano a rifriggere in una situazione come la nostra, nella quale i cultori della libertà sono scarsi, e già per sé disanimati. Ci sono delle ragioni? Molte, ma non una, per togliere in tal misura il senso della realtà.

Spero almeno che, dopo quest'altra lettura, non troverai strano ch'io abbia eccepito l'uso dell'antitesi liberale-anticlericale, come fu usata nel tuo libro. Siccome a sentire il Croce – ed è un maestro tra molti – nessun credente nella vita ventura può essere un liberale cosciente, sai dirmi ove potremmo collocarci noi, ed un discreto numero di nostri antenati spirituali? Che peccato! Con quelle doti, con quella preparazione, poteva diventare un libro-battaglia; e m'arrabbio soprattutto per l'occasione sprecata⁵².

Nella sua risposta Jacini anteponeva in partenza il riconoscimento della «grande battaglia per la libertà» di Croce: ciò lo portava a prendere le distanze dalle critiche che si limitavano a censurarne l'irrigidimento anticattolico, osservando a De Gasperi «che gli scrittori cattolici, i quali hanno non forse il diritto, ma anche il dovere d'insorgere contro non poche pagine del Croce, fanno male a non cominciare il loro attacco col dare *quae sunt Caesaris Caesari*, ossia col riconoscere la bellezza della battaglia ideale che il Croce combatte»⁵³. La consonanza con l'opera crociana si estendeva dal suo sottinteso antifascista alla denuncia delle condanne dei Papi contro il movimento di libertà ottocentesco, che senza interruzioni sarebbero sfociate per Croce – ma anche per Jacini – nelle interpretazioni di rivincita antiliberale offerte dai cattolici alla Conciliazione del 1929:

Non è colpa mia né tua, ma neanche sua, se i Papi del XIX secolo, eccezion fatta per un breve periodo di Pio VII e per un momento di quasi equivoco in Pio IX, furono tutti – a differenza di non pochi per vero antichi loro predecessori – nemici della libertà. Tu mi dirai che ciò non è esatto, perché lo furono soltanto del liberalismo e dei liberali, e che il liberalismo e i liberali sono altra cosa, e talvolta sono il contrario della libertà.

Verissimo, tuttavia nel secolo di cui parliamo il liberalismo, con tutti i suoi errori, ha per così dire incarnato la libertà, ne è stata la forma storica, la veste che rendeva visibile la Dea: e i Papi combattendolo hanno fatto molto bene, anche se non lo volessero, l'interesse dei troni reazionari, magari scismatici o josefisti⁵⁴.

Emergeva qui la divergenza di Jacini dalla posizione nettamente più temperata di De Gasperi, che nella sua recensione si sarebbe anzitutto preoccupato di relativizzare l'antitesi tra Chiesa e libertà, sottraendo dal fronte reazionario ottocentesco la stessa azione politica e diplomatica della Santa Sede. Altro obiezione di De Gasperi era l'identificazione crociana tra libertà e liberalismo, su cui Jacini si dichiarava sostanzialmente consenziente e disposto ad ammettere l'assenza di contributi della Chiesa – proprio in ragione del suo antiliberismo – al cammino della

⁵² AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», b. fasc. «Stefano Jacini», De Gasperi a Jacini, 25 marzo 1932.

⁵³ DGS, I, p. 173, Jacini a De Gasperi, «Sabato Santo» [1932].

⁵⁴ Ibidem.

libertà nella storia dell'Ottocento. In dissenso con Croce nella sua liquidazione del cattolicesimo liberale, Jacini ne condivideva invece il sottinteso di polemica sulla politica della Chiesa, interpretata da entrambi all'insegna di una continuità antiliberalista dal rifiuto del Risorgimento alla solidarietà concordataria con il regime fascista.

Ciò che nell'opera di Croce maggiormente provocava il turbamento jaciniano non era però lo snaturamento del liberalismo in una intollerante filosofia della storia, ma la delegittimazione del cattolicesimo come dogmatismo politico e la degradazione delle correnti di liberalismo cattolico a deviazioni «ereticali» dall'ortodossia della Chiesa:

mi irrita come un'ingiustizia – a prescindere dalle frasi irriverenti, che hanno, te ne sarai accorto, un contenuto tutto *attuale* – mi turba il suo *clericalismo*, ossia il suo perfetto consenso con le dottrine più retrive della vecchia *Civiltà Cattolica*: quell'identificare ch'egli fa la vita, la prassi, il pensiero cattolico con i più discutibili atteggiamenti, con gli atti più contingenti dell'autorità ecclesiastica e magari con la politica del Papa Re: quel trascurare di proposito la grande corrente liberale e democratica che pervade la Chiesa lungo tutto il secolo XIX: la quale corrente, se assume qua e là (come nel Lamennais dell'ultima maniera) aspetti ereticali, se non giunge mai, o quasi mai, a trionfare nella politica della Curia Romana, rimane peraltro nella sua quasi totalità dal Rosmini al Montalembert al Curci del Vaticano Regio, nei limiti della più rigida e fervente ortodossia.

Quelli che agli occhi del Croce sono fermenti, direi trascurabili, malattie passeggero dell'organismo clericale, involontarie concessioni allo spirito del tempo, rappresentano invece ai miei occhi le manifestazioni più profonde della vitalità immortale della Chiesa⁵⁵.

Jacini contestava il «clericalismo» di Croce e la sua sovrapposizione tra cattolicesimo e istituzione ecclesiastica, che sottraeva diritto di cittadinanza storica (e in proiezione anche politica) alla grande tradizione ottocentesca di cattolicesimo liberale nella quale si era immedesimato il popolarismo di opposizione. Il rifiuto dell'equazione tra cattolici e clericali riproponeva di attualità per Jacini «la vecchia accusa dei modernisti italiani all'indifferenza della filosofia laica verso le loro posizioni»⁵⁶, ma nel riemergere di questa preclusione in liberali come Croce l'ex popolare non poteva adesso non rintracciare – identicamente a De Gasperi – soprattutto una intenzione politica di esclusione dei cattolici «lateranizzati» dal fronte antifascista. Il punto che lo divideva da De Gasperi era invece l'apprezzamento tipicamente «modernista» di Jacini verso le avanguardie religiose come fonti di rigenerazione evangelica dell'ortodossia, già riecheggiato dallo stesso Gallarati Scotti nella sua lettera a Croce sulla *Morale cattolica* manzoniana. Alla *Storia* crociana Jacini imputava infatti di avere mancato di

riconoscere ad esempio, come nel conflitto dell'*Avenir* lo spirito della Chiesa abitasse nelle pieghe del saio di Lacordaire, almeno quanto nei paludamenti di Gregorio XVI: allo stesso modo come ai tempi del Benincasa esso spirava piuttosto a Siena che ad Avignone: ai tempi del poverello, piuttosto alla Porziuncola che in Vaticano. Idee pericolose – ti sento dire (vedo la smorfia) – idee intinte di protestantesimo e di modernismo. No caro, i dogmi, grazie a Dio, sono pochi, il Sillabo non è un dogma e la proclamata infallibilità pontificia ha avuto il provvidenziale effetto di restringere, piuttosto che allargare, la sfera dell'autorità dogmatica del Pontefice. La vita, la gloria della Chiesa è fatta

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa e identità italiana (1918-1948)*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 113.

da tutti i fedeli, non esclusi quelli che in dati momenti storici sono apparsi al volgo come eretici – Savonarola e S. Giovanna d'Arco insegnino⁵⁷.

L'opera di Croce poteva essere contestata perché non introduceva alcuna variabile rispetto all'equazione «libertà = liberalismo = partito liberale», ma a maggior ragione andava combattuta – secondo Jacini – in quanto ne ammetteva un'altra ugualmente inaccettabile tra cattolicesimo, Santa Sede e politica pontificia. Il suo cattolicesimo liberale reagiva contro un liberalismo che pretendeva di ascrivere interamente l'ispirazione di libertà marginalizzata dalla Chiesa:

Se gli studi, ai quali attendo da qualche anno, potessero giovare a qualche cosa, essi mi dovrebbero servire proprio a questo: a dimostrare come la perenne vitalità del cristianesimo abbia lievitato, per così dire, tutta la massa delle idee e degli sforzi tendenti, lungo tutto il XIX secolo, verso la libertà: come essa, attraverso incomprensioni e contrasti, sia stata molla potente di azione in seno al liberalismo medesimo: come la voce della tradizione cristiana abbia risuonato, sì, sulle labbra d'un d'Ondes Reggio, un Tommaseo, ma anche a volte, su quelle di un Cavour, di un Ricasoli, e perché no, di un Mazzini. Il che non potevano vedere – irretiti come erano nella difesa, d'altronde legittima, di passioni e d'interessi politici materiali – gli uomini che lottavano allora per i diritti della Chiesa: ma ben dobbiamo vederlo oggi noi, storici: ed anche noi cattolici, se non vogliamo attribuire al liberalismo come tale alcune delle sue rivendicazioni più belle, semplici riflessi, incomparevoli utilizzazioni della grande tradizione cattolica [...]⁵⁸.

Attraverso gli interstizi del suo lavoro storiografico, Jacini prefigurava l'intenzione di riportare alla luce la sotterranea influenza dei cattolici dell'Ottocento non legati ai preconcetti dell'intransigenza, ma anche di rintracciare – dietro le apparenze di anticlericalismo – la religiosità intimamente cristiana dei liberali risorgimentali. Da questa impostazione De Gasperi si sarebbe parzialmente distaccato nella sua recensione crociana: pur affrontando anch'essa il contributo cattolico al movimento di libertà, lo avrebbe ritrovato non tanto nell'opera di sensibilizzazione religiosa del liberalismo, quanto invece nella genesi di una linea «ottimistica» di cattolicesimo costituzionale e democratico politicamente capace di distinguersi dalla tradizione liberale. Fu comunque a Jacini che De Gasperi si preoccupò di far pervenire per primo la pubblicazione del suo intervento su «Studium» dopo gli scambi epistolari dei mesi precedenti, come gli annunciava il 25 giugno 1932:

T'ho fatto mandare, per il caso non l'avessi, lo «Studium» con un articolo di V. Bianchi contro il Croce. Non ti meraviglierei d'incontrarvi alcune idee affiorate nelle nostre discussioni, poiché io con questi bravi giovani, come il Bianchi e il Zanatta, ho grande dimestichezza. All'occasione mi dirai le tue impressioni, non sull'a[utore] che oramai conosciamo abbastanza tutti e due, ma sull'articolo. Certo che se il B[ianchi] avesse fatto gli studi tuoi, quanta roba vi avrebbe ficcato dentro!⁵⁹

Al di là dell'«incolmabile abisso» dalla filosofia laica dell'idealismo, la recensione degasperiana non mancava di omaggiare chiaramente l'antifascismo di Croce, che «emerge sopra molti altri letterati e filosofi per un più vivo e consapevole senso di responsabilità civile che lo fa

⁵⁷ DGS, I, p. 175

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ ASJ, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 25 giugno 1932.

apostolo fiero e disinteressato della sua idea»⁶⁰. In questo quadro il problema centrale affrontato da De Gasperi diventava – come è stato notato – «una questione sostanzialmente autobiografica: il fatto che Croce nella sua appassionata difesa del sistema liberale ne avesse espunto del tutto il filone cattolico»⁶¹. Il «carattere nettamente anticattolico» della *Storia d'Europa* andava rintracciato anzitutto sul terreno filosofico, quando Croce pretendeva di identificare nella trascendenza cattolica una fede opposta alla «religione della libertà»:

Il Croce invece, elevando la libertà come un idolo sull'altare del suo tempio filosofico, ha gridato anatema contro tutti i coloro che in questo tempio non entrano e dalla cattedra della sua chiesuola ha pronunciato giudizi di scarsa comprensione e lanciato invettive, che – per un maestro d'estetica soprattutto – sono di gusto assai discutibile⁶².

L'autentico nucleo della polemica degasperiana era l'idea di un cattolicesimo «in eterno agguato contro la libertà politica»: De Gasperi contestava la riduzione crociana dell'intera esperienza dei cattolici nel secolo del *Sillabo* all'«azione politico-diplomatica» del Vaticano e agli «atteggiamenti politici del Papa-Re», quasi sempre «legittimati da preoccupazioni contingenti» e non da imposizioni dottrinarie del magistero. In un riferimento non troppo velato all'attualità post-concordataria, De Gasperi sconfessava l'idea crociana di una supposta alleanza tra Chiesa e fascismo, richiamando in proposito le tensioni sotterranee già vissute dalla Santa Sede con i dispotismi ottocenteschi. Ne derivava in filigrana l'irriducibilità della svolta concordataria dalla restaurazione di una intesa trono-altare:

In generale quando si tratta della posizione della Chiesa rispetto e di fronte al potere civile, è sempre difficile dire fino a qual punto essa consenta per convinzione e da qual punto essa comincia a tacere per timore del peggio. Pio VI e Giuseppe II, rinchiusi fra quattro pareti della Hofburg, discutevano nel più aspro dissenso, ma nel pomeriggio facevano la passeggiata al Prater, nello stesso equipaggio. Il grosso pubblico credette allora ad una schietta alleanza fra il trono e l'altare, ed è questa credenza che Giuseppe II voleva far nascere. Appena più tardi gli storici ci dimostrarono per quali ragioni nobilissime e attraverso quali gradi di pazienza e adattamento Pio VI si lasciò condurre in carrozza a quel modo. Uno storico del secolo XIX, meno ostile, avrebbe potuto spiegare nella stessa maniera alcune situazioni politiche analoghe.

De Gasperi passava conseguentemente a difendere l'atteggiamento dei Pontefici e la loro resistenza contro le manifestazioni di autoritarismo che non avevano mancato di costellare la storia ottocentesca. Contro la tesi crociana della Chiesa «nemica della libertà», la recensione di De Gasperi invitava a sollevare lo sguardo storico oltre le contrapposizioni risorgimentali, ricordando che l'opera politica della Chiesa manteneva una «funzione secondaria accanto alla sua missione spirituale». Il fermento antiassolutistico della Chiesa sopravviveva – insomma – alla sua stessa opposizione alla modernità laica, rendendola una forza di libertà indipendentemente dalle condanne dottrinali dei Pontefici nei confronti del liberalismo: da qui l'importanza dell'istituzione

⁶⁰ V. Bianchi [A. De Gasperi], *Ripensando la «Storia d'Europa»*, cit.

⁶¹ P. Pombeni, *De Gasperi costituente*, in «Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea», a cura di P.L. Ballini, Rubbetino, Soveria Mannelli 2009, p. 67.

⁶² V. Bianchi [A. De Gasperi], *Ripensando la «Storia d'Europa»*, cit.

ecclesiastica per il processo di lungo periodo della libertà in Europa, a cui essa aveva offerto un contributo nella «silenziosa penetrazione delle anime» e nell'opposizione di «limiti agli eccessi del potere civile». A sostegno della sua tesi De Gasperi contrapponeva a Croce l'apprezzamento dell'«acattolico anglosassone» James Bryce nei confronti della Chiesa:

Se noi studiamo non tanto la sua azione diretta sui fatti della storia presente quanto sulle idee-madri che essi contengono e che investirono il corso degli avvenimenti, non potremo contestare la sua influenza, soprattutto da due punti di vista. Essa trasfuse nella coscienza umana il concetto di una libertà spirituale che non esitò a sfidare la costrizione fisica... Essa creò un sentimento d'uguaglianza fra gli uomini e questo sentimento mise un freno all'idolatria degradante immaginata dai despotici asiatici...⁶³

La divisione dei cattolici del XIX secolo sulla libertà politica si traduceva in un dualismo di antitesi tra il «pessimismo» della componente «reazionaria» e l'«ottimismo» evangelico di quella «progressista». La recensione degasperiana concedeva ampio spazio agli esempi di cattolici schierati a sostegno della causa della libertà, ma non per questo separati o condannati dalla Chiesa. In proposito contestava a Croce di avere sottovalutato il cattolicesimo «neoguelfo» e la sua influenza nella maturazione in senso risorgimentale del liberalismo italiano. Di particolare interesse gli sembravano le polemiche di Balbo contro il razionalismo rivoluzionario che istituiva un vincolo di dipendenza tra protestantesimo e tradizione costituzionale di libertà. Sullo stesso piano De Gasperi riproponeva il *pantheon* risorgimentale dei pensatori cattolici «dal Tommaseo al Cantù, dal Rosmini al Manzoni, dal Capponi e Gioberti al Ventura», ma soprattutto il cattolicesimo manzoniano con una serie di annotazioni e citazioni letterali proprio della *Morale cattolica*: «alcune idee di Voltaire sull'amministrazione, alcuni principii della politica di Montesquieu e alcune censure delle massime correnti sull'educazione di Rousseau sono di tale evidenza che hanno trionfato ed avrebbero meritato di essere esplicitamente accolte anche dai cattolici»⁶⁴.

Effettivamente la tradizione del cattolicesimo liberale in Italia rappresentava per De Gasperi «il tramite necessario per ricollegarsi al grande movimento liberale europeo»⁶⁵: passava infatti a elencare le omissioni crociane su figure come l'irlandese O'Connell («eroe del cattolicesimo e della libertà»), i francesi Lacordaire («uno dei più schietti rappresentanti dell'ottimismo cattolico di fronte alla storia»), Gratry e Montalembert, presentando l'ultimo «come cattolico e liberale, come era il Manzoni e come lo erano tanti altri, i quali si rifiuterebbero di accettare un epiteto ibrido che li dovesse qualificare, come cattolici modernisti o liberali per accidente»⁶⁶. Annotazione – quest'ultima – con la quale lo stesso De Gasperi offriva una immagine estremamente fedele del proprio itinerario di formazione, che lui stesso avrebbe voluto equiparare nel 1950 a quello di «un

⁶³ Ibidem

⁶⁴ Ibidem

⁶⁵ P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 81.

⁶⁶ Ibidem.

cattolico politicamente umanista e ricettivo» delle conquiste di libertà fuori dal recinto del liberalismo politico⁶⁷. Si trattava di un giudizio che permetteva al De Gasperi esiliato sotto il fascismo di identificarsi con questo suo ritratto autobiografico del Montalembert antibonapartista: «Perseguitato, processato, abbandonato da molti suoi antichi ammiratori, volti ora al culto del cesarismo trionfante, egli morì, cavaliere senza macchia e senza paura». Dalla rivalutazione del movimento cattolico che aveva già rifiutato durante l'Ottocento di inglobarsi nella cultura reazionaria, De Gasperi coglieva insomma l'occasione «per disseminare le premesse di una riflessione sull'incompatibilità tra cristianesimo e regime totalitario mussoliniano⁶⁸, introducendo nella sua recensione numerose citazioni del pensiero di Montalembert:

Da due secoli in qua, principalmente, c'è un insieme di progresso, uno sviluppo nuovo nel regno di Dio, che si sforza di impadronirsi della terra [...] e questo seme, più visibile agli occhi nostri da un secolo in qua, chi lo minaccia se non la violenza? Prima, la violenza dispersa della folla, poi la violenza concentrata in mano ai cesari [...].

De Gasperi non perdeva dunque occasione di introdurre la sua riflessione su cattolicesimo e libertà a partire dalla rassicurante distinzione di Dupanloup fra tesi e ipotesi, preoccupandosi di non perdere il contatto con la sensibilità maggioritaria della cultura cattolica dell'epoca:

a chi afferma il progresso umano attuabile solo in regime libero, che cosa può importare che tale libertà sia garantita da un patto politico, piuttosto che da una dottrina, quando il patto politico venga dai cattolici concluso coll'onesta convinzione ch'esso rappresenti il meglio che si possa fare nella società contemporanea?

L'irriducibilità del cattolicesimo politico alla reazione restava testimoniata per De Gasperi dall'atteggiamento di «fedeltà alla Costituzione» mantenuto da partiti e movimenti cattolici europei nel corso del XIX secolo. Oltre al *Tolleranztrag* antibismarkiano dello *Zentrum*, l'interesse degasperiano era soprattutto attratto dal caso del Belgio, «paese grande come campo sperimentale e vivaio d'Europa», nel quale esemplare «fu l'atteggiamento pratico dei cattolici di fronte alle libertà politiche, là ove essi poterono esercitare un influsso ed imprimere una direttiva». Anche il cattolicesimo belga come lo *Zentrum* tedesco dovette fronteggiare le campagne di laicizzazione della «tramontana giacobina» di ritorno dopo il 1870, ma queste rafforzarono ulteriormente la lealtà costituzionale dei cattolici contro le manomissioni invocate dai liberali radicali e dagli oltranzisti clericali per «porre in imbarazzo i cattolici costituzionalisti, dipingendoli come fautori delle dottrine liberali».

L'evoluzione del cattolicesimo ottocentesco passava poi attraverso la democrazia cristiana dell'epoca di Leone XIII, interpretata anche da De Gasperi all'insegna della sua «discendenza media» dal cattolicesimo liberale secondo l'interpretazione già canonizzata dagli scritti gobettiani di Giordani. Ne offriva una ricostruzione non priva di forzature laddove privilegiava lo sviluppo per

⁶⁷ AFDG, Carte De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Mario Vinciguerra», lettera del 22 novembre 1950.

⁶⁸ R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., p. 510.

gradi del cattolicesimo democratico e tralasciava i momenti di rottura tra liberalismo cattolico e cristianesimo sociale, obliterati da De Gasperi per ricompattare una tradizione messa indifferentemente sotto scacco dal regime. Nettamente estranea rimaneva invece la *Storia* crociana, nei confronti del movimento democratico-cristiano e della dottrina sociale dei Papi:

Ma il più grave errore di visuale è quello che il Croce commette quando, arrivato all'ultimo periodo del sec. XIX, dipinge come reazione anche l'atteggiamento dei cattolici sociali o democratici cristiani, ispiratisi a quell'enciclica che il Croce non si perita di chiamare la «famigerata» *Rerum Novarum*. E pure questo fu un movimento che si svolse secondo quello che egli chiama il gioco della libertà e che, nell'intento di preservare la società da scosse rivoluzionarie o esperimenti bolscevichi, mirò a difendere le libertà politiche e gli ordinamenti democratici contro ritorni assolutistici di classi e di partiti⁶⁹.

De Gasperi non ometteva nella recensione neppure accenni più direttamente legati alla contemporaneità, «sfruttando – come al solito – la discussione storiografica per trasmettere almeno qualche granello delle sue immutabili convinzioni politiche»⁷⁰. Per controbattere l'antitesi filosofica di Croce tra cattolicesimo e libertà politica, De Gasperi spostava l'attenzione sulle contraddizioni illiberali del liberalismo ottocentesco e della sua politica anticlericale:

sarebbe davvero mettersi fuori di ogni logica umana il pretendere che i cattolici mantenessero il primiero ottimismo quando i liberali, permeati a poco a poco dell'anticlericalismo che montava e del giacobinismo che ritornava, passarono all'aggressione e all'oppressione. I fatti del *Kulturkampf* dei vari paesi sono troppo eloquenti. Nessuna possibilità di confondere in buona fede l'abolizione di forme o d'istituti superati o non essenziali con le soppressioni, con gli incameramenti; nessuna possibilità di far passare per diritto comune le misure eccezionali contro una classe o contro i credenti di una data fede. Qui è il liberalismo, sia pure incalzato da nuovi radicalismi, che è passato all'attacco ed ha invaso il terreno delle libertà altrui. Nessuna costruzione filosofica, nessuna abilità dialettica vale a superare questa chiara demarcazione nella storia del movimento liberale⁷¹.

In questo modo De Gasperi negava la legittimazione difensiva al «laicismo» degli Stati liberali, ma finiva quasi per giustificare il *dècalage* reazionario dell'intransigenza cattolica come risposta al *Kulturkampf* del liberalismo anticlericale. L'attacco contro il «giacobinismo» liberale portava inoltre De Gasperi a rileggere in continuità storica il trapasso dalle politiche antiecclesiastiche all'autoritarismo politico, osservando che «in questa retrocessione» della libertà i cattolici «furono quasi sempre preceduti dai rappresentanti di quella borghesia liberale che nel secolo XIX formò l'ossatura di ogni regime». Era qui evidente lo scivolamento della polemica degasperiana dall'anticlericalismo ottocentesco al fiancheggiamento liberale nei confronti del fascismo: nessun fondamento poteva trovare nell'Italia prefascista la pretesa del filosofo di sostenere «la statua illesa della libertà» di fronte ai recenti esempi di «trasformazioni opportunistiche dei liberali».

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ G. Vecchio, «*Esule in patria*»: *gli anni del fascismo (1926-1943)*, in A. Canavero, P. Pombeni, G.B. Re, G. Vecchio, *Alcide De Gasperi*, vol. I, *Dal Trentino all'esilio in patria (1881-1943)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, p. 584.

⁷¹ Di «gelida impassibilità per tutto quanto non concerne i problemi specifici e particolari della *libertas* ecclesiastica», a proposito della recensione crociana di De Gasperi, avrebbe parlato dopo la sua ripubblicazione laterziana degli anni Cinquanta F. Gaeta, *De Gasperi storico*, in «Lo Spettatore Italiano», a. IX, 2 febbraio 1956.

In conclusione De Gasperi sottoponeva a Croce un questionario che ne sollecitava l'autocritica sulle contraddizioni altrettanto evidenti tra il suo idealismo filosofico e la libertà politica:

Che cosa ha prodotto nella storia europea il concetto dello Stato propugnato da Hegel, il quale lo concepiva come «lo spirito che si dà la propria realtà nel processo della storia universale»?

Quale posto è stato riservato all'individuo, del quale lo stesso filosofo ha detto che esso «ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è componente dello Stato»?

Che cosa accade della libertà politica quando, come sostiene il Croce nei suoi Frammenti di etica, lo Stato vuol essere la vera Chiesa... aver cura di anime e non di soli corpi, esercitare per conto suo uffici della moralità e della cultura?

Infine, quali deduzioni si sono tirate – durante il secolo passato – dall'insegnamento di un altro discepolo italiano dello Hegel non essere la società che la realtà nel volere del suo processo; onde il valore universale s'instaura con l'immanente soppressione dell'elemento particolare)

Il questionario è talmente appropriato, e così profondamente legittimo, che il Croce stesso vi troverà argomento per un buon esame di coscienza.

Quest'esame dovrebbe almeno arrestare il suo braccio, quando sta per lanciare contro i cattolici la prima pietra.

6.3 La collaborazione a «Hochland» di De Gasperi e Jacini

La riflessione degasperiana su Croce rappresentò la premessa di una più stretta collaborazione con Jacini, rispetto alla circolarità tematica tra libertà, liberalismo e «cattolici credenti» in riferimento alla storia contemporanea ma anche all'attualità europea e italiana di quegli anni. Fu proprio Jacini a procurare a De Gasperi l'occasione di collaborazione con la rivista cattolica tedesca «Hochland» di Karl Müth, sulla quale il primo era già ripetutamente intervenuto fin dopo la Conciliazione con lo pseudonimo del suo portinaio di casa Giuseppe Tonelli. Nel settembre 1933 Jacini gli rivolse la proposta di scrivere al proprio posto un articolo da lui già concordato con la redazione tedesca sui conflitti tra Chiesa e governo fascista intorno all'educazione della gioventù:

Ti ringrazio – rispose De Gasperi – dunque dell'offerta di scrivere l'articolo, ma prima d'essere tornato a Roma non posso dire con certezza se sarò in grado di raccogliere il materiale necessario, ma credo di sì. Prima di stendere l'articolo, bisognerebbe leggere quello di Tonelli, onde precisarne meglio il contenuto⁷².

Il continuo differimento di De Gasperi nella stesura di questo articolo ne palesò nei mesi seguenti l'intenzione di indirizzare su altri argomenti l'incarico commissionatogli, probabilmente per una sorta di autocensura indotta dalla sua condizione di rifugiato in Vaticano: scrivendo a Jacini 21 febbraio 1934, suggerì infatti la possibilità di tornare ancora a occuparsi dei temi a lui più congeniali della *Storia d'Europa* crociana:

Caro Stefano,

⁷² AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 15 settembre 1933.

nell'ultima mia ti confessavo di non aver ancora abbozzato quel tal articolo educativo tedesco, per molte ragioni; la più importante perché la materia, data la situazione, non invita e sembra anzi inutile. Tuttavia l'impegno da te preso mi rimordeva e ti chiedevo se quegli amici, a tuo parere, insisterebbero ancora sullo stesso argomento, lasciandoti intravedere che fra i due preferirei il Croce. Tu non m'hai risposto e io interpretai il silenzio su questo punto come ti riservassi di sentire il loro parere.

Mi sono sbagliato? O hai chiesto senza ottenere risposta?⁷³

A quel punto De Gasperi ricevette da Jacini la controproposta di una collaborazione a due sull'argomento crociano, ma neppure questa fu da lui accolta positivamente visti i punti di divergenza già emersi nelle loro lettere: «Scrivere sul Croce in collaborazione con te? Se non trovi altri, potremmo anche tentare, ma quando? Appena in questi giorni metterò mano al primo argomento; perché il materiale aspettato mi sono finalmente persuaso che non arriverà più. Ma sul Croce potrebbe forse scrivere il Gonella?»⁷⁴. Il disinteresse per quel tema lo portava infine a riconsegnare a Jacini il materiale preparatorio di stesura dell'«articolo educativo», per riprendere in mano da solo l'opera di Croce con l'intenzione di ripresentarla personalmente al pubblico tedesco:

m'incontro ogni momento coll'articolo già scritto dal Tonelli. In fondo non resterebbe che *pragmatisieren e dramattzieren* le pagine egregie che quel signore ha particolarmente dedicato all'educazione. Ne vale la pena? Non riuscirà alla fine un doppione, poiché è impossibile aggiungere oggidì q[ual]cosa di nuovo? Il mio dubbio è talmente forte che mi chiedo: non sarà meglio lasciar cadere il proposito? O qualora si volesse proprio mantenerlo, non sarà meglio che lo svolga il signor Tonelli stesso che ha già le mani in pasta?

Se quel tutto che tu mi hai promesso entro fine d'anno, comprendesse il Croce, non è meglio ch'io m'occupi di questo? Quasi ti proporrei senz'altro: se tu credi che il primo debbia farsi ad ogni costo, ti mando il materiale raccolto, e fallo tu.

Per il secondo posso invece mettermi al lavoro; e tu aggiungerai poi l'ultima mano. Se accetti, ti pregherei di farmi sapere se e ove il Croce fu trad[otto] in tedesco, poiché in tal caso sarebbe opportuno lavorare sulla trad[uzione].

Scusa, caro Stefano, forse sarebbe stato meglio intendersi prima, ma è soltanto, quando mi ci sono messo di fronte, che sono arrivato a tali conclusioni⁷⁵.

Il rimaneggiamento della recensione crociana occupò De Gasperi durante il suo abituale soggiorno estivo in Valsugana, dal quale tenne puntualmente informato anche l'amico sull'andamento del lavoro: «Mi sono accinto all'ardua impresa di rileggere il Cr[occe] ed ho tutta la buona volontà di assolvere al mio compito, come si dice in gergo; ma non ho ancora scritto una riga, e vedo scuro. Quando una certa cosa non va di colpo, poi è come smuovere una montagna»⁷⁶. Tra la fine di agosto e i primi di settembre Jacini ricevette finalmente da Borgo Valsugana l'articolo degasperiano con ampio mandato di revisione, anche se nella versione finale non sarebbero poi emersi suoi interventi significativi di modifica:

Ora riceverai un articolo che meriterà tutti i tuoi rigori, sia per lo stile – scrivere ted[esco] in montagna, senza alcun sussidio! –, sia per il contenuto. Per farla breve, è concessa ed invocata qualsiasi correzione. Soltanto se si trattasse di modifiche essenziali, desidererei essere consultato. Per il resto te lo abbandono come cosa non mia, autorizzando te e i tuoi amici a migliorare come credono⁷⁷.

⁷³ Ivi, De Gasperi a Jacini, 21 febbraio 1934

⁷⁴ Ivi, De Gasperi a Jacini, [febbraio] 1934.

⁷⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, 16 aprile 1934.

⁷⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, 23 luglio 1934.

⁷⁷ Ivi, De Gasperi a Jacini, [agosto] 1934.

Pubblicata sul numero di «Hochland» del dicembre 1934 sotto il solito pseudonimo di «Bianchi», la nuova recensione di De Gasperi ricalcava fedelmente il canovaccio della versione italiana, ma non mancava di sciogliere in qualche punto le autocensure che l'avevano inevitabilmente accompagnata. Dopo la presentazione non scontata di Croce come «un rinnovatore e non un semplice epigono» dell'idealismo hegeliano, colpisce anzitutto l'ammissione degasperiana circa la disponibilità dei cattolici popolari a riavvicinarsi fin dal 1925 all'antifascismo non giacobino di Croce, «alfiere e combattente per la causa del liberalismo e della libertà» oltre il suo schieramento partitico:

È noto che Croce, che era ministro dell'Istruzione liberale, fu il capo dell'intelligenza d'opposizione e che la sua infiammata protesta in nome della libertà borghese venne condivisa, a quel tempo, da molti scrittori e uomini di scienza. Con anche qualche cattolico tra loro, poiché sembrava che Benedetto Croce, già levatosi contro marxismo e massoneria, contro dannunzianesimo e modernismo, anche questa volta fosse chiamato a rappresentare l'equilibrio del pensiero latino del *giusto mezzo*, al di fuori di ogni estremizzazione. La protesta portò però Croce in contrasto acuto col fascismo, di cui è rimasto avversario manifesto anche dopo la fine della lotta a favore del partito dominante⁷⁸.

In questa veste di oppositore Croce aveva riscosso un «successo immenso» con la sua *Storia d'Italia* nel 1927, ascritta da De Gasperi «alla battaglia del politico» che si proponeva di realizzarvi «un'apologia del liberalismo e una riabilitazione del partito liberale d'Italia»: per quanto vi permanesse «una insufficiente o errata valutazione del dato cattolico», l'opera aveva invece sospeso gli attacchi diretti nei confronti della Chiesa, senza provvisoriamente escludere una ipotesi di alleanza tra liberali e cattolici in funzione antifascista. Dopo il 1929 il Croce «uomo di partito» tornava invece a scagliarsi contro la distensione tra Chiesa e fascismo, accentuando con la *Storia d'Europa* l'inflessione anticlericale del suo liberalismo. A questa deriva De Gasperi rispondeva su «Hochland» con un altrettanto duro attacco al liberalismo prefascista, già del resto anticipato nelle lettere a Jacini ma solo allusivamente espresso nel saggio su «Studium», osservando che Croce «spera[va] di tener alta, con la sua azione di protesta, la bandiera del suo partito, nonostante il crollo dei liberali»⁷⁹. Dell'antifascismo liberale De Gasperi respingeva così il tentativo di riaccreditarsi in senso anticattolico attraverso la filosofia crociana, riappropriandosi del laicismo come massimo comune denominatore dello schieramento antifascista. Il liberalismo laico di Croce avrebbe infatti prefigurato – in ultima analisi – l'esclusione dei cattolici antifascisti dal novero dei «liberali coscienti», rinnegando la prospettiva di alleanza «aventiniana» tra laici e cattolici a cui rimaneva idealmente ancorato il popolarismo di opposizione.

⁷⁸ ADG, SDP, II, 2, p. 1896, *Zu Benedetto Croces «Europäischer Geschichte»*, in «Hochland», a. XXXII, ottobre 1934. Nella sua avvertenza all'edizione del 1954 dei suoi scritti durante il fascismo, De Gasperi avrebbe invertito le date di pubblicazione delle sue due recensioni crociane, anticipando erroneamente al 1932 quella su «Hochland»: A. De Gasperi, *Studi ed appelli della lunga vigilia*, cit., p. VI.

⁷⁹ Ivi, p. 1899.

In questa versione tedesca della sua recensione crociana, De Gasperi tornava così a contestare la parzialità anticattolica della *Storia d'Europa* per la sua interpretazione del Risorgimento come filiazione esclusiva e «capolavoro dei movimenti liberali-nazionali del secolo decimonono». La stessa storiografia di Croce gli sembrava istituire un collegamento tra l'estraneità dei cattolici al movimento di libertà ottocentesco e le compromissioni tra Chiesa e fascismo. Da parte sua De Gasperi dichiarava invece che la libertà ottocentesca non era stata solo «filosofia dello spirito», ma anche sviluppo «di istituzioni politiche, di costituzioni e di leggi di garanzia della libertà». In questo suo «corpo storico» essa non si era affermata in contrapposizione ai «cattolici credenti», come dimostravano gli esempi degli «antenati spirituali» dell'Ottocento, che avevano saputo affrontare anche l'isolamento dalla Chiesa a dispetto della loro ortodossia: qui soprattutto De Gasperi ritrovava le scaturigini del popolarismo antifascista, riproponendo al pubblico tedesco il suo parallelismo con lo *Zentrum* antibismarkiano:

La posizione del Centro, con Bismark e dopo, la sua richiesta di tolleranza, la sua opzione per i diritti politici di tutti e contro ogni legge eccezionale sono dati affidati alla storia. Ma se il filosofo italiano vede come i cattolici tedeschi vengono malfamati, nella loro patria, come democratici e devoti allo spirito parlamentare, come può legittimare il loro inquadramento nella reazione politica?

Tra le righe degasperiane emergeva la convinzione che la riconquista della libertà italiana non avesse ragione di culminare crocianamente in una «guerra di religione» tra cattolici e liberali, ma esigesse piuttosto la convergenza di quelle stesse tradizioni interrotte dal fascismo. Ad attenuare la polemica su cattolicesimo e libertà nella storia ottocentesca, interveniva proprio la sintonia a distanza di De Gasperi con l'interpretazione crociana del fascismo come sovvertimento e non «autobiografia» della nazione. L'idea di Croce era notoriamente quella di un fenomeno di «malattia morale» non italiano ma esteso a tutta quanta la contemporaneità europea, che autorizzava a ritenerlo «parentesi» della storia nazionale. L'impostazione crociana impediva di considerare il fascismo come una ipoteca incombente sulle stesse culture di opposizione che si ponevano in continuità con l'Italia prefascista, rifiutando le tesi «radicali» che lo interpretavano come «rivelazione» di quel passato e delle sue «tare» storico-religiose. Ne risultava dunque evidente il distacco dall'antifascismo formatosi dopo il 1925 ed estraneo alla realtà dello Stato liberale, per il quale il ritorno alla libertà avrebbe dovuto invece segnare una rottura epocale con culture politiche irrimediabilmente compromesse dalle origini del fascismo. In proiezione l'interpretazione parentetica di Croce avrebbe autorizzato a «riprendere le precedenti tradizioni nazionali, che non dovevano essere considerate nella loro globalità solo quali “incunaboli” della dittatura»⁸⁰.

⁸⁰ R. Pertici, *Benedetto Croce*, cit., p. 486.

Anche De Gasperi condivideva le preoccupazioni crociane di una frattura dell'antifascismo dalla tradizione di libertà a cui i cattolici si erano ricollegati nella dissoluzione del popolarismo. Per quanto indirettamente esplicitata, si formò in lui stesso la convinzione che il fascismo fosse l'incarnazione nazionale di un fenomeno moderno ed europeo come il totalitarismo, piuttosto che lo scatenamento di un morbo etico-religioso non sanato dal Risorgimento o addirittura da riconnettersi all'«immaturità cattolica» della nazione. In questa direzione la sua visione si incontrava con l'idea crociana del fascismo come «superfetazione estranea alla secolare storia italiana», destinato prima o poi a estendere la sua cesura dalla storia unitaria alla continuità epocale della stessa «civiltà italiana». Ne derivava la tendenza degasperiana a sovrascrivere il valore unificante del cristianesimo nella millenaria storia italiana rispetto alla parentesi di «dilaceramento» risorgimentale tra lo Stato e la Chiesa sulla «questione romana». Tale arretramento di orizzonte rifletteva la sua stessa estraneità «asburgica» alla «crisi religiosa del Risorgimento», portandolo nettamente a ridimensionare la storia di separazione dell'intransigenza cattolica⁸¹. Non dopo il 1871, ma proprio con l'avvento del fascismo si era per lui realizzata l'uscita dei cattolici italiani dallo Stato post-risorgimentale: da qui anche la storia dell'Italia liberale gli appariva come continuità positiva di «un processo che era stato interrotto da un episodio irrazionale, il fascismo, conseguente a una crisi dipendente da una frattura tra cattolici e laici»⁸².

Come per Croce, anche per De Gasperi il neoguelfismo di ritorno del fascismo «conciliazionista» non assumeva alcun significato di pacificazione dell'Italia cattolica, ma rappresentava «la rottura dell'equilibrio» di integrazione faticosamente scaturito dagli «incunaboli» risorgimentali. La legittimazione già conquistata dai cattolici nell'Italia liberale induceva sempre De Gasperi a respingere l'idea che fosse stata la stabilizzazione autoritaria a introdurre in posizioni di forza la Chiesa e il cattolicesimo italiano. Già nel 1929 aveva negato la prospettiva della durata storica al fascismo riconciliato con la Chiesa, opponendo a un ex popolare che gli domandava se «durerà un pezzo il regime che si basa sulla violenza» la sua convinzione che «anche questo regime potrà durare, magari come Napoleone, ma poi andrà via»⁸³. Dalla metà degli anni Trenta questa previsione si saldò nella sua fiducia di cattolico che la stessa Chiesa potesse trasformarsi da garanzia di libertà religiosa in artefice della liberazione e dell'alternativa ai totalitarismi dell'epoca.

⁸¹ «Non c'è pagina del solitario bibliotecario del vaticano in cui non circoli l'ansia di rivendicare i titoli nazionali del movimento cattolico italiano, quasi a superare tutti i pericolosi "hiatus" del passato. Ciò spiega perché De Gasperi ami ricollegarsi apertamente, senza equivoci, senza perifrasi, all'esperienza del cattolicesimo liberale, che tanta importanza aveva avuto nella tradizione del Risorgimento: quasi a respingere l'eredità del clericalismo a oltranzista e post-unitario, quasi a rinverdire le lontane speranze del '48»: G. Spadolini, *Il nostro De Gasperi*, in Id., *Il Tevere più largo*, Morano, Napoli 1967, pp. 194-195.

⁸² A. Del Noce, *Genesi e significato della prima sinistra cattolica italiana postfascista*, in *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, cit., p. 603.

⁸³ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, Corrispondenza, fasc. «Salvatore Foderaro», Foderaro a De Gasperi, [agosto] 1943.

Sempre a Croce su «Hochland» rimproverò la svalutazione della resistenza antistatale della Chiesa nel XIX secolo, con accenti che lasciavano preconizzare la sua riedizione contro le pretese di inglobamento dei regimi totalitari:

Egli [Croce] compie però, da storico, un errore fondamentale contrapponendo, a questo proposito, la Chiesa moderna a quella antica. Ancora oggi la Chiesa vive dell'antica linfa e si nutre delle eterne idee-madre del Vangelo. La «grande epoca» della Chiesa, che Benedetto Croce scorge solo nella lontananza del passato, può tornare, sia pure in forma spiritualizzata, poiché le forze ci sono⁸⁴.

Ancora una volta più esplicito De Gasperi lo era invece nella sua corrispondenza epistolare con Jacini, a cui scriveva il 25 settembre 1934 da Borgo Valsugana riprendendo il filo delle osservazioni ricevute dall'amico sulla recensione crociana: «In quanto a B[ianchi], egli credeva proprio di aver lo stretto compito di parlare della *Storia d'E[uropa]*; e ti ringrazia dei tuoi, del resto preziosi, rilievi»⁸⁵. Rispose soltanto alle obiezioni mossegli da Jacini sulle concrete possibilità di autonomia della Chiesa dai totalitarismi nel quadro della politica concordataria, che il suo scritto non aveva invece mancato di enfatizzare per smentire l'accusa crociana di collusione cattolica con quei regimi:

La Chiesa? Vista *sub specie aeternitatis* credo proprio che l'atteggiamento concordatario o quello reazionario siano contingenti, inerenti all'umana debolezza, non all'essenza della sua vitalità. Per il periodo storico nostro non ho nessuna speranza, ma il mio ottimismo si proietta al di là, in una società civile diversamente costituita e in un'umanità migliore⁸⁶.

Contemporaneamente alla ripresa della polemica con Croce, De Gasperi tornò a rimarcare questi giudizi di attualità sulla Chiesa nelle «osservazioni» all'articolo completato da Jacini al suo posto sulle controversie educative tra cattolici e fascismo. Sul testo anticipatogli in lettura dall'amico, De Gasperi raccolse le proprie annotazioni di critica in allegato alla sua lettera del 29 agosto 1934: «Ho inviato a mano. Ha il pregio di essere molto sintetico e diretto. Ti deve aver costato molta meditazione, quindi penso che difficilmente sacrificherai qualche particola»⁸⁷. Come da tacita consuetudine epistolare, i due discussero dell'articolo camuffando l'identità personale dell'autore: «Ringrazia il tuo amico – scrisse sempre De Gasperi qualche giorno dopo – d'aver accolto con tanta cortesia le mie osservazioni e ripetigli d'altro canto la mia ammirazione per il suo lavoro»⁸⁸.

⁸⁴ ADG, SDP, II, 2, p. 1902.

⁸⁵ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 25 settembre 1934.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ivi, 29 agosto 1934.

⁸⁸ Ivi, De Gasperi a Jacini, s.d. [agosto-settembre] 1934.

A questo contributo jaciniano sulla *Erziehungsgedanke* poi ospitato su «Hochland» nel numero di novembre⁸⁹, De Gasperi imputava una equidistante imparzialità nello scontro tra formazione cattolica e monopolio educativo fascista, tale da occultare il significato generale e non corporativo oggettivamente assunto – a suo giudizio – dalla battaglia di libertà della Chiesa: «Il concordato le mette una accanto all'altra: la Chiesa sperò di vincere, Gentile di resistere. La lotta s'ingaggiò sorda; mentre al di fuori, fu accentuata armonia»⁹⁰. Dell'articolo jaciniano il commento di De Gasperi lamentava la ricerca di un punto di vista superiore che assumeva «come arbitro di campo il liberalismo cattolico che, terzo non chiamato, giudica e manda, rende[ndo] l'articolo meno chiaro e meno efficace»: «Che diresti – registrava provocatoriamente – se, dopo aver studiato il concordato napoleonico, arrivasti a concludere che fra Nap[oleone] e Pio VII aveva ragione l'*ancien régime*?»⁹¹. Distinguendosi dalle imputazioni jaciniane alla Chiesa per la sua estraneità ai sistemi di libera educazione, De Gasperi si dichiarava convinto che fosse concretamente impossibile individuare un *tertium* tra il laicismo dello Stato etico e il riconoscimento della Chiesa come istituzione formativa anche nell'ordinamento giuspubblicistico: «O di fronte alla scuola fascista e concordataria si fa valere la libertà d'insegnamento, quale vorrebbero Montalembert, il PP[I] e il Centro (*Privatschule*), ovvero le si oppone la scuola dello stato: il resto ha sapore di 'libero pensiero' vecchio stile»⁹². In definitiva soltanto la Chiesa in prima persona contribuiva realisticamente a difendere la libertà di educazione dell'individuo contro la pedagogia totalitaria del fascismo, senza alcuna necessità di appellarsi alle posizioni anticoncordatarie del separatismo di matrice liberale.

La critica degasperiana incontrava comunque importanti agganci e riscontri negli stessi orientamenti di «liberalismo cattolico» presi genericamente a bersaglio con Jacini: inconsapevolmente non faceva che richiamarsi alla stessa interpretazione del Concordato come strumento di limitazione della sovranità statale, a cui un liberale come Papafava aveva precocemente offerto credito sulla tribuna cattolica di «Studium» subito dopo l'annuncio della Conciliazione. Anche le «osservazioni» di De Gasperi sull'articolo jaciniano riconoscevano la superiorità di principio del separatismo liberale sui vantaggi negoziati dalla libertà concordataria, ma la condizionava sempre alla necessità di stabilire «i regolamenti più adatti alla migliore convivenza civile non in mondo ideale, ma nel mondo abitato dagli uomini come sono»:

Si può ragionevolmente esprimere la speranza che la Chiesa finisca col persuadersi che il metodo di una libertà regolata nella convivenza civile è il metodo migliore per la ricerca della verità ed il trionfo del Vangelo e che

⁸⁹ G. Tonelli [S. Jacini], *Der Erziehungsgedanke in Italien nach katholischer und faschistischer Auffassung*, in «Hochland», novembre 1934, pp. 119-134.

⁹⁰ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 12 settembre 1934.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ivi, De Gasperi a Jacini, s.d. [agosto-settembre] 1934..

l'appoggio politico in qualche cantone della terra non è paragonabile all'impulso che le verrebbe in tutto il mondo, se proclamasse apertamente la rinunzia ad ogni alleanza passeggera; ma è illogico esprimere la speranza che la Chiesa, istituita per diffondere la verità, istruire ed educare gli uomini proclami la libertà dello spirito in senso crociano, e nemmeno la fiducia assoluta nella libertà individuale, giacché tale fiducia sarebbe in contrasto colla credenza nel peccato originale⁹³.

Traspariva così la diffidenza degasperiana rispetto a una giustificazione del separatismo in chiave di difesa della libertà religiosa, paventando la caduta negli equivoci del «liberalismo dottrinale» («ciò che Montalembert non accettò mai») e in disegni di riforma modernista della Chiesa orientati a ridiscuterne l'«intolleranza dogmatica»: «Esprimere la fiducia che la Chiesa trovi modo di adattarsi anche in teoria e non soltanto come linea di condotta alla tolleranza non ha fondamento»⁹⁴. Ne scaturiva più generalmente la riserva di De Gasperi nei confronti del «liberalismo cattolico» e delle minoranze di avanguardia «eretice» al centro delle predilezioni jaciniane, che ai suoi occhi apparivano sempre sul punto di entrare in conflitto con l'ortodossia ufficiale della Chiesa. Nelle polemiche religiose di queste correnti De Gasperi accusava poi immancabilmente l'esistenza di un larvato movente politico, richiamandosi all'esempio del Gioberti riformatore e antesignano riconosciuto dei modernisti. Contrariamente alla lettura non politica propostane dal saggio di Gallarati Scotti su «Il Rinnovamento», la *Riforma cattolica* di Gioberti non andava isolata per De Gasperi dal fallimento del giobertismo neoguelfo e sabauda del 1848, ma interpretata come riconversione di quella progettualità con i mezzi religiosi a lui rimasti disponibili:

le informatrici religiose dei politici furono sempre iniziali in loro, o talvolta suggerite dalle resistenze incontrate nelle aspirazioni politiche? (Per risalire più indietro: il Gioberti, ad es[empio], ha preso quel dirizzone religioso in seguito alle resistenze incontrate nella politica)⁹⁵.

Indipendentemente dalle sue contaminazioni politiche, il riformismo religioso che Jacini portava a fondamento della propria concezione separatistica avrebbe mostrato la sua irrilevanza nell'incapacità di condizionare le politiche scolastiche dei governi liberali nel corso dell'Ottocento. Di fronte a uno Jacini che distingueva le polemiche antistatali della Chiesa dalla tutela in senso proprio della libertà di educazione, De Gasperi tornava invece a sottolineare l'opposizione alla «scuola libera» dello stesso Stato liberale del XIX secolo: «Quando si parla di “stato liberale” ci

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ivi, De Gasperi a Jacini, s.d. [agosto-settembre] 1934. Jacini inviò il proprio articolo anche a Filippo Meda, ricevendone un parere di approvazione di cui portò poi a conoscenza lo stesso De Gasperi: «La lettera di Filippo è medesca. Con quell'interpretazione soggettiva; in sostanza “tutto va bene” e “in sostanza” hanno ragione Gentile, Croce, J[acini] e soprattutto Meda – che è del parere di Agnese intorno al matrimonio clandestino. In quanto al linguaggio, mi pare che anche noi parliamo ancora in modo da farsi intendere e se non c'intendiamo colla nuova generazione, non è proprio per il linguaggio. La nomenclatura è proprio il mio ultimo pensiero e se non ci fosse altro, in 24 ore ti cambio il vocabolario» (ivi, De Gasperi a Jacini, 25 settembre 1934).

⁹⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, 31 dicembre 1935.

s'imbatte oramai nella storia, ed è storia che lo stato liberale per 4/5 della sua vita volle il monopolio. Va bene il Belgio dal '30 al '50, ma poi? Converrebbe distinguere»⁹⁶.

De Gasperi non riteneva neppure accettabile l'enfatizzazione jaciniana della religiosità interiore del liberalismo post-risorgimentale in Italia: censurava anzi decisamente il divorzio della sua classe di governo dalla tradizione cattolica, imputandogli conseguenze di agnosticismo e intolleranza religiosa come fattori di indebolimento dello Stato liberale nonostante la difesa apologetica di Croce. Lo scriveva proprio a Jacini nel febbraio 1934 in una confessione di inequivocabile trasparenza:

O mi hai frainteso o non mi vuoi intendere. Non mi riferivo affatto alla libertà dell'errore ed alla rispettiva questione. Quale uomo di governo potrei ammetterla ufficialmente come norma e praticarla. Ma io credo che, a lungo andare, la libertà per essere utile, dev'essere la libertà dei tolleranti, non quella dei miscredenti. Bisogna supporre cioè che mentre lo Stato rimane neutro a difendere l'ordine interno, ci siano altre forze che lavorano per mantenere l'ordine interno, cioè la moralità, l'onestà delle coscienze. Senza tale presupposto, la libertà porta la società al male, perché siffatta è la natura dell'uomo. Quando tu per spiegare il fallimento del regime liberale insistevi sulla degenerazione degli istituti costituzionali, io ti rispondevo che la spiegazione non era sufficiente. La causa prima fu che la classe liberale, la quale teneva tutti i posti di comando, divenne scettica e non seppe dare al popolo un esempio di fede, di bontà, di disinteresse. Ora io sostengo che senza il contrappeso delle tradizioni conservatrici, il regime politico di libertà non resiste. Per essere liberali nella pratica politica, senza che il bene sociale ne soffra, bisogna aver fede, religione, costume, ciascuno per conto proprio e tanto più quanto più si è in alto. Chiaro? Lo stato etico non c'entra proprio niente, c'entra la morale dell'individuo e l'etica sociale⁹⁷.

Tra le righe di questa sua lettera di non comune eloquenza per quegli anni, De Gasperi riabilitava per contrasto la direzione di marcia già imboccata dal cattolicesimo democratico dopo l'intransigenza e appena interrotta dalla fine del popolarismo. La sua apparizione come forza di massa aveva definitivamente certificato il fallimento – dopo la nobile ma minoritaria esperienza del «conciliatorismo» cattolico – dei tentativi di condizionamento etico-religioso del liberalismo da posizioni intellettualmente rispettate (come nel caso degli ex modernisti) ma di immancabile retroguardia politica. La stessa adesione di Jacini al popolarismo testimoniava a De Gasperi – in fin dei conti – la consunzione della «classe liberale» anche agli occhi di un non rinnegato interprete della sua anima intimamente religiosa. Denunciando la reiterata insensibilità di un liberalismo come quello crociano nei confronti della «morale cattolica», De Gasperi lasciava intravedere in controluce l'imminente attualità di un rovesciamento di ruolo da parte di uno schieramento cattolico autonomamente acculturatosi in senso «liberale». A questo punto la stessa ipotesi di restaurazione prefascista velatamente anticipata dalla storiografia di Croce avrebbe dovuto assegnare – questo il senso del ragionamento degasperiano – ai cattolici in prima persona e non ai liberali il dominio del «contrappeso delle tradizioni conservatrici» indicato nella lettera a Jacini.

⁹⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, 12 settembre 1934.

⁹⁷ Ivi, De Gasperi a Jacini, [febbraio] 1934.

6.4 «I cattolici italiani e la storia del Risorgimento»

Dopo la Conciliazione Jacini si incaricò di reagire nei suoi studi agli eccessi di identificazione della cultura cattolica di massa con la storia del Risorgimento, sforzandosi di approfondire il contributo risorgimentale dei cattolici all'idea di libertà. L'esperienza modernista mantenne un peso certamente decisivo nella sua interpretazione degli aspetti religiosi di quel periodo, facendogli avvertire in modo non comune rispetto agli altri popolari (e allo stesso De Gasperi) «la fecondità del Risorgimento dal punto di vista della formazione di una nuova coscienza religiosa in Italia»⁹⁸. Lo avrebbe sottolineato anche un superstite del modernismo come Ernesto Buonaiuti, che sottraeva Jacini dall'accusa di tradimento mossa agli intellettuali transitati dopo «Il Rinnovamento» al liberalismo laico come Casati e Gallarati Scotti:

Solo Stefano Jacini rimase fedele al suo compito di studioso dei movimenti spirituali e delle correnti religiose del nostro Risorgimento, contribuendo alla conoscenza della nostra storia morale nella prima metà dell'Ottocento, con saggi molto encomiabili per sodezza di documentazione, per larghezza di visuali, per sensibilità di storico e di psicologo, per fervore di spiritualità⁹⁹.

La sua opera storico-religiosa si proponeva di contrastare i tentativi di arruolamento che la storiografia cattolica veniva realizzando dopo la Conciliazione nei confronti di legittimisti antirisorgimentali come Solaro della Margherita, rivalutandoli come antesignani del patriottismo della Chiesa. La protesta di Jacini si rivolgeva in particolare al tentativo di rimpiazzare arbitrariamente i protagonisti del cattolicesimo liberale coi reazionari come portatori autentici del sentimento nazionale durante il Risorgimento, come egli stesso scriveva il 22 settembre 1940 al suo amico Massimiliano Majnoni, l'aristocratico tosco-lombardo e direttore dell'ufficio romano della Banca Commerciale che aveva mostrato di condividere quella impostazione «codina» da cattolici «della passata generazione»:

Carissimo,

Ricevo la tua, e prendo la penna al volo per schierarmi *toto corde* contro di te nel tuo atteggiamento su Bettino Ricasoli. L'opera del quale io conosco bene, e vorrei un po' vedere questi famosi documenti che contraddicono quanto di lui è scritto e stampato. Ora, che non fosse un genio è positivo: che la ristrettezza del suo campo visuale (limitato, quando fu al governo, a due grandi idee: l'unificazione *à tout prix* e la libertà religiosa) abbia nociuto all'efficienza della sua politica, non c'è dubbio. Ma mettere in dubbio l'elevatezza e l'assoluto disinteresse del suo animo e delle sue aspirazioni, mi pare addirittura sacrilego. Se mai, furono proprio queste elevatezze e questo disinteresse che gli nocquero sul terreno pratico.

Del resto, perdonami, ma il tuo atteggiamento («quanti italiani») è quello critico della passata generazione. Atteggiamento allora logico, ed anche nobile, di fronte all'eccessiva preoccupazione agiografica, che tendeva a santificare tutti i «santoni» del Risorgimento, dando a tutti [...] la medesima altitudine: ma atteggiamento anacronistico ed anche ingeneroso (scusami) oggi: in cui sotto il manto di un assai discutibile equità si tenda a deprimere tutti i valori

⁹⁸ L. Ambrosoli, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 388.

⁹⁹ E. Buonaiuti, *Il Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, prefazione di A.C. Jemolo, Laterza, Bari 1964, p. 72.

tradizionali, per sostituirvi la più o meno arbitraria scuola dei retrivi, da Clemente Solaro della Margherita al card. Ruffo. Retrivi che sarebbero i primi a stupirsi – ed a scandalizzarsi – di essere promossi a «italiani» e a «patrioti»¹⁰⁰.

Questa reazione jaciniana alla «clericalizzazione» del Risorgimento presentava punti di contatto con quella della storiografia neo-idealistica nei confronti dell'impostazione «sabaudistica» a cui la strategia culturale del fascismo era approdata negli anni Trenta, anch'essa accusata da uno storico come Omodeo di perseguire il cosiddetto «schema devecchiano» dei «reazionari calati nella storia del Risorgimento come elementi attivi e fattivi»¹⁰¹. Contrapponendosi al revisionismo cattolico-nazionale degli ex intransigenti, Jacini si poneva idealmente in sintonia con la «difesa del Risorgimento» operata dai saggi di Omodeo su «La Critica» crociana, da cui pure lo avrebbe distanziato la polemica da questi agitata contro il neoguelfismo in ragione della sua matrice cattolica. Al fine di smorzarne le simpatie verso i «retrivi» risorgimentali, Jacini avrebbe consigliato al solito Majnoni la lettura del libro di Omodeo edito da Einaudi su *La leggenda di Carlo Alberto nella recente storiografia*, nel quale poteva rintracciarsi – a suo giudizio – «una bellissima documentazione di un simile atteggiamento, e una efficace critica di esso»¹⁰².

In virtù della sua estraneità all'imperante guelfismo dei cattolici fascistizzati, Jacini ricevette da Iginò Righetti, direttore di «Studium» e figura di riferimento dei «movimenti intellettuali» di Azione Cattolica, la proposta di inaugurare una «rubrica d'appunti sul risorgimento italiano» sulla rivista dei Laureati cattolici che aveva già pubblicato la recensione di De Gasperi a Croce. La raccolse prontamente nella sua lettera di risposta del 17 marzo 1935, motivando la propria disponibilità con l'osservazione che «in giorni come i nostri, in cui si vorrebbe quasi imporre agli studi una specie di uniforme militare, una tribuna *libera* di studi storici, dato che possa sorgere, non può che risultare utilissima»¹⁰³. Era dunque trasparente l'intenzione jaciniana di offrire un contributo nettamente dissonante rispetto alla storiografia dell'epoca sulla tradizione del Risorgimento e sull'apporto ad essa offerto dai cattolici, nel quale potesse disseminarsi la sensibilità storico-politica del popolarismo anche alla nuova generazione cattolica sotto il fascismo. Allo stesso Righetti l'ex popolare non mancava di rappresentare l'alterità di sensibilità religiose come la sua dal *maremagnum* del «cattolicesimo integrale», che lo costringeva a ripercorrere la condizione

¹⁰⁰ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 22 settembre 1940. Cfr. anche la pagina di Diario del 27 settembre, ivi: «A colazione D. Giuseppe De Luca [...]. Gli ho fatto leggere una lettera stizzita che mi scrive Stefano Jacini su una mia boutade contro Bettino Ricasoli».

¹⁰¹ Cfr. la lettera di Omodeo a Croce del 19 agosto 1937, in *Carteggio Croce-Omodeo*, a cura di M. Gigante, Istituto Italiano per gli Studi storici, Napoli 1978, p. 125.

¹⁰² AMM, Fondo Massimiliano Majnoni. Sulla figura del marchese Massimiliano Majnoni d'Intignano, nominato nel 1934 direttore dell'Ufficio romano della Banca Commerciale, cfr. *Inventario dell'archivio di Massimiliano Majnoni*, a cura di R. Romanelli e V. Ronchini, prefazioni di S. Majnoni e F. Pino, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006; G. De Luca-M. Majnoni, *Carteggio 1936-1957*, a cura di S. Nerozzi, Introduzione di S. Majnoni, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007.

¹⁰³ Cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., p. 511

di ostracismo che i cattolici liberali dell'Ottocento avevano dovuto sopportare per mano dell'intransigenza religiosa della Chiesa:

Intendiamoci: la rivoluzione del '48 è stata suscitata da un papa, e l'ideologia alla quale si ispirò venne in Italia tenuta a battesimo da due sacerdoti: dei quali uno, Antonio Rosmini, era un grande cattolico, e l'altro, Vincenzo Gioberti, era per lo meno ancora un cristiano: ma molti fra i cattolici *integrali* dell'epoca, da Cesare Cantù a Vito d'Ondes Reggio, furono allora con la rivoluzione. Senonchè questa doveva urtarsi, e subito si urtò, con la questione del potere temporale. E da quel momento le resistenze, d'altronde legittime, della Suprema autorità ecclesiastica ebbero per conseguenza la astensione o l'ostilità – rispetto al problema nazionale – di quella parte del laicato e del clero che quella direttiva seguiva. Né poteva essere altrimenti perché – e qui sta il punto più grave – il risorgimento nasce dal concetto di nazionalità e di autodecisione dei popoli: il quale concetto si inquadra sul piano generale delle libertà rivoluzionarie, espressamente condannate da almeno due Pontefici: da Gregorio XVI nella *Mirari Vos* e da Pio IX nella *Quanta Cura* e nel *Sillabo*, due documenti sui quali è lecito sottilizzare e sostenere che non sono pronuncie *ex cathedra*, ma ai quali sarebbe irriverente, oltre che assurdo, negare valore dottrinale e dogmatico.

Che molti, moltissimi cattolici abbiano sofferto di un simile stato di cose, che alcuni abbiano cercato, e magari creduto di trovare una soluzione atta a superarlo, non io certo lo negherò; io nipote di Stefano Jacini, io che di questi vari tentativi sto facendo proprio ora materia di un mio studio. Tuttavia non può disconoscersi che i cattolici italiani in tanto furono approvati ed incoraggiati dalla Santa Sede, in quanto ne difendevano le tesi: e che, dal '60 in poi, la lotta dei polemisti autorizzati da Roma si rivolse ancor più contro i cattolici liberali e conciliatori che non contro lo stesso governo spogliatore e *libertino*. E quindi non si può, senza una stortura storica, annoverare tra i cattolici integrali, o come allora dicevasi, papali, non dirò un Bettino Ricasoli savonaroliano, autore di leggi anticlericali e sospetto – a torto – di protestantesimo, né un Raffaello Lambruschini audace modernista avanti lettera: ma nemmeno, a rigor di termini, un Manzoni: il quale si recò al Senato due volte, la prima per dare il suo voto alla proclamazione del regno d'Italia, la seconda per approvare la convenzione di settembre: incorrendo l'una e l'altra volta, come sarebbe facile dimostrare, nella scomunica *latae sententiae*¹⁰⁴.

Dopo il precedente scritto degasperiano, anche la collaborazione di Jacini con «*Studium*» avrebbe testimoniato «la sopravvivenza di un rapporto, esile ma mai del tutto spezzato, con i due filoni essenziali del cattolicesimo pre-fascista, quello cattolico-democratico e quello cattolico-liberale»¹⁰⁵. Fu proprio De Gasperi a intrattenere i rapporti con Righetti su questo primo intervento jaciniano, tenendo informato l'amico che lo sollecitava sulle vicende dell'incarico: «A Righetti avevo già parlato e va tutto bene (cioè vedremo!)», gli scrisse da Roma il 20 maggio 1935¹⁰⁶. Le insistenze di Jacini si protrassero fino al momento della pubblicazione, che De Gasperi gli comunicò alla fine di giugno dopo avergli precedentemente riferito della sua «ambasciata a Righetti, che ne è soddisfattissimo»¹⁰⁷. L'articolo uscì con il titolo *I cattolici italiani e la storia del Risorgimento* e accompagnato dalla didascalia redazionale di «*Studium*»:

Nella situazione e nel clima nuovi creati dalla Conciliazione hanno acquistato grande attualità i problemi relativi alla parte avuta dai cattolici nel Risorgimento Italiano. *Studium* intende di dedicare alla delicata e complessa materia, la sua attenzione. Apre la serie degli articoli che saranno dedicati all'argomento lo scritto del Conte Jacini il quale è rivolto a porre e a circoscrivere i termini del problema¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 512-513.

¹⁰⁵ Ivi, p. 509.

¹⁰⁶ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», Jacini a De Gasperi, 20 maggio 1935. Cfr. anche la lettera del 21 maggio, erroneamente datata al 1939 (quando Righetti era appena morto da due mesi) in *De Gasperi scrive*, cit., vol. I, pp. 178-179: «Se vedi Righetti, digli che non dimenticherò il mio impegno».

¹⁰⁷ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 24 maggio 1935. Cfr. anche la lettera di De Gasperi a Jacini del 27 giugno 1935, ivi: «Righetti mi disse di aver ricevuto, e credo che sia sotto i torchi».

¹⁰⁸ S. Jacini, *I cattolici italiani e la storia del Risorgimento*, in «*Studium*», XXXI (1935), pp. 312-323.

La caduta degli steccati tra cattolici e storiografia risorgimentale – definitivamente sbloccata dalla Conciliazione – era il punto di partenza dal quale muoveva il saggio di Jacini contro l'idea stessa di un Risorgimento anticattolico. Anche Jacini andava alla ricerca di un antecedente radicamento dei cattolici nella storia risorgimentale, ma senza lasciare sotto traccia le tensioni del «dilaceramento» dopo il 1848, nettamente oscurate dal prorompente «ritorno alla patria» del cattolicesimo post-concordatario. La svolta del 1929 rendeva possibile – a suo giudizio – la riconciliazione tra religione e nazione, ma essa avveniva in contraddizione con il quadro liberale del Risorgimento: la storiografia della concordanza cattolico-nazionale finiva dunque per fraintendere l'autentica cifra della partecipazione dei cattolici al movimento risorgimentale, ampliandola a dismisura fino a includere forme di patriottismo religioso difficilmente assimilabili nella discriminante della libertà e del costituzionalismo¹⁰⁹. Insomma il nuovo indirizzo retrocedeva impropriamente al Risorgimento il clima di *pax* concordataria e oscurava i precedenti episodi di conflittualità tra libertà e cattolicesimo, senza affrontare i nodi della spaccatura tra interpretazione laicista e *revanchismo* clericale.

Come riflesso speculare a questo ritorno di interesse clericale, Jacini indicava proprio la reazione della storiografia di Croce dopo il 1929, che aveva riprodotto una lettura dicotomica del Risorgimento come «opera *esclusiva* dell'idea liberale, anzi l'episodio culminante dello svolgimento di quella, nell'Europa del secolo XIX», religiosamente «ottenuto a scapito della e in contrasto con la Chiesa cattolica». In questo senso l'interpretazione della *Storia d'Europa* non contribuiva soltanto a squalificare le tendenze post-concordatarie qui contestate dallo stesso Jacini, ma anche a superare *ipso facto* «le tesi mediatrici e conciliative» della storiografia moderata e cattolico-liberale, di cui poteva essere considerata tra le più recenti testimonianze proprio la «biografia domestica» jaciniana per Laterza del 1926. Di conseguenza l'intervento jaciniano contestava a Croce di avere compreso nella sua polemica anche la storiografia dei cattolici non clericali, schiacciandola sotto il pregiudizio contro la Conciliazione come rinnegamento dell'Italia risorgimentale. Da qui la convergenza della storiografia crociana con quella clericale nell'avallare il sillogismo di antitesi risorgimentale tra cattolicesimo e libertà: «il risorgimento italiano è frutto ed

¹⁰⁹ Jacini scriveva che sarebbe rimasto «agli studiosi cattolici un largo campo d'azione, entro il quale possono svolgere le loro ricerche senza essere accusati di volersi vestire, come suol dirsi delle penne del pavone, appropriandosi atteggiamenti non consentanei coi loro principi o con la loro tradizione. Gli studiosi dei nostri giorni, in altre parole, che provengono dalle fila cattoliche sono a nostro avviso meglio di altri qualificati per lumeggiare nella sua vera natura il drammatico contrasto, determinatosi in molte coscienze di credenti per effetto per effetto del conflitto insorto fra il nascente stato italiano e la suprema autorità ecclesiastica; per chiarire quali fra gli uomini di solito ritenuti retrivi, debbano invece essere annoverati fra i veri patrioti, sia pure dissenzienti da alcune delle opinioni più diffuse e prevalenti nel campo liberale; ed infine per esaminare quale sia stata, in quest'ultimo campo, l'influenza dell'idea e della formazione cattolica»: *ivi*, p. 322.

opera della ideologia liberale; *atqui* l'ideologia liberale è condannata dalla Chiesa; ergo i cattolici, in quanto tali, non possono avere né debbono rivendicare parte alcuna nel risorgimento italiano»¹¹⁰.

Jacini respingeva questa rilettura del rapporto cattolici-Risorgimento a partire dalle preclusioni del *Sillabo*, come il teorema di esclusione per il quale «i cattolici italiani meno che mai [avrebbero potuto] sentirsi in diritto di considerare la tradizione del risorgimento come parte legittima del loro patrimonio spirituale». Diversamente dalla maggioranza dei cattolici dopo il 1929, la riappropriazione jaciniana del Risorgimento non muoveva dall'illusione che i suoi contrasti fossero stati estinti dalla riconciliazione concordataria tra Stato e Chiesa, perché questa rimaneva fondata «sulla negazione del sistema liberale, così come l'antico dissidio il liberalismo aveva per oggetto». Jacini non esitava invece a riabilitare l'ispirazione cristiana del liberalismo cavouriano, riconoscendogli di avere mantenuto intatta nei suoi massimi rappresentanti – nonostante le rotture con la Santa Sede sulla legislazione ecclesiastica – la «convizione che il risorgimento nazionale [fosse] inseparabile dall'idea cattolica; che il cattolicesimo, patrimonio inalienabile della stirpe, [dovesse] essere conservato ad ogni costo nel popolo, e rafforzato, anziché indebolito dai nuovi ordinamenti»¹¹¹. In definitiva l'interesse jaciniano continuava a rivolgersi più decisamente alla componente religiosa del liberalismo risorgimentale («il dramma dell'idea cattolica negli uomini di stato liberali») che non alla lacerazione del patriottismo cattolico dopo il divorzio della Chiesa dalla causa nazionale.

Nei suoi interventi risorgimentali Jacini si schierava anche a difesa del neoguelfismo preso di mira dalla storiografia idealistico-liberale degli anni Trenta contro l'esaltazione operata dal «precursorismo» fascista. Omodeo soprattutto colse l'occasione di polemizzare con la riabilitazione del giobertismo nella storiografia gentiliana di Anzilotti, prima in una nota di replica allo storico Walter Maturi su «La Critica» nel 1936 e più ampiamente nel saggio del 1941 su *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, nel quale avrebbe nettamente ridimensionato la continuità di ispirazione fra il *Rinnovamento* giobertiano e la politica nazionale di Cavour. Al «neo-giobertismo» di ritorno dopo la Conciliazione egli opponeva l'esclusione di quello ottocentesco dalla storia religiosa del Risorgimento, ritenendolo ieri come allora legato al «retaggio d'un passato cattolico non ben liquidato»¹¹² e non superiore a un «espediente pratico, qualcosa come, in guerra, il passaggio di un fiume o l'aggiramento di una posizione, non un momento idealmente formativo»:

una sapientissima macchina di guerra, una rete in cui il geniale abate prese mezza Italia moderata, per gettarla nella rivoluzione, e in cui si dibatté disperatamente per tre anni lo stesso papa, il grande pescatore. Ma appunto perché

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, in Id., *Difesa del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1955, p. 94. Sull'interpretazione di Omodeo cfr. G. Rumi, *Gioberti, Il Mulino*, Bologna 1999, pp. 79-81.

ricosco al neoguelfismo questo valore e questa funzione, non posso inserirlo nella storia più strettamente religiosa degli ideali, e metterlo sul piano del mazzinianesimo e dello stesso liberalismo del Cavour.

L'attacco di Omodeo rispondeva – come è noto – alla «voce» *Risorgimento* redatta per l'«Enciclopedia italiana» nel 1936 da Maturi, che nonostante un refuso anacronistico aveva osservato che «riguardo al Gioberti il Gentile si stacca dall'Omodeo e dal Salvatorelli; egli valorizza storicamente il mito neoguelfo, che l'Omodeo e il Salvatorelli ripudiano come insincerità morale, rifiutandosi persino di ammetterne l'importanza storica»¹¹³. Anche nel giudizio di Maturi il neoguelfismo giobertiano aveva preso corpo «con la forma soreliana del mito, creazione consapevole e riflessa del politico, che vuole smuovere le masse», ma non poteva essere assimilato ad artificio del moderatismo per la nazionalizzazione dell'opinione cattolica: esso rappresentava autenticamente l'epilogo di un fenomeno di rinascita cristiana nella società della Restaurazione, «la forma italiana d'un movimento culturale europeo»¹¹⁴.

Anche per il «cavouriano» Jacini l'incidenza del cattolicesimo risorgimentale (e dello stesso giobertismo) non andava ridotta al suo insuccesso come guida politica del movimento nazionale, ma poteva essere rintracciata nel condizionamento che esso seppe conservare sul liberalismo unitario dopo la parentesi del 1848. Sempre nel suo saggio su «Studium» del 1935, Jacini riteneva dunque di ravvisare – a differenza del «neo-giobertismo» imperante – una continuazione non reazionaria del guelfismo risorgimentale, i cui padri fondatori ed eredi «si inserivano profondamente, trasformandosi, nel movimento liberale-cattolico, liberale-moderato»¹¹⁵. Nel concludere questo suo intervento, Jacini suggeriva agli storici cattolici di concentrarsi sulla «grandissima» impronta di «influenza dell'idea e della formazione cattolica», sopravvissuta prima nel liberalismo «conciliatorista» e poi negli esordi del cattolicesimo democratico:

cattolico era il terreno, onde la maggior parte dei nostri patrioti trasse alimento alle proprie convinzioni, cattoliche le masse, che quelli vollero trascinare seco, le istituzioni a cui cedettero di appoggiarsi o che credettero di far rivivere; cattolici, d'altro canto, i governi combatterono, gli istituti che vollero abbattere; cattolica, infine e soprattutto, quella Sede romana – la più grande, al dir di un suo nemico, il Turmel, di tutte le umane istituzioni – la quale, posta nel cuore della penisola, immedesimata, per usare un termine ormai vieto, col genio della nostra stirpe, ci appare sorretta nei secoli da un principato civile – correlativo, in qualche modo, con la sua autorità spirituale – che del sistema politico italiano costituisce parte integrante e bene spesso lo determina [...]¹¹⁶.

Conclusione – quest'ultima – che lasciava trasparire in filigrana il ritorno dei cattolici antifascisti ed ex popolari in un orizzonte di militanza «ecclesiale», segnato da un rapporto di legittimazione forte con la Chiesa e con le articolazioni culturali del «nuovo movimento cattolico» degli anni Trenta. Questa garanzia rappresentava anche una delle ragioni dell'interesse di

¹¹³ W. Maturi, *Risorgimento*, in *Enciclopedia Italiana*, 1936.

¹¹⁴ W. Maturi, *Neoguelfismo*, in *Enciclopedia Italiana*, 1934.

¹¹⁵ S. Jacini, *I cattolici italiani e la storia del Risorgimento*, cit.

¹¹⁶ S. Jacini, *I cattolici italiani e la storia del Risorgimento*, cit.

«Studium» nei confronti di una personalità sostanzialmente eccentrica a quel mondo come Jacini, collaboratore sempre cercato e voluto in quegli anni da Righetti, che nel 1938 gli chiese di interpellare per una collaborazione anche l'amico Gallarati Scotti, ottenendo l'icastica risposta jaciniana che sarebbero stati «troppi, *due* ex scomunicati in una rivista cattolica»¹¹⁷.

Neppure agli articoli di Jacini «Studium» avrebbe risparmiato l'occhiuto intervento del revisore ecclesiastico, costringendo spesso l'autore a interventi di rimaneggiamento prima della pubblicazione, come accadde fin da quel primo intervento sui cattolici risorgimentali: «Righ[etti] è assente – gli scrisse De Gasperi il 28 giugno 1935 – e non posso quindi sapere che cosa pensi il censore. Ma se non è piaciuto ai tuoi crociani, si può sperare!»¹¹⁸. La sua ricerca di mediazione con la cultura religiosa dell'epoca non lo fece certamente rinunciare alla specificità cattolico-liberale, ma soprattutto nelle amicizie crociane produsse incomprensioni e risentimenti per la posizione di crocevia che egli andava consapevolmente assumendo sotto la guida di De Gasperi. Di questo tipo di reazioni Jacini rimase certamente consapevole e ne scrisse anche a Righetti dopo avergli consegnato l'articolo:

So benissimo che sarò *a Dio spiacente ed a nimici sui*: qualche crociano mi ha già detto che è «roba da bollettino parrocchiale» e molti cattolici penseranno che ho chiuso loro tutte le porte, avendo l'aria di spalancarle. Poco male. L'importante per me è aver detto ciò che pensavo¹¹⁹.

Ancora su «Studium» Jacini tornò qualche anno dopo ad affrontare il tema del movimento cattolico dopo il Risorgimento in un suo intervento dell'aprile 1941 su *I cattolici e la politica dell'Ottocento*. Ne fu nuovamente sollecitato da De Gasperi, che di quel tentativo di ricapitolazione storiografica avrebbe cercato di avvalersi come preziosa occasione di rilancio del cattolicesimo prefascista:

L'articolo per *Studium* può diventare una indispensabile prefazione al resto; e si capisce che c'è qualcuno che ci pensa. Ci pensano tanti oggi, e bisognerebbe essere matti a non pensarci noi, che abbiamo tutte le carte in ordine e regola. In verità per ragione non sento trasporto alcuno e amo la conquistata quiete della biblioteca come un immeritato premio del Cielo, ma amo anche le storia che, contro ogni calunnioso diniego, rimane la maestra¹²⁰.

Neppure stavolta De Gasperi perse l'occasione di affidare osservazioni di critica all'articolo che lui stesso gli aveva probabilmente commissionato nella redazione di «Studium»: scrivendo a Jacini da Roma il 2 marzo 1941, lo invitava a una lettura storicamente più bilanciata e comprensiva delle correnti di resistenza religiosa che avevano frenato quelle di avanguardia del movimento cattolico:

¹¹⁷ Cfr. la lettera di Jacini a Righetti del 7 gennaio 1938, in R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., p. 512.

¹¹⁸ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 28 giugno 1935.

¹¹⁹ Cfr. la lettera di Jacini a Righetti del 27 giugno 1935, in R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, p. 512.

¹²⁰ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 16 febbraio 1941.

Ho ricevuto il m[ano]s[critto] che mi pare bisognoso di qualche integrazione. A me pare che le reazioni dei catt[olici] siano sempre state due: neoguelf[ismo] e legittimismo, reazionari e cattolici lib[erali], D.c. e conservativismo.

Non ti pare arrischiato di riassumerli, ogni volta, in una corrente unica? Ad ogni modo esplorerò le vedute dei committenti¹²¹.

Nel suo articolo Jacini accoglieva solo parzialmente l'integrazione degasperiana, ammettendo la compresenza in ogni secolo di «forme retrive e statiche» in dualismo con quelle non reazionarie, ma concentrandosi esclusivamente su queste ultime perché considerate «il solo apporto positivo da parte cattolica allo svolgimento delle idee politiche dell'800»¹²². L'intervento jaciniano associava i tre grandi fenomeni che avevano storicamente scandito il secolo XIX – movimenti di nazionalità, liberalismo costituzionale e questione sociale – ad altrettanti momenti di elevazione civile dei cattolici, rispettivamente attraverso le correnti di neoguelfismo, cattolicesimo liberale e democrazia cristiana. Si trattava di uno schema di ricostruzione fortemente inclusivo e affine alla «discendenza media» di Giordani, da cui si differenziava solo rimarcando la diversa origine del movimento democratico-cristiano dall'intransigenza «ultramontana». In questo quadro ormai consolidato rispetto all'autocoscienza del popolarismo, spiccavano invece non pochi spunti originali che Jacini dedicava alle sue ascendenze cattolico-risorgimentali dai «gruppi laterali o periferici», tra cui – in primo luogo – il neoguelfismo giobertiano che per primo aveva reintegrato fede e patria italiana:

Il *Primato* era opera piuttosto mitologica che politica, tuttavia ebbe efficacia enorme e, per effimero che fosse il movimento da esso suscitato (curò meno di cinque anni), esercitò nondimeno una influenza incalcolabile sul processo della nostra unificazione. Tutta la parte moderata del paese, rimasta refrattaria alla ideologia mazziniana, si scosse profondamente all'appello dell'abate piemontese¹²³.

Distanziandosi ancora una volta dalla svalutazione di Omodeo, Jacini lasciava filtrare tra le sue osservazioni storiche alcuni spunti di riflessione sui rapporti tra cattolici e mondo liberale nel XIX secolo: ricordava infatti come il neoguelfismo avesse attratto quella parte di liberalismo romantico che intravedeva nel cattolicesimo il fulcro della libertà nazionale e nella stessa Chiesa di Roma «un rifugio contro la tirannide retriva degli stati e statarelli legittimisti». Una considerazione – questa – che dalla società italiana della Restaurazione poteva prestarsi a prefigurare una analoga convergenza del mondo liberale sotto le ali protettrici del cristianesimo, come fonte di resistenza contro gli autoritarismi contemporanei:

¹²¹ Ivi, De Gasperi a Jacini, 2 marzo 1941. Cfr. anche un'altra lettera non datata (ma attribuibile al 1940) di De Gasperi a Jacini sulla classificazione storica dei cattolici dell'Ottocento: «Io li dividerei per centri d'azione, centri locali o di tempo; o per schieramento: campo intransig[ente], campo conciliativo, centri direttivi e masse di manovra indifferenti o passivamente obbedienti. Insomma è qui il momento di far valere le tue cognizioni tattiche e strategiche, così brillantemente acquistate nei tuoi corsi di perfezionamento».

¹²² S. Jacini, *I cattolici e la politica dell'Ottocento*, in «Studium», XXXVII (1941), pp. 134-135.

¹²³ Ivi, pp. 136-137.

quando molte anime di credenti avvertirono il disagio ed il pericolo spirituale inerenti alla tanto millantata unione del trono e dell'altare; allora molti, dentro e fuori le schiere cattoliche, guardarono a Roma come ad un faro, come all'unico centro di attrazione unitaria che esistesse nella penisola¹²⁴.

Dopo la fiammata del 1848 Jacini notava come l'ideale conciliatorista del neoguelfismo avesse poi continuato ad animare le superstiti correnti del cattolicesimo liberale «come un lievito e come un fermento», orientandole verso una concezione non ostile dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa:

il lievito neo-guelfo deposto negli animi fece sì che una parte dei cattolici italiani si adoperasse per ottenere la conciliazione del sorgente stato unitario e liberale con la Chiesa, appunto attraverso l'esperimento leale di una amichevole separazione dei poteri. «A Dio spiacenti ed ai nimici sui», questi cattolici liberali incorsero spesso da una parte e dall'altra si attirarono lo scherno dei radicali massoneggianti e la diffidenza di una frazione non trascurabile degli stessi moderati, scherno e diffidenza che a tanta distanza di tempo e dopo tanto mutare di eventi, si può dire sopravvivano tuttora¹²⁵.

L'esperienza di «lunga, dolorosa passione del cattolicesimo liberale» non aveva dunque mancato di incidere efficacemente sull'orientamento religioso dello Stato unitario e della sua politica ecclesiastica. In forma non dissimile dalla gloriosa difesa della libertà di insegnamento da parte del *libéralisme catholique* in Francia, Jacini riconosceva anche alla tradizione italiana di cattolicesimo liberale il merito «di aver abituato la Chiesa a non diffidare della libertà ed i popoli a non paventare nella Chiesa la nemica di ogni libertà»:

se buona parte della classe dirigente non venne scristianizzata; se la scuola non cadde interamente preda del materialismo e dell'ateismo; se parole cristiane furono udite non di rado nelle assemblee parlamentari, nella stampa e nel paese; se il dissidio ufficiale con la Santa Sede andò gradatamente perdendo d'asprezza, fino a scomparire quasi del tutto verso la fine del secolo, ciò è dovuto in parte anche alle forze superstiti del cattolicesimo liberale. In ogni caso si deve esclusivamente ad esso se in Italia il termine di cattolico non venne confuso senz'altro con quello di nemico della patria¹²⁶.

Ma era soprattutto in proiezione futura che quella lezione di adattamento poteva tornare nuovamente utile per rimpiazzare l'impostazione di riconquista autoritaria e teocratica della società moderna che era venuta riaffiorando nel cattolicesimo italiano sotto il fascismo:

E cioè, anzitutto: la civiltà moderna, sotto tutti i suoi aspetti ma singolarmente sotto quello politico, tende sempre più a svolgersi secondo leggi sue proprie, a porre in atto un dinamismo di forze materiali e spirituali estranee alle direttive della Chiesa. Il compito della quale verrebbe così ad essere sempre più strettamente confinato nella coscienza individuale. Ai cattolici riesce pertanto sempre più difficile assumere atteggiamenti e posizioni conformi bensì alle dottrine della Chiesa, ma capaci in pari tempo di influire validamente sull'andamento della cosa pubblica. Quando e laddove essi vi pervengano – ed è questo il secondo rilievo – detta influenza si esercita per lo più ad opera di gruppi laterali o periferici (neo-guelfismo, liberal-cattolicesimo, democrazia cristiana) che spesso suscitano lotte e contraddizioni. Avviene nondimeno – ed ecco la terza constatazione – che cessate le lotte a cui aveva dato luogo ciascuno di tali movimenti, la parte vitale di essi, affinata al vaglio dell'esperienza e magari del sacrificio dei suoi uomini più rappresentativi, entri a far parte del patrimonio spirituale della cattolicità come della vita degli stati moderni, e dia così il frutto di cui è suscettibile. In altre parole, le grandi correnti della politica, dell'italiana in particolare, non vennero nel secolo decimonono influenzate in misura notevole dal diretto intervento della gerarchia cattolica; tuttavia vi

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ivi, p. 138.

¹²⁶ Ivi, p. 139.

furono gruppi di uomini cattolici che si sforzarono, e non senza risultato, di far confluire in loro quelle delle proprie idee, così da dirigere le correnti stesse verso finalità più conformi alle massime del Vangelo¹²⁷.

In alternativa a scorciatoie neo-confessionali, Jacini tornava a indicare per il dopo fascismo la ripresa della «lunga marcia» dei cattolici nelle istituzioni liberali, che aveva avuto antecedenti non solo nel movimento cattolico e nella breve parentesi del popolarismo, ma – a giudizio suo e non condiviso da De Gasperi – anche in settori del liberalismo post-risorgimentale: già prima dell'interruzione fascista si era trattato di un itinerario positivamente ricco di conseguenze religiose, nonostante i residui di anticlericalismo che il partito sturziano aveva dovuto ancora scontare con la classe dirigente liberale. Non isolata convinzione di Jacini – tuttavia – era che questo modello «istituzionalista» non fosse più delegabile esclusivamente a minoranze di cattolici come le dirigenze disperse del popolarismo, ma che occorresse alla lunga riattivare un rapporto di coinvolgimento supplementare della stessa istituzione ecclesiastica. E proprio su «Studium» Jacini concludeva infatti sulla necessità di stemperare tensioni e conflittualità ottocentesche tra Chiesa e «gruppi periferici», come poteva essere in fin dei conti considerato lo stesso cattolicesimo democratico e antifascista: non mancava di ricordare – da ultimo – che proprio la loro integrazione lungamente osteggiata nello Stato liberale aveva contribuito ad acclimatare «la Chiesa fra le forze vive di conservazione e di progresso», in un quadro di maggiore libertà e quindi «più cristiano»¹²⁸.

¹²⁷ Ivi, pp. 140-141.

¹²⁸ Ibidem.

7. Jacini, De Gasperi e la storia della politica ecclesiastica risorgimentale

7.1 Il lavoro preparatorio nella corrispondenza degasperiana

Nel 1939 il rettore dell'Università Cattolica di Milano, Agostino Gemelli, introduceva in questi termini una raccolta di saggi storici e giuridici sui rapporti tra Chiesa e Stato nella ricorrenza del decennale della Conciliazione:

Lo Stato italiano, costituitosi attraverso il movimento di liberazione nazionale e di rinnovazione culturale del Risorgimento, al quale il contributo di pensiero e di azione di uomini fervidamente cattolici era pur stato imponente – dal Manzoni al Rosmini, da Carlo Alberto al Pellico – si ridusse, a poco a poco, e miseramente, per fallace interpretazione delle necessità nazionali e per grettezza partigiana delle ideologie anticattoliche, ad essere Stato «laicista», e ciò in profondo contrasto con l'animo del suo popolo, con quella che fu detta giustamente l'«Italia reale».

Di qui ebbe origine la legislazione ecclesiastica liberale, le principali manifestazioni della quale, dalla svalutazione dell'articolo primo dello Statuto del Regno alla soppressione degli Ordini e Congregazioni religiose e di buona parte degli enti ecclesiastici secolari, dalla introduzione del matrimonio civile alla parificazione di tutti i culti di fronte alla legge, dalla abolizione delle Facoltà teologiche alla soppressione graduale dell'insegnamento religioso, portava il marchio di quella concezione massonica ed anticlericale che era estranea allo spirito e alle tradizioni del vero popolo italiano. Ne seguì che la «questione romana» divenne anche una permanente situazione dolorosa di conflitti spirituali; la soluzione di essa, parve poi impossibile, perché la opera iniqua delle sette, la debolezza dei governanti dell'Italia unita, sì, ma purtroppo non ancora rinnovata e non ancora veramente risorta nella sua vita, inasprirono il conflitto tra la Chiesa e lo Stato.

Nessuno può mettere in dubbio che il Fascismo, sia riconoscendo che la Religione cattolica è la Religione del popolo italiano, dia togliendo di mezzo con l'esercizio pieno della propria autorità le sette massoniche e i partiti anticlericali, realizzò le condizioni necessarie perché si attuasse la Conciliazione¹.

In questo intervento di Gemelli si riflettevano i presupposti con i quali l'opinione cattolica maggioritaria aveva continuato a interpretare per tutti gli anni Trenta i Patti lateranensi del 1929. Vi era anzitutto la rappresentazione della Conciliazione come «pace religiosa», che avrebbe segnato non solo la chiusura della questione romana, ma anche l'atto di restaurazione dell'identità cattolica dello Stato italiano. In questo senso il primato della considerazione continuava a spettare al nuovo sistema di relazioni concordatarie tra Chiesa e Stato, storicamente interpretato come rivincita nei confronti dei «preconcetti liberali e laicisti» della politica ecclesiastica risorgimentale: verso di essa e i suoi interpreti Gemelli nutrivà ancora giudizi nettamente risentiti, denunciando la «soluzione non accettabile» di Cavour con la sua «teoria infelice della libera Chiesa in libero Stato», fino a condannare *ipso facto* come anticattolica la «brutta utopia della dottrina liberale separatista»².

Anche nella concezione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Italia – come già era emerso nel giudizio del 1929 sulla Conciliazione – De Gasperi e Jacini rappresentavano «filoni di pensiero

¹ P. Scoppola, *Chiesa e fascismo*, cit., pp. 330-334.

² Ibidem.

antitetici all'indirizzo allora egemonico nel mondo cattolico»³. Parallelamente ai contributi sulla tradizione di libertà dei cattolici nell'Ottocento, l'interpretazione della politica ecclesiastica divenne il terreno di riflessione su cui questa «antitesi» riuscì a trasferirsi in indagine storiografica, garantendo la coltivazione di un'alterità del cattolicesimo democratico. Furono ancora le ricerche di Jacini a caratterizzarsi programmaticamente in contrapposizione all'orizzonte religioso di impostazioni come quella gemelliana. D'altra parte la storiografia di Jacini si distingueva originalmente anche dagli altri studi risorgimentali degli ex popolari per il suo interessamento al «momento religioso», che ne rendeva la ricerca storiografica «complementare» rispetto agli approcci politico-istituzionali del popolarismo sturziano. Questa continuità di ispirazione religiosa si sarebbe riflessa anche nella sua storiografia ecclesiastica, consentendogli di sottrarsi a quella interpretazione puramente «politica» denunciata dallo stesso Croce nella sua nota su *Stato e Chiesa* del 1928.

In una commemorazione postuma di Jacini, l'amico Gallarati Scotti avrebbe individuato l'origine di questo lavoro storiografico di Jacini nell'esigenza di sottrarre la Conciliazione al fascismo per riconquistarne il merito alle tradizioni liberali e cattoliche che componevano l'opposizione antifascista:

le sue ricerche si rivolgevano a quella zona suggestiva di rapporti fra la formazione laica e liberale della unità italiana e problemi di politica ecclesiastica e di tradizione e dottrina cattolica che la complicavano e la tormentavano e che solo furono superati dalla generazione stessa cui appartiene il nostro amico; non tanto per volontà di un dittatore, quanto per pressioni di correnti e per merito di uomini cui Jacini fu legato. Non era stato forse il problema del potere temporale uno di quelli che più avevano assillato uomini come Stefano Jacini il vecchio e che doveva finire per esser risolto da Pio XI che fin dai primi anni del suo sacerdozio aveva frequentato quegli ambienti milanesi (per il giovane Stefano Jacini sempre aveva avuto una speciale paterna benevolenza) dov'era più vivamente sentito il bisogno di «conciliazione»?⁴

Durante il corso degli anni Trenta Jacini iniziò così a impostare le sue ricerche per uno studio originariamente esteso alla «storia delle ripercussioni, che le correnti religiose hanno avuto sulle lotte politiche, onde è stato distrutto il potere temporale dei Papi», ma dovette gradualmente circoscrivere il suo interesse dalla ricostruzione dei «rapporti fra Stato e Chiesa dal '60 al '70» a «una storia della politica ecclesiastica italiana» dopo il 1861.

Interlocutorie e propedeutiche a questo suo «lavoro di maggior portata», furono le pubblicazioni che Jacini inaugurò nel 1930 con il volume del 1930 dal titolo *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma*, interamente basato sulle sue ricerche documentarie nell'Archivio del Ministero degli Esteri austro-ungarico. Tema – questo – particolarmente frequentato in quegli anni dalle ricerche diplomatiche del senatore Francesco Salata, apparse in anteprima sul «Corriere della Sera» proprio nel febbraio 1929 e raccolte poi in

³ R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., p. 516.

⁴ T. Gallarati Scotti, *Stefano Jacini (junior)*, cit.

volume alla fine dello stesso anno⁵. La documentazione viennese di Salata portava alla luce le pressioni di Leone XIII sugli Imperi asburgico e tedesco contro l'ingresso dell'Italia della Triplice Alleanza e in favore della riapertura di un negoziato internazionale sulla questione romana, nel quale la Santa Sede avrebbe operato per la ricostituzione di uno schieramento anti-italiano. Si trattava di una operazione che assumeva «un evidente significato politico» contro il trionfalismo vaticano del post-Conciliazione, in quanto permetteva di «sottolinea[re] che l'abbandono (da parte vaticana) di ogni prospettiva di internazionalizzazione della questione romana e l'adattamento a una trattativa col governo italiano erano derivati non da buona volontà, ma da una serie di sconfitte diplomatiche, che si erano risolte in un forte successo dell'Italia»⁶. Inoltre i documenti pubblicati da Salata istituivano il parallelismo mussoliniano tra la Conciliazione e le trattative di Cavour con la Santa Sede nel 1860-'61, interpretandone le proposte di «capitolato» come anticipazioni di un vero e proprio Concordato. Da qui derivava il sottofondo apologetico delle tesi storiografiche di Salata, che su incarico personale di Mussolini prese l'iniziativa di anticipare la pubblicazione del carteggio di Cavour sulla questione romana⁷: in essa il fascismo diventava il legittimo esecutore del «principio della conciliazione» storicamente inevaso dai successori cavouriani, con argomentazioni che replicavano direttamente alle accuse di rottura della tradizione risorgimentale che erano state avanzate da Croce e dai liberali antifascisti.

Il libro di Jacini pubblicato da Laterza costituiva una raccolta commentata di relazioni diplomatiche dell'ambasciata austriaca di Roma durante il decennio «da Villafranca e Porta Pia», che gli permetteva di offrire una prima «testimonianza del proprio impegno filologico ed erudito»⁸. Il quadro che ne emergeva documentava la crisi del temporalismo attraverso il riallineamento filo-italiano di una potenza cattolica come l'Impero asburgico, che nel 1860 «sembra quasi – scriveva Jacini nella sua *Introduzione* – sul punto di snudare la spada per riconquistare al pontefice le provincie perdute, mentre è essa che, dieci anni più tardi, ci spinge sulla via di Roma»⁹. Nel suo epilogo risorgimentale sul 1870 Jacini restituiva l'immagine di una Roma «non più papale, non ancora italiana», in cui lo scenario di dismissione della «macchina rugginosa della curia» e l'atmosfera di «disinganno e accasciamento del sacro collegio» ingrandivano per contrasto «di fronte alla reggia dei vinti, la città dei vincitori»¹⁰. Ne emergeva una ricostruzione quasi apologetica

⁵ F. Salata, *Per la storia diplomatica della Questione romana*, I. *Da Cavour alla Triplice Alleanza. Con documenti inediti*, Treves, Milano 1929.

⁶ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 173.

⁷ *La questione romana negli anni 1860-61. Carteggio del conte di Cavour*, a cura della Commissione Reale Editrice, Zanichelli, Bologna 1929-1930.

⁸ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 248.

⁹ S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli Ambasciatori austriaci a Roma (1860-1870)*, Laterza, Bari 1930, p. X.

¹⁰ Ivi, p. 331.

della fine del temporalismo come «necessità inevitabile, resa tanto più urgente dal proclamato dogma dell'infalibilità»¹¹, in cui Jacini non perdeva l'occasione di anticipare il significato religiosamente provvidenziale che la consacrazione dell'Italia risorgimentale avrebbe acquisito proprio ai fini della spiritualizzazione del Papato dopo il 1870:

Eppure, sotto tanta debolezza apparente, sotto tanto effettivo disagio, due grandi realtà si preparavano; una nuova Italia, un nuovo Vaticano. Una nuova Italia, che traeva le sue forze appunto da quegli stessi contrasti vitali che la travagliavano; e un nuovo Vaticano, che liberato dal peso secolare di un dominio territoriale, più alto prestigio e maggiore influenza politica doveva acquistare presso tutte le genti¹².

Insomma la perdita della sovranità temporale rendeva la Santa Sede necessariamente proiettata verso un processo di graduale ma irreversibile adattamento in un orizzonte di universalismo religioso, rispetto al quale i disegni di rivincita della diplomazia pontificia ancora operanti sotto Leone XIII rappresentavano – secondo Jacini – la reazione difensiva ampiamente prevedibile rispetto alla disgregazione di equilibri ultrasecolari, ma in nessun modo – contrariamente alla polemica architettata *ad usum fascismi* dalle pubblicazioni di Salata – l'«incunabolo» di una vocazione radicalmente anti-italiana della Santa Sede che avrebbe autorizzato lo Stato (segnatamente quello fascista) a tutelare con mezzi coercitivi e non esclusivamente «moralì» la propria sovranità.

Le premesse del suo lavoro risorgimentale furono anticipate anche in un articolo pubblicato da «Studium nel giugno 1936 su *La tradizione anticlericale nel Risorgimento Italiano*, nel quale Jacini si preoccupava di «chiarire – precisava l'occhiello redazionale della rivista – come tale tradizione risal[isse] al periodo delle lotte giurisdizionalistiche; dalle quali la polemica religiosa del Risorgimento mutua molte delle sue armi e dei suoi motivi»¹³. Il suo obiettivo polemico del tutto interno all'opinione cattolica era questa volta la confutazione dell'idea che il «liberalismo inveratosi nel Risorgimento» rappresentasse l'insuperata roccaforte dell'anticlericalismo e il prototipo delle politiche di persecuzione della Chiesa. Intorno a questa avversione continuava infatti ad articolarsi la frattura tra una cultura di «cattolicesimo integrale» in sintonia con la rottura antiseparatista del fascismo e quella minoritaria del cattolicesimo liberale di fede conciliatorista, nella quale lo stesso Jacini si annoverava tra i «tardi nepoti del risorgimento» legati alla formula cavouriana:

Di qui il convincimento [...] che nell'eresia liberale, figlia di tutte le eresie dell'epoca moderna, dal calvinismo al giansenismo, dall'illuminismo all'enciclopedismo e al giacobinismo – si dessero convegno tutte le forze distruttive ed anticattoliche, fermentanti nella società del sec. XIX. Di qui anche la lotta senza quartiere proclamata, su ambe le sponde, contro quei pochi che tentavano di gettar qualche ponte fra l'una e l'altra; ossia contro i cattolici liberali,

¹¹ . Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento: La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, Laterza, Bari 1939, p. 87.

¹² S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli Ambasciatori austriaci a Roma*, cit., p. 339.

¹³ S. Jacini, *La tradizione anticlericale nel Risorgimento Italiano*, in «Studium», XXXII (1936), p. 348.

colpevoli agli occhi degli uni di voler conciliare Dio e Belial, agli occhi degli altri di voler risuscitare il cadavere quattriduo della Chiesa cattolica; epperò bersaglio, per decenni, agli strali convergenti delle due parti in conflitto¹⁴.

Per combattere questo genere di pregiudizi ancora legati alla memoria delle leggi eversive contro la Chiesa, Jacini operava un tentativo di storicizzazione di lungo periodo che lo portava a criticare più severamente il precedente anticlericalismo di legitimisti e austriacanti. In questo senso la novità della politica risorgimentale verso la Chiesa non sarebbe stata tanto l'accentuazione del giurisdizionalismo anticlericale, quanto il programma di separazione cavouriano:

la politica ecclesiastica italiana, nel decennio 1860-'70 – quella politica della destra rivoluzionaria che fu detta non senza motivo spoliatrice della Chiesa – attinse quasi esclusivamente – fatta ragione dei tempi – gli schemi delle proprie leggi [...] al vecchio fondo della tradizione giurisdizionalistica, poco o nulla aggiungendovi di suo; [...] se un elemento originale [la politica ecclesiastica italiana] apportò nel nuovo conflitto, fu il tentativo, da parte di alcuni fra i maggiori uomini di stato italiani, di trovare una formola di conciliazione, non più attraverso le reciproche rinunce e certe stracchiature spesso insincere di concordati, ma collocando i due grandi istituti su un nuovo *piano* di libertà, attraverso la separazione dei due poteri. Il tentativo non riuscì, né poteva riuscire, parte per le inconseguenze di quegli stessi che lo praticavano, parte per la resistenza inflessibile della Santa Sede, esasperata, come è ben naturale, dalla perdita violenta di tanta porzione del proprio territorio e dalla aggressività delle avverse ideologie circolanti. Ma ancor oggi il pensatore non può trattenersi dallo scorgere in quel tentativo il germe di una soluzione ideale, ricca delle speranze e delle possibilità del futuro¹⁵.

La critica della politica ecclesiastica dei regimi assolutistici, di cui Jacini negava la pretesa di difendere i valori cattolici con limitazioni della libertà religiosa, lo induceva alla rivendicazione del separatismo liberale in funzione anticoncordataria e antifascista. Ciò gli permetteva di condividere da una tribuna ufficiale del cattolicesimo l'aspirazione cavouriana a una conciliazione *sub specie libertatis*, ponendosi in sintonia con orientamenti religiosi più diffusamente circolanti proprio nella cultura liberale di opposizione. Impostazione sulla quale raccolse prontamente anche l'approvazione di De Gasperi, che gli scrisse il 17 ottobre 1936:

Ho letto con piacere l'ultimo «Studium». Stile più ortodosso, senza compromettere atteggiamento. Quando si vuole...¹⁶.

Dallo stesso carteggio di Jacini si può ricostruire il contributo di primo piano offerto da De Gasperi alla preparazione della sua opera sulla politica ecclesiastica risorgimentale. Nel periodo degli anni Trenta la corrispondenza tra i due risulta quasi interamente costituita dalle lettere degasperiane, mentre sono andate in gran parte disperse quelle di Jacini all'allora bibliotecario della Vaticana, probabilmente – a meno di ipotizzare un loro conferimento in incognito a terzi – per ragioni di sicurezza legate all'incarico professionale del destinatario. Da questo dialogo quasi «a una voce» emerge ugualmente l'intensità di una collaborazione intellettuale non priva di spunti dialettici ma anche di divergenze di sensibilità politico-religiosa, che raggiunsero il proprio apice

¹⁴ Ivi, p. 349.

¹⁵ Ivi, p. 350.

¹⁶ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 17 ottobre 1936.

proprio su un tema di grande impatto storiografico – ma anche di attualità nel «conflitto dopo la Conciliazione» – come quello delle relazioni tra Stato e Chiesa in Italia.

Del rapporto Jacini-De Gasperi la storiografia cattolica ha già sottolineato con Pietro Scoppola la centralità nella parabola biografica del trentino sotto il fascismo, mettendo in rilievo la direzione di influenza carismatica di un De Gasperi «più attento alle esigenze di fedeltà alla Chiesa» sulla personalità cattolico-liberale dell'amico:

Tra i due uomini, che insieme avevano vissuto l'esperienza popolare, vi fu, durante il fascismo, una cordiale amicizia: Jacini inviava a De Gasperi i suoi studi per averne pareri e consigli; all'amico trentino che non aveva come lui partecipato alle vicende della crisi modernista, guardava come a un sicuro punto di riferimento e quasi come ad una garanzia di ortodossia cattolica [...] ¹⁷.

Si tratta di una osservazione che riflette la percezione dichiarata dallo stesso De Gasperi in molte sue lettere, come quella già menzionata del 12 settembre 1934 che imputava a una «innata tendenza apologetica» le obiezioni mosse all'articolo jaciniano per «Hochland». Tuttavia questo sodalizio tra i due potrebbe essere anche rivisitato «in modo parzialmente diverso da quello accennato da Pietro Scoppola» ¹⁸, ossia esplorando la reciproca direzione di influenza di Jacini su De Gasperi, non certamente secondaria nel completamento della sensibilizzazione cattolico-risorgimentale del trentino e nella sua acquisizione di riferimenti storico-nazionali saldamente orientati in chiave «conciliatorista» ¹⁹. Entrambe queste chiavi di interpretazione sono applicabili agli interventi degasperiani sul lavoro storiografico dell'amico, che anche per loro autorevolezza rimase costantemente governato dalla tensione tra apertura cattolico-liberale e preoccupazione di disciplina ecclesiale.

De Gasperi aveva seguito da lontano la pubblicazione del carteggio della diplomazia austriaca a Roma, sulla quale aveva più direttamente agito il contributo di erudizione di Alessandro Casati, che di quei soggiorni a Vienna con Jacini avrebbe anni dopo rievocato «le lunghe giornate insieme trascorse, in disparate ricerche nell'archivio del Ballplatz» ²⁰. Nella primavera 1930 il trentino scriveva a Jacini da Roma:

Caro Stefano,
ho ricevuto notizia delle tue esplorazioni archivistiche, che, beato te, ti hanno portato gran soddisfazione. Non avrai mica contrastato il terreno al tuo amico Salata? ²¹

¹⁷ P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, cit., p. 36.

¹⁸ F. Fonzi, *Il colloquio tra Pio XI e Jacini del 25 marzo 1929*, cit., p. 659.

¹⁹ In questo senso si veda ancora il ritratto-testimoniaza di G. Spadolini, *Il nostro De Gasperi*, cit., pp. 203-204, che avrebbe riconosciuto – proprio a partire dai suoi scritti durante il fascismo – la «vera grandezza» di De Gasperi «nel fatto di aver saputo attuare e difendere le sue idee di credente, senza mai offendere le tradizioni e le componenti liberali della nostra storia».

²⁰ A. Casati, *Stefano Jacini*, cit.

²¹ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, «primavera 1930».

Negli anni seguenti De Gasperi avrebbe continuato a notare l'ampliamento della ricerca archivistica di Jacini nei suoi articoli monografici per riviste cattoliche e non, congratulandosi con lui il 19 aprile 1933 per un suo primo intervento sulla Convenzione di settembre del 1864:

Hai fatto bene a mandarmi il tuo articolo sulla Revue d'Hist[oire] Dipl[omatique], perché questa rivista che «dovrebbe esserci senza dubbio», è accertato che in biblioteca manca.

Accidenti, è proprio un articolo scritto collo spadino da diplomatico. Quel *savant américain* è servito di barba e parrucca.

È seppellito con tutte le regole della diplomazia classica, come un qualunque patto a quattro. Il censore spazia con troppa sicurezza per non far comprendere che, oltre i citati, egli sta covando in argomento un qualche grosso volume. Da questo dipenderà la tua gloria e se riesci a farlo senza incappare nell'«indice» e senza tradire troppo le iniziazioni bonomelliane, il tuo capolavoro sarà un altro beneficio del regime, maggiore della bonifica albertiniana²².

Il primo passo in direzione di un coinvolgimento attivo di De Gasperi fu mosso da Jacini proprio in seguito a quella lettera del 1933: come si può ricavare dalla sua risposta del 17 maggio, il trentino ricevette la commissione di un lavoro generosamente retribuito di schedatura bibliografica per le riviste a lui facilmente accessibili negli ambienti della Vaticana:

Comprendo la delicatezza ed apprezzo il valore dell'offerta. Tu ti addossi una spesa, per trarmi d'impaccio, avendone in contraccambio un lavoro che non sarà mai, per quanta buona volontà ci metta, quello che avresti fatto tu, guidato dalla fantasia che progetta il libro, prima che la memoria e la mente lo scrivano. Ti dico grazie e accetto di gran cuore, non solo per la risorsa finanziaria che mi offre, ma anche perché spero che sia un lavoro piacevole ed istruttivo.

Tuttavia ho tardato un giorno a risponderti, perché avevo e forse ho ancora qualche possibilità, direi, fisica di eseguire il lavoro. Non so se sia il crampo degli scrittori o un suo parente meno nocivo, ma il fatto è che quando nel pomeriggio per alcuni giorni di seguito scrivo molto, il mio braccio destro si risente. Per questo già da due anni dettavo la traduzione alla dattilografa. Bisognerebbe quindi vedere di ottenere in casa i volumi della C[iviltà] C[attolica] e se sia possibile, almeno in parte, cioè per le citazioni più lunghe, profittare delle braccia altrui. Credo che ciò sia fattibile, benché ieri non abbia potuto ancora consultare i rev[erendi] Padri o chi altro ci fosse proprietario felice d'una collezione.

Lo farò questa sera.

In secondo luogo vorrei proprio uniformarmi ai tuoi desideri e ai tuoi metodi. Non potresti quindi mandarmi alcune tue cartelle e caratteristiche, che mi servano di modello? Abbonda pure in prescrizioni, giacché il rifare dopo, anche per una prima prova, sarebbe un avvillimento.

In quanto alla retribuzione la fisserai tu e te ne darò gli elementi, calcolando il tempo e quello che guadagnavo traducendo; ma resterà sempre un mio grandissimo obbligo, per il sacrificio di spesa che farai²³.

Le richieste jaciniane si concentrarono particolarmente sulle annate della «Civiltà Cattolica» nel decennio post-unitario, costringendo quasi inevitabilmente De Gasperi nel ruolo di contrappunto bibliografico del dissenso «clericale»:

Nel '69 la C[iviltà] C[attolica] è per 2/3 preparazione al Concilio. Credo di aver segnalato tutto quello che t'importa; ma riassumere tutto non era possibile, senza riprodurre intere pagine.

Comunque se mai – ma mi pare difficile! – tu volessi diffonderti in larghissima misura su tale capitolo, qualche mia scheda ti farà da segnavia. Delle polemiche contro i catt[olici] lib[erali] ital[iani] mi pare di non aver trascurato nulla²⁴.

²² Ivi, 19 aprile 1933.

²³ Ivi, 17 maggio 1933.

²⁴ Ivi, De Gasperi a Jacini, 14 novembre 1934. Nelle sue trascrizioni e sintesi bibliografiche per Jacini, De Gasperi ricevette anche la collaborazione del figlio del direttore del quotidiano vaticano, Paolo Dalla Torre, all'epoca giovane studioso della crisi dello Stato Pontificio: «Per una parte mi sono servito di Paolo Dalla Torre che sta facendo la tesi di laurea su Roma nel 1867 e che si è specializzato nel Risorgimento. Egli ha sunteggiato e registrato su mia indicazione.

In questo suo incarico di ricerca De Gasperi si applicò con una dedizione tutt'altro che passiva, fino quasi a immedesimarsi in quello spirito «retrivo» ironicamente rimproveratogli a più riprese dall'amico committente. Dalle stesse lettere traspare chiaramente la preferenza di De Gasperi per un punto di vista ecclesiastico-religioso e non interno a una classe di governo a suo giudizio storicamente superata come quella del liberalismo risorgimentale. Già nella missiva del 23 gennaio 1934 accompagnò l'invio a Jacini delle schedature con la sollecitazione a concentrarsi sulla «tragedia dei credenti innanzi al problema papale», portandogli come esempio lo storico francese Pierre de La Gorce appena scomparso il 2 gennaio precedente, autore fra le molte opere di una *Histoire de la Deuxième République française* in due volumi del 1886 e della monumentale *Histoire religieuse de la Révolution française*, apprezzato da De Gasperi per la sua attenzione non clericale alla sopravvivenza della religiosità nella Francia delle Rivoluzioni:

Ti auguro ora di servirtene con quella superiorità imparziale che P. de la Gorce invoca da Dio nella sua storia della seconda repubblica: il richiamo non è fatto a caso, perché anche questo, a me simpaticissimo, storico, ad una profonda religiosità univa un grande amore alla libertà politica. Prendendolo a modello, ti eleverai al di sopra di tanta storiografia, scritta, volere o no, col solo pregiudizio di una finalità politica, e ti lascerai indietro i soliti Salata del risorgimento.

Solo se ti riesce di descrivere la tragedia dei credenti innanzi al problema papale, creerai opera duratura e nuova, la quale finora è stata invocata invano. Compito difficile, ma sforzo glorioso, degno della tua volontà e della tua intelligenza.

Sintesi ricostruttiva ed azione drammatica, che susciteranno il più vivo interesse²⁵.

La sensibilità in qualche misura «ecclesiale» di De Gasperi e il suo atteggiamento maggiormente comprensivo della reazione religiosa al Risorgimento non sfuggivano certamente alle preoccupazioni politiche dell'epoca, ma continuavano a fondarsi sulla fiducia che dalla stessa resistenza morale della Chiesa dovesse necessariamente transitare in futuro la riscossa democratica contro il fascismo. Le sue raccomandazioni non rappresentavano neppure un appello alla moderazione nei confronti delle intenzioni larvamente polemiche della storiografia jaciniana, che da lui venne anzi incoraggiata proprio come *agere contra* rispetto all'immagine di un cattolicesimo integralmente fascistizzato:

Ti auguro 1) la salute 2) la soddisfazione di lavorare per l'immortalità, aggiungendo durante l'anno alcune nuove pietre, a quelle già angolari della tua gloria di scrittore 3) di mantenerti impavido contro lo spirito del secolo [...] «*depuis Tacite – scrive il Bonaid – on appelle l'esprit du siècle tous les desordres qui y dominent saeculum. Ce n'est pas avec un siècle, c'est avec tous les siècles qu'il faut marcher*»²⁶.

Non ho creduto di far ricopiare le schede, perché abbastanza chiare. Invio come m[ano]s[critto]» (ivi, De Gasperi a Jacini, 30 novembre 1935).

²⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, 23 gennaio 1934.

²⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, [febbraio] 1934. Cfr. anche, ivi, la lettera di De Gasperi a Jacini del , in occasione del ritorno del Pontefice in Laterano: «Del resto cose gravi dappertutto. Di Berlino, Ginevra ecc. parlano i giornali, ma chi potrà descrivere adeguatamente le preoccupazioni di mons. Respighi e di De Vecchi per organizzare l'andata del papa in Laterano? Tutti i protocolli vengono spolverati. Quale dei quattro «treni» d'avanti il '70 si dovrà mettere in moto? La berlina col trono o senza, col principe Massimo o senza, coi cordoni militari o senza cordoni? Il papa esce come

Grazie a queste sue dimostrazioni di interessamento, De Gasperi ricevette da Jacini nel dicembre 1934 la proposta di rivederne la prima stesura con l'acribia del «censore» ecclesiastico, ma egli cercò in un primo momento di sottrarsene limitandosi ai compiti di controllo meramente bibliografico, dietro ai quali l'amico continuava da parte sua a dissimulare una intenzione di aiuto economico. Il trentino chiamava in causa i propri limiti di conoscenza della storia risorgimentale e con eccesso di modestia arrivava ad autodefinirsi «un orecchiante in tale materia»²⁷, non negando tuttavia di possedere in quella evenienza «il fiuto soprattutto di diffidare delle frasi fatte e delle conclusioni dogmatiche della storiografia liberale»:

Mi dispiace proprio per quella revisione del tuo lavoro che mi proponi o intendevi propormi. Credi proprio ch'io sarei il più adatto? Se c'è un'epoca che mi fa sentire la mia «austicità» (non austriacantismo, per l'amor di Dio) è proprio quella del Risorgimento. Certe lacune della nostra (trentina) istruzione storica ginnasiale ed universitaria mal si rifanno con letture posteriori. Temo assai che se errori di fatto sfuggissero a te, non sarei io a riprenderli. Certo per far la zucca «clericale» avrei – come tu malignamente supponi – qualche numero, il fiuto soprattutto di diffidare delle frasi fatte e delle conclusioni dogmatiche della storiografia liberale; la voglia di aiutarti, perché diventi il La Gorce della rivoluzione italiana; e questo fiato e questa voglia, armati di diffidenza, potrebbero servire per accertare il dato di fatto; ma, ciò non ostante, temo assai di non essere armato della indispensabile erudizione storica.

Ciò non vuol dire che ove possa per controllare dati, in quanto serva la Biblioteca, io non mi metta fraternamente a tua disposizione²⁸.

Durante il periodo estivo del 1935 in Valsugana, De Gasperi cominciò invece a scorrere i primi capitoli del manoscritto e il 16 agosto trasmise a Jacini le sue prime osservazioni di carattere metodologico, mettendolo anzitutto in guardia dai difetti di una storiografia a tesi anche se contraria a quella di impostazione clericale:

Da poco anche mi sono rimesso a leggere: in prima linea le cose tue. A Levico l'altra sera abbiamo scambiato un giudizio ammirativo, sull'articolo di *Studium* con F. Meda²⁹. Da poco lentamente vado assaporando il tuo ms. Giustamente mi hai invitato a riservare il mio giudizio. Fin d'ora tuttavia mi pare di poter dire: piano grandioso, inquadramento robusto ed esatto, padronanza della materia, forma letterariamente perfetta. Già in questo primo abbozzo (come tu lo chiami) l'opera si annunzia per un successo lusinghiero. È giusto quindi che tu vi dedichi ogni impegno. Mi pare, così ad occhio e croce, che tu dovresti dirigere i tuoi sforzi verso una maggiore drammatizzazione, nel senso di far parlare più i personaggi e i fatti, riservando il tuo giudizio a fine capitolo. Il lettore si sente altrimenti condotto troppo per mano e si ribella. Una catena di giudizi, che si snoda dallo stesso filosofo in cattedra finisce per far sorgere il dubbio sull'oggettività della visione. L'onnipresenza del giudice e il suo intervento ad ogni periodo impediscono il grande volo e il poderoso respiro. Infine non bisogna dimenticare che la generazione a cui il libro è destinato non ha la tua familiarità cogli ambienti e coi dati del Risorgimento. Mi pare del resto che nel cap[itolo] Cavour (che ho appena

sovrano o come vescovo di Roma? Andare è semplice, ma ritornare di soppiatto è più difficile. Tanto è vero che le «soluzioni» dimenticano le cose più importanti!»

²⁷ Ivi, De Gasperi a Jacini, 23 ottobre 1935: «Carissimo, ti scrissi già una cartolina in risposta alla tua ultima e mi duole che sia andata smarrita. Dicevo che mi sarei messo al lavoro sulla C[iviltà] C[attolica] ed anche avrei ripresa la lettura critica del tuo testo. Ti confesso però che questo secondo compito mi fa tremare. Francamente mi pare che attendi dall'uomo della strada, da un orecchiante in tale materia, un po' troppo. Per fare quello che pensi tu bisognerebbe essere approfonditi in materia, come Jemolo ed altri consimili studiosi. Mi reggo appena sulle gambe invece. Dunque non contar troppo sul mio contributo; ma ci metterò ogni buona volontà. Spero che non avrai gran fretta. Tanto, un libro uscito adesso, in questa tensione, troverebbe un pubblico sordo, per non dire intontito».

²⁸ Ivi, De Gasperi a Jacini, 15 dicembre 1934.

²⁹ Cfr. S. Jacini, *I cattolici e la storia italiana del Risorgimento*, cit.

sbirciato) tu dia già più frequentemente la parola all'eroe e ai contemporanei: è la via buona. Lo storico, per mio gusto, anche quando fa della sintesi, più o meno pragmatista, ha da stare un po' dietro le quinte³⁰.

Ma proprio nel corso di questa lettera De Gasperi scendeva direttamente al cuore della sua obiezione, cioè l'eccessiva soggezione di quelle prime pagine (sostanzialmente l'introduzione e il primo capitolo su Cavour) all'impostazione storiografica di Croce, con cui Jacini gli sembrava risentire eccessivamente delle critiche indirizzategli poche settimane prima dalle amicizie crociane per il suo esordio su «Studium» dedicato alla storiografia risorgimentale dei cattolici³¹. Fonte delle preoccupazioni di De Gasperi era soprattutto il riferimento del capitolo introduttivo alla concezione crociana della religione, in cui scorgeva una sorta di giustificazione tesa a includere il liberalismo di matrice idealistica tra le correnti religiose del Risorgimento:

Penso poi che l'introd[uzione] definitiva verrà scritta a libro ultimato. Ma intanto io direi che la religione crociana intesa «come concezione della realtà che si sia tramutata in fede» è un telaio troppo vasto e antistorico per un libro che trattando del fattore religioso nel Risorgimento italiano non può in concreto trattare – prò o contra – che del cattolicesimo.

In genere esprimo la speranza che non t'impeci troppo colla cosiddetta «dialettica storica» e le «attività irreducibili» della Chiesa e dello Stato ed altre corbellerie crociane e idealiste. La storia è fatta dagli uomini e gli uomini – lo si è visto – si possono ridurre a tutto. Condivido con te l'apprensione che le sintesi poggino su una letteratura a tesi liberale, in misura non proporzionata. Se i retrivi non hanno la parola, se Roma papale deve apparire come una condannata in contumacia, ov'è il dramma, ov'è il problema delle coscienze, la psicologia degli avvenimenti? Bisogna attendere la parte II°, per sentire suonare, in Italia, le campane? Mi sono fatto questa domanda leggendo l'introduzione, ed ho evidentemente il torto dell'impazienza. Quello non è che prologo, non l'oggetto proprio dello studio. Attendiamo dunque il seguito. Intanto io mi sento ben impari al compito che mi affidi. Decomporre in analisi del particolare queste sintesi, frutto di lungo studio e profondo sapere, equivarrebbe a rifare – senza averne la capacità – tutta l'opera tua. Quindi mi nego la competenza. Forse ti potrò giovare richiamando capitolo per capitolo qualche fonte «clericale», in cui tu potrai trovare la reale o presunta confutazione d'una tesi liberale. E tu mi potresti giovare accennandomi tu stesso i punti che non ti paiano sicuri. Comunque fatta una prima lettura, a Roma, col sussidio di libri e di uomini libreschi, ti servirò per il meglio. Fino ad oggi la zucca clericale ti lascerebbe colare a fondo, se quella liberale non ti sostenesse d'avvantaggio³².

Coi suoi consigli De Gasperi invitava dunque l'amico ad adottare un criterio di interpretazione meno squilibrato nei confronti della Chiesa e in qualche misura capace di storicizzarne la dialettica con le forze risorgimentali. A distanza di pochi giorni tornò sull'argomento in una nuova lettera a Jacini, precisando «da cattolico e da liberale» di non richiedergli affatto «una difesa del temporalismo» ma soltanto uno sforzo di comprensione delle motivazioni autenticamente religiose e non legittimistiche della protesta ecclesiastica. Lo esortava insomma a includere in una opera così intensamente risorgimentale come la sua «anche la tragedia dei papalini intelligenti e spassionati»:

Caro Stefano,

³⁰ Ivi, De Gasperi a Jacini, 16 agosto 1935.

³¹ Lo stesso Jacini avrebbe ammesso questo tipo di condizionamento, come si può cogliere tra le righe della lettera di De Gasperi del 31 dicembre 1935, ivi: «Ho riletto la tua replica: fa onore alla tua serietà di studioso. Spero che tu faccia un ulteriore sforzo riguardo alla "religione"; ora difendi disperatamente il germe occasionale del tuo lavoro, ma dovrai pur ammettere che non è essenziale e che è antistorico».

³² Ibidem.

già sarai avanzato nella cura e debilitato per mancante nutrizione. A questo punto S. Girolamo ed altri clericali della sua tempra sfolgoravano col vigore del loro spirito, ma penso, costruendo sulla mia propria esperienza, che i cattolici liberali invece, a pancia vuota, si sentano diminuiti anche nello spirito; e qui un retrivo potrebbe dire che ciò dipende dall'essere costoro tutto un compromesso fra lo spirito e la carne. Comunque rimane il fatto; per il quale sento il dovere di risparmiarti un novello intontimento con una lunga lettera. Mi limiterò dunque a dirti, da cattolico e da liberale, che non mi sogno nemmeno di attendere da te (né da me) una difesa del temporalismo; ma altro è difendere, altro è comprendere e far comprendere. Uno storico deve sforzarsi a capire i contrasti e a far sentire le parti in causa. Ti ripeto che se non riuscirai ad esprimere anche la tragedia dei papalini intelligenti e spassionati, non farai né opera nuova né cosa che si elevi al di sopra delle molte scritte prima di te. In fondo sono persuaso che tendi a questo, ma se te lo dico con una certa rudezza, è per controbilanciare la tua personale tendenza, la quale ti porta a passare in giudicato, come argomenti non apprezzabili, tutte le ragioni o presunte ragioni della Curia e dei suoi fedeli. Questa mia è una preoccupazione, non un giudizio che avrei il dovere di riservare a libro finito.

In quanto alla concezione crociana della religione, mantengo il mio parere, ma non insisto, perché sono certissimo che più progredirai nel lavoro e più mi darai ragione.

Non averne a male, io esercito il mio mestiere da «clericale», e sarà una funzione utile, almeno fino a tanto che non mi farai il torto di credere che – dopo aver pur dato delle prove calzanti – io possa passare in tuo confronto come antiliberal; benché ci sia da temere che se il libro uscirà in dieci anni, fra i retrivi mi ci metta anche me con tutte le mie idee³³.

Da «zucca clericale» – secondo l'appellativo scherzosamente attribuitogli da Jacini – De Gasperi continuò a offrire il proprio contributo con l'invio dei volumi di «controversia» di storici clericali come Steccanella e Rinieri³⁴, ma nel suo lavoro di revisione dovette immediatamente rassegnarsi ad accettare l'impostazione jaciniana: «le mie critiche – gli scrisse ancora – si appunteranno non tanto contro quello che hai scritto, quanto quello che vi manca»³⁵. Mantenne comunque intatte le osservazioni sul fondamento etico-religioso delle «preoccupazioni conservative» della Chiesa durante il Risorgimento, ricollegandosi nuovamente a quel nesso indispensabile tra «regime politico di libertà» e «tradizioni conservatrici» di istituzione come la Chiesa, già affrontato dalla sua precedente lettera del febbraio 1934:

E d'altra parte: nell'opposizione della Chiesa alla «rivoluzione» italiana non influirono anche preoccupazioni sinceramente religiose, di carattere più universale e più assoluto di quelle contingenti circa lo stato pontificio?

Queste preoccupazioni conservative non si sentono. No no, non ti chiedo di confederare la storia *sub specie concordati*. Non si tratta di accettare o respingere, si tratta di non ignorare, quasicché il fatto storico non esista!³⁶

L'insoddisfazione di De Gasperi riguardava anche lo spezzamento dell'opera in due blocchi tematici, con cui Jacini avrebbe deciso di rinviare a un secondo volume la trattazione del Risorgimento sotto il profilo «chiesastico», rinunciando a integrarla dialetticamente con quella del liberalismo post-cavouriano: «Questa divisione in due pubblicazioni – scrisse De Gasperi il 17

³³ Ivi, De Gasperi a Jacini, 24 agosto [1935].

³⁴ Cfr. la lettera di De Gasperi a Jacini del 31 gennaio 1936, ivi: «Ti manderò in giornata lo Steccanella e il Rinieri. Di quest'ultimo il proprietario ha bisogno alla fine di febbraio. Sono libri a tesi (come il tuo, in senso inverso), ma ti gioveranno per i molti riferimenti. Ad ogni modo rappresentano la controversia».

³⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, 17 novembre 1935. Il tono sempre affettuoso e confidenziale delle osservazioni epistolari di De Gasperi lo si può cogliere inequivocabilmente da questa sua lettera del maggio 1937, ivi: «Ricevo le tue note vivaci, se non virulente, e ne esco se non malconco, certo più colorito del Lanza. A me almeno non mi dici di strafarò che sono un sofista e un S.J.; il che, veramente, starebbe in contraddizione colla conclusiva qualifica di [uomo grosso]. Pazienza! Tutto per essere stato alla consegna di far da “zucca clericale”, signor maggiore! Meno male che ce n'è ancora per un altro capitolo solo, se no m'incoronavi Preposto generale!».

³⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, 31 dicembre 1935.

novembre 1935 – mi pare di cattivo presagio, perché non si sentiranno parallelamente le ragioni degli altri!». Su questo avvertimento riscosse una insperata convergenza anche nel giudizio di Alessandro Casati, che non sarebbe comunque valso a modificare lo sdoppiamento jaciniano:

La proposta di Casati combina proprio col mio modo di vedere non entusiastico per l'atrio storico della tua basilica laicale. Quindi mettiamo in riserva i propilei ed affrontiamo il portone dopo una breve pensilina. Mi piacerebbe però che trovassi modo di dir chiaro che si tratta di un segmento e che un secondo, co' preti, verrà poi. Animo dunque, mettiti di buona lena e non mollare prima di aver finito³⁷.

Maggiore fortuna ottenne invece De Gasperi nel suggerire una intitolazione più stringente almeno della prima parte sulla «politica ecclesiastica» dei liberali, che ancora nell'aprile 1937 Jacini insisteva a presentare genericamente a Sturzo come «lavoro sulle correnti religiose nel Risorgimento»³⁸. Quando invece Jacini cominciò a orientarsi – in questo consigliato da Casati – sulla formula cattolico-liberale della «crisi religiosa», il trentino gli scrisse da Borgo Valsugana di non consentire pienamente con quella rievocazione di rottura tra la Chiesa e l'Italia:

In quanto ai titoli, è proprio questione di gusti e non hai bisogno di suggerimenti. A me p[er] e[sempio] la «crisi religiosa dell'unità italiana» non mi pare esatto. In fondo tu tratti «gli aspetti religiosi del Risorgimento» e il vol[ume] 1° in particolare «la politica ecclesiastica degli uomini del Ris[orgimento]». Ma ci potrai pensare meglio!³⁹

De Gasperi proseguì nel suo lavoro di revisione fino all'epilogo sulla legge delle guarentigie, per completare il quale nel 1937 mise a disposizione di Jacini anche il contatto romano di Arturo Carlo Jemolo, alle prese proprio in quei mesi con la preparazione di un'antologia tematicamente affine su *La questione romana* per conto dell'Istituto di Studi Politici Internazionali di Milano:

Ora finalmente ho finito il mio lavoro e consegno il m[ano]s[critto] a Jemolo. Perdonami, altri imbarazzi grossi mi vennero tra i piedi. Le note che ho fatto ti dimostrano tuttavia che ho letto con amore e con attenzione. Sento che tenti di abbreviare. Certo se riesci è meglio. Se fosse un libro sulle guarentigie, gran peccato sarebbe di togliere q[ual]cosa al quadro diligente e perspicuo che hai composto, ma poiché questa parte dev'essere come uno scorcio a conclusione di altro libro, le discussioni articolate si possono e si devono abbreviare per quanto, lo confesso, a malincuore, trovando tutto o quasi tutto interessante ed importante⁴⁰.

Nel frattempo Jacini decise nuovamente di ricorrere alla collaborazione con «Studium» per preannunciare la pubblicazione del volume in anteprima all'uscita editoriale, rimaneggiando per l'occasione proprio la sua parte conclusiva sulla legislazione ecclesiastica del Risorgimento. Anche in questo caso utilizzò i preziosi contatti romani di De Gasperi per trasmettere a Righetti alcuni

³⁷ Ivi, De Gasperi a Jacini, 13 aprile 1937.

³⁸ Cfr. la lettera di Jacini a Sturzo del 9 aprile 1937, in L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, pp. 453-454.

³⁹ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 12 luglio 1937.

⁴⁰ Ivi, De Gasperi a Jacini, 1 novembre 1937. Nei mesi precedenti De Gasperi aveva consigliato a Jacini di riprendere i contatti per quel tema anche con l'ex popolare Vincenzo Del Giudice, relatore sulla politica ecclesiastica al primo Congresso del PPI nel 1919 ma passato nel frattempo al fascismo: «Per la visione catt[olica] delle guarentigie non potresti conferire col nostro ex amico Vincenzo Del Giudice, ora prof[essore] all'Università del S. Cuore, il quale se ben ricordo ne deve aver trattato anche a parte?» (ivi, De Gasperi a Jacini, 23 febbraio 1937).

estratti della sua opera sulla politica ecclesiastica: «Ho consegnato l'articolo a Righetti, che addirittura, *si nihil obstat*, lo vorrebbe stampare tutto in due puntate; ma tra poco mi saprà dire», gli rispose De Gasperi da Roma il 12 novembre 1937.

L'anteprima jaciniana sulla rivista dei laureati cattolici uscì invece in quattro puntate mensili tra il dicembre 1937 e il marzo 1938 con il titolo *Come nacque la legge delle Guarentigie*, presentandosi con un dichiarato intento di riabilitazione della legislazione pre-concordataria del Risorgimento, «sacrificata senza rimpianti sull'altare della conciliazione e relegata senza onore fra i ferrivecchi di un mondo ormai scomparso»⁴¹. Da parte sua Jacini non mancava di riconoscerle «tuttora un significato apprezzabile», in quanto «sforzo, quasi senza esempio, di autolimitazione dello Stato nell'esercizio dei propri poteri»: la sostituzione di quella legislazione con il dettato concordatario del 1929 rappresentava – a suo giudizio – anzitutto la conseguenza dell'instaurazione di un regime radicalmente antiliberalista come quello fascista, per il quale «la separazione da essa proclamata contrastava in dottrina col principio dello Stato totalitario»⁴². Come nel saggio precedentemente dedicato su «Studium» all'anticlericalismo risorgimentale, Jacini tornava coraggiosamente ad argomentare fuori dalla sensibilità cattolica del tempo la connessione tra libertà della Chiesa e liberalismo politico, sottolineando come fossero sempre stati i regimi illiberali a limitare la prima nella sua indipendenza spirituale. Testimoniava questa convinzione anche la decisione di introdurre come epigrafe all'ultima revisione del suo volume una citazione di Montalembert dallo scritto *L'Irlande et l'Autriche* del 25 maggio 1868, inequivocabilmente eloquente per l'Italia fascista dell'epoca: «*Nous m'avons d'espoir que dans la liberté général*»⁴³.

Nell'aprile 1938 Jacini inviò finalmente all'amico in Vaticano la prima copia del libro, *La crisi religiosa del Risorgimento. La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, stampato ancora da Laterza nella crociana «Biblioteca di cultura moderna» con una dedica rivolta «ad Alessandro Casati come a fratello maggiore» e i ringraziamenti «al ch.mo prof. A.C. Jemolo, al dott. A. De Gasperi e al prof. P. Treves; dei quali i primi due mi furon larghi di preziosi consigli»:

Ricevo in questo momento – rispose De Gasperi il 29 aprile – il bel volume, con una dedica eccessivamente generosa per quanto mi riguarda. Che volumone, sarà un bel conforto per te di vedertelo finalmente sfornato! Ti dirò poi le mie impressioni, a rileggerlo in stampa⁴⁴.

Come prima impressione De Gasperi registrò positivamente l'accoglimento di molti dei suoi rimaneggiamenti, di cui aveva già potuto prendere atto nei mesi precedenti con Jacini: «dopo tante istruzioni militari, capisco come ti senta in corpo il coraggio d'affrontare non uno, ma dieci Indici

⁴¹ S. Jacini, *Come nacque la legge delle Guarentigie*, in «Studium», XXXIV (1938), pp. 180-190.

⁴² Ibidem.

⁴³ Su questo scritto pubblicato su «Le Correspondant» cfr. E. Lecanuet, *Montalembert*, tomo III, *L'Èglise et le Second Empire (1850-1870)*, Paris 1905, pp. X-XI.

⁴⁴ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 29 aprile 1938

messi in fila»⁴⁵. Tuttavia rimaneva intatta in De Gasperi l'insoddisfazione dovuta alla persistenza di «un certo sapore idealistico», che neppure le sue osservazioni invero isolate (almeno rispetto al *cotè* crociano dell'autore) erano state capaci di fugare del tutto:

Caro Stefano,

m'era sfuggita, nella prima occhiata, la nota a p. 19; invero non meritavo che m'inserissi fra i «consiglieri» degni di gratitudine e te ne vorrei far rimprovero, se non pensassi che quel nome di un «clericale» in mezzo a due semiti faccia la solita funzione della zucca. E buon pro'; aggiungendo che se ti fui anch'io largo di preziosi consigli, tu fosti piuttosto stretto nell'accettarli, il che da molti ti verrà ascritto a merito grande e in tal senso risultano appunto preziosi. Fuori scherzo, devo anzi ringraziarti di tutta la considerazione in cui tu hai tenuto le mie osservazioni. Rimane sempre, anche rileggendolo nel tuo nitido volume, che il capitolo introduttivo sul fattore religioso ha un certo sapore idealistico, che, a mio parere, si poteva evitare; ma è appunto il sapore che ti rivendicavi a merito e t'introduce nella bella collana Laterza⁴⁶.

7.2 «La crisi religiosa del Risorgimento»

Il volume di Jacini si proponeva di indagare il «fattore» etico-religioso del Risorgimento attraverso la ricostruzione della politica ecclesiastica nel primo decennio dopo l'Unità, nel quale gli sembrava concentrarsi «quasi in iscorcio tutto il travaglio del mezzo secolo precedente e, in qualche modo, anche tutto quello del mezzo secolo successivo»⁴⁷: ripercorreva quindi il pensiero religioso degli uomini della Destra storica nei suoi riflessi politico-giuridici, snodandosi in una galleria di profili di Cavour e dei suoi successori, Minghetti, La Marmora, Ricasoli, Rattazzi e Menabrea, fino all'*iter* parlamentare delle guarentigie prima del trasferimento a Roma della capitale. Da questo punto di vista l'analisi jaciniana non rimaneva monopolizzata dal «dissidio» tra Stato e Chiesa sulla questione romana, ma cercava di ricostruire complessivamente premesse e causalità religiose della politica risorgimentale, accertando «in quale misura le convinzioni etico-religiose dei capi del movimento nazionale influissero sugli atti di governo». Da strumento di controllo esercitato dallo Stato sulle confessioni religiose, la «politica ecclesiastica» si rovesciava insomma per Jacini nel banco di prova della religiosità di una classe dirigente nazionale.

La storia dell'Italia risorgimentale veniva dunque rivisitata da Jacini nella dialettica dei suoi modelli di «religione», crocianamente intesa quest'ultima – nonostante le controindicazioni degasperiane – come qualsiasi «concezione della realtà che si sia trasmutata in fede [e] base di azione e lume di vita morale». Con questo allargamento della religiosità risorgimentale al pensiero laico, Jacini provvedeva a reintegrarvi la stessa «idea liberale» degli uomini di Stato, pur interpretata sempre in rapporto all'orizzonte dominante del cattolicesimo: ne dava dunque una immagine non indifferenziata o incondizionatamente positiva come quella di Croce e del suo

⁴⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, [maggio] 1937.

⁴⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, 9 maggio 1938.

⁴⁷ S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 19.

liberalismo antifascista, ma ponderava la diversità anche radicale di sbocchi a cui la stessa «religione liberale» aveva dato luogo durante il Risorgimento, come ideale cavouriano di riconciliazione tra Chiesa e libertà oppure come programma di sradicamento del fondo «guelfo» della nazionalità italiana:

sia che, alleata occasionale della idea neo-guelfa, tentasse di creare nuovi sviluppi a sé stessa entro i quadri del cattolicesimo tradizionale o trovasse appoggio presso questa o quella frazione eterodossa; sia che, cogli Spaventa e con la scuola neo-hegeliana, ricollegando il Risorgimento alle correnti del pensiero laico europeo, tendesse, attraverso la critica della «zoppicante» soluzione cavouriana, a risolvere la società religiosa nella società civile⁴⁸.

Sotto l'influsso delle raccomandazioni epistolari di De Gasperi, Jacini ammetteva di privilegiare lo sfondo cattolico della «religione soprattutto nel senso più ovvio e circoscritto di credo positivo», intorno al fulcro di una istituzione italiana come il papato «posta nel cuore della penisola, immedesimata, per usare un termine ormai vieto, nel cuore della stirpe»⁴⁹. Tuttavia il contributo cattolico al Risorgimento risultava complessivamente ridotto da Jacini ad apporto di religiosità alla classe liberale della Destra storica, quasi interamente imbevuta di cattolicesimo tranne le isolate eccezioni di Rattazzi e di Sella. Controprova di questa sopravvivenza mediata era indicato ancora una volta il cattolicesimo «sommerso» dei liberali dopo l'estinzione del neoguelfismo:

Quest'ultimo specialmente sarà il lievito della nuova generazione, e, favorito da circostanze insperate, si affermerà nel '48. In breve però, contrastato dalle gerarchie ecclesiastiche, battuto in breccia dalle correnti laicistiche, mortificato dalle sconfitte politiche e militari, scomparirà quasi totalmente, sommerso nella corrente liberale-separatista, ispirantesi a sua volta al non-conformismo evangelico ed alle esperienze americane; sicché di esso, a partire dal 1860, appena rimane traccia⁵⁰.

Idealmente distante dalla parentesi cattolico-nazionale del neoguelfismo, l'opera di Jacini esprimeva invece una netta opzione politico-religiosa per la figura di Cavour, con sentimenti di identificazione non inferiori a quelli della biografia laterziana pubblicata da Omodeo nel 1940. Dagli studi di Ruffini sulla giovinezza cavouriana, essa riprendeva la tesi della sua formazione sulle fonti dal *Réveil* svizzero-calvinistico di Vinet, temperate in senso non radicale dall'influenza cattolico-liberale di Manzoni e Rosmini. Tra l'altro Jacini non trascurava di rintracciare le ascendenze cavouriane di quella tradizione di «liberalismo cattolico» poi direttamente confluita nella sua genealogia familiare, ricordando anche il Cavour fondatore del «Risorgimento» nel 1847 con un programma di partito liberale dichiaratamente aperto al moderatismo cattolico: «Questa specie di alleanza doveva, come è noto, tramontare, con al caduta dell'ideale neo-guelfo; ma è notevole come il Cavour la considerasse *normale* nel 1847». Questa intestazione della coscienza

⁴⁸ Ivi, p. 17.

⁴⁹ Ivi, p. 12.

⁵⁰ Ivi, p. 17.

religiosa di Cavour alle sue matrici cattolico-liberali procedeva fino alla rivalutazione della sua «morte cristiana», che avrebbe simbolicamente rappresentato per Jacini

l'affermazione e la riprova di una intima fede nei valori permanenti del cristianesimo, non intaccata, anzi resa più forte dal proposito, altamente rivendicato in cospetto all'Europa, di promuovere con ogni mezzo la separazione della Chiesa dallo Stato⁵¹.

Il «cavourismo» di Jacini si lasciava particolarmente caratterizzare – tuttavia – per l'interpretazione in positivo della svolta del connubio come «energica affermazione dello stato laico» contro l'opposizione clericale, pur sottolineando – larvamente in polemica con l'interpretazione idealistica di Gentile – l'irriducibilità della sua politica di laicizzazione alla «concezione di uno stato-chiesa» poi teorizzata dal liberalismo spaventiano. Jacini ricostruiva l'incubazione del programma separatista di Cavour dopo il suo ritorno al governo nel 1860, quando l'avanzata dell'esercito piemontese nell'Italia centrale avrebbe aperto il varco a una nuova concezione dei rapporti tra Stato e Chiesa, decisa a «conservare al popolo italiano la sua fede e la sua chiesa» e a garantire l'universalità spirituale del papato anche dopo la caduta dello Stato pontificio:

La separazione della chiesa dallo stato, intravvista sin qui come un ideale faticosamente raggiungibile in futuro, attraverso il crollo di un giurisdizionalismo tuttora parzialmente necessario, viene ora posta in primo piano, intesa come la base di un accordo fra il giovane stato italiano e la chiesa cattolica purificata dalla sparizione definitiva del potere temporale. Siamo, pensa il Cavour, in un momento di tensione aspra fra i due poteri; il papa si atteggiava a nemico, non dell'Italia soltanto, ma di tutto il mondo moderno, avversando alcuni dei principi su cui riposano tutti gli stati laici e liberali. Ciò avviene perché il capo della chiesa è in qualche modo prigioniero della propria sovranità terrena. Liberato da quella, veramente indipendente dalle potestà secolari perché non più impacciato da concordati e da giurisdizionalismi, egli stringerà con l'Italia e con tutto il mondo civile rapporti di serena fiducia, che procureranno alla chiesa un nuovo periodo di non più visto splendore⁵².

Differenziandosi dalla lettura crociana che la restringeva alla contingenza della politica unitaria, Jacini si dichiarava convinto che la formula separatista di Cavour possedesse un suo spessore dottrinario e non rappresentasse solamente un espediente pragmatico per legittimare la «spoliazione» del temporalismo papale. Nella sua esposizione *per tabulas* evidente appariva l'intenzione di accreditare il fondamento autenticamente religioso del separatismo cavouriano oltre la diplomazia della questione romana, come tentativo di riconciliazione «fra lo spirito di religione e i grandi principii di libertà». Fu al contrario l'irruzione della questione romana – secondo Jacini – che «lungi dal dare occasione al conio della formula famosa, costituì piuttosto un ostacolo a che quella si traducesse in realtà»⁵³, antepoendo a qualsiasi negoziato sulla legislazione ecclesiastica in Italia la più controversa questione dell'indipendenza del pontificato dopo la perdita della sovranità territoriale. Divennero a quel punto insuperabili le resistenze della Santa Sede alle proposte di

⁵¹ Ivi, p. 81.

⁵² Ivi, pp. 54-55.

⁵³ Ivi, p. 35.

compromesso cavouriano sul regime di separazione, rendendo in qualche misura inevitabile per lo Stato unitario la conservazione delle tutele difensive del giurisdizionalismo:

d'altronde la stessa politica ecclesiastica [...] era lì a dimostrare quanto fosse difficile attenersi – contro tutto e contro tutti, ed anche contro sé medesimi – al criterio liberale della separazione dei poteri; ripudiare, non soltanto a parole, la vecchia mentalità illuministica, e dare alla chiesa una libertà che l'autorità ecclesiastica per la prima giudicava di non poter, in quelle condizioni, accettare⁵⁴.

Come Jacini riconosceva in un passaggio forse oggetto di interpolazione degasperiana, al pensiero separatista di Cavour poteva essere forse obiettato il suo «carattere utopistico, ed una radicale incomprendimento di alcuni principi fondamentali della chiesa cattolica (ad esempio di quello della “società perfetta”)», ma non negata «una grandiosità, che oggi ancora ci affascina»⁵⁵. Nella politica ecclesiastica il Cavour jaciniano si distanziava insomma nettamente dal «conciliazionista» dei discorsi mussoliniani del 1929, ma tornava a rappresentare – in sintonia con la storiografia neo-idealistica di Croce e Omodeo – l'assertore della libertà della Chiesa nel diritto comune contro ogni ipotesi di transazione pattizia⁵⁶. In questa direzione le pagine cavouriane di Jacini riproducevano certamente anche una polemica strisciante con l'approdo concordatario del fascismo, intendendo tra le righe «mostrare come il regime di libertà avesse giovato alla Chiesa più di quello assolutistico, che *a buon lettore* che avesse saputo leggere *in filigrana* poteva facilmente richiamare quello altrettanto illiberale di Mussolini»⁵⁷.

Dopo il 1861 Jacini sottolineava invece negativamente le involuzioni giurisdizionaliste della politica ecclesiastica post-cavouriana, osservando che la formula separatista sarebbe rimasta patrimonio di «pochi eletti» tra gli stessi protagonisti della Destra storica, come già rilevato dalla critica cattolico-liberale di Gallarati Scotti fin dal 1908 al Congresso della Lega murriana. Da questa svalutazione sottraeva soltanto – nonostante le sconfitte riscosse dai suoi progetti legislativi sulla libertà della Chiesa – la figura di Ricasoli, «il solo che merit[asse] di figurare accanto a quello del Cavour in una storia della libertà religiosa in Italia» per la sua conversione dalla prassi giurisdizionalista della Toscana leopoldina al separatismo della dottrina liberale:

[Ricasoli] solo intuì con perspicuità, solo volle con incrollabile fermezza, pur attraverso errori pratici di applicazione, quelli che della libertà religiosa avrebbero potuto essere gli auspicabili sviluppi: l'unità della patria assicurata anche spiritualmente, la forza del governo realizzata mediante la separazione dei poteri; la quale separazione, salvaguardando i diritti civili nei confronti della chiesa e assicurando a quest'ultima piena indipendenza, ne avrebbe stimolato la interiore riforma⁵⁸.

⁵⁴ Ivi, p. 496.

⁵⁵ Ivi, p. 55.

⁵⁶ Ivi, pp. 75-76.

⁵⁷ F. Fonzi, *Il colloquio tra Pio XI e Jacini*, cit., p. 669.

⁵⁸ S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 142.

Il «naturale sbocco» della politica ecclesiastica liberale dopo il 1860 fu infine rappresentato dalla legge delle guarentigie, sempre respinta fino al 1929 dalla Santa Sede con una «men che assoluta intransigenza» in quanto «pietra sepolcrale del potere temporale»: Jacini ne ricostruiva minuziosamente la genesi come momento di cristallizzazione del separatismo risorgimentale, ma insieme le «incoerenze» giurisdizionaliste dovute alla riproposizione di istituti come *placet* ed *exequatur*, da lui imputate alle pressioni delle correnti anticlericali e «giannoniane» del liberalismo meridionale.

Fuori dai limiti cronologici della sua ricerca, Jacini invitava in conclusione a rivalutare la condizione della Chiesa nello Stato liberale rispetto alla «servitù concordataria» dei regimi pre-unitari, lasciando ancora cadere un non troppo velato riferimento alla contemporaneità del fascismo:

[la legge delle guarentigie] rispecchia tuttavia in sé medesima il difficile, ma pur reale cammino, compiuto dall'idea della libertà religiosa nel primo decennio della libertà italiana; indica il trapasso, dalla larvata servitù concordataria a cui era ridotta la chiesa negli antichi stati, ad una sia pur imperfetta indipendenza in seno al nuovo stato unitario. In questo campo, forse più che in qualsiasi altro, i progressi della libertà sono lenti, malsicuri, spesso interrotti da soste, avvolti da oscurità, talora persino inceppati ad opera di quegli stessi che li dovrebbero promuovere; pur tuttavia sono incessanti, ed a lungo andare il trionfo è certo⁵⁹.

L'opera di Jacini raccolse segnali di attenzione e interesse non trascurabili all'interno della storiografia dell'epoca, riaprendo non soltanto la discussione sui rapporti Stato-Chiesa con la cultura del regime, ma soprattutto la controversia sul «cattolicesimo liberale» in quella di opposizione antifascista. Il riscontro più positivo sarebbe giunto solo nel 1942 dal noto saggio di Ettore Passerin D'Entrèves che ridefiniva lo statuto metodologico della «storia religiosa», prendendo le mosse proprio dal riferimento bibliografico di Jacini del 1938: lo storico valdostano lo indicava come precursore della nuova interpretazione «chiesastica» (ossia non puramente individualistico-teologica ma istituzionale e comunitaria) da lui teorizzata del fatto religioso, apprezzando fin dal titolo jaciniano – raffigurante il Risorgimento come «crisi religiosa» – una intenzione «programmatica» che avrebbe additato anche «ad altri una via da percorrere, sapendo di non averla percorsa egli stesso che per un breve tratto»⁶⁰.

Molto più critica fu invece la recensione comparsa nel 1939 sulla *gentiliana* «Civiltà fascista» per mano dello storico risorgimentista Walter Maturi, appena reintegrato dall'Istituto nazionale per la storia del Risorgimento dopo la sua estromissione decretata nel 1936 dal ministro

⁵⁹ Ivi, pp. 496-497.

⁶⁰ «A me pare che il Jacini ci ponga davanti non la Chiesa in senso esteriore, l'involucro terreno della gerarchia e degli istituti ecclesiastici empiricamente intesi, bensì il corpo mistico della Chiesa ideale: le vive aspirazioni religiose degli uomini che combattevano pro e contro il Papato, in Italia, perseguendo spesso dei fini che trascendevano la sfera della politica, la sfera degli interessi temporali – sicché la lotta che si svolse in quel momento storico ben si può dire, oltretutto politica, religiosa – e l'aggettivo s'intenda nel senso migliore»: E. Passerin D'Entrèves, *Per una storia religiosa del Risorgimento*, in «La Nuova Italia», XIII (1942), ora in Id., *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, a cura di F. Traniello, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma 1993, p. 5.

dell'educazione nazionale De Vecchi per la contestata «voce» *Risorgimento* sull'«Enciclopedia italiana»⁶¹. Nella biografia di Maturi, che mantenne ininterrotto il legame di formazione con lo storicismo crociano anche dopo il passaggio alla «scuola romana» di Volpe, la recensione su Jacini rappresentò l'unica occasione di collaborazione con riviste del fascismo militante e probabilmente anche una «riparazione» per la ripresa della collaborazione con iniziative culturali del regime, che nel 1940 lo videro ancora coinvolto nella stesura di lemmi risorgimentali per il *Dizionario di politica* del PNF. Anche se prendevano a bersaglio la pubblicazione di un ex deputato antifascista come Jacini, le critiche di Maturi al suo «punto di vista cattolico-liberale» si attenero rigorosamente alla difesa del giurisdizionalismo risorgimentale che avrebbe sempre contrassegnato la sua storiografia⁶². In questa recensione Maturi obiettava infatti a Jacini di interpretare le «cautele regalistiche» delle guarentigie come manipolazione dei liberali «tanucciani» del Meridione, invece che come «scelta conservativa» legittimamente assunta dallo Stato unitario contro le ingerenze interne della Chiesa. Alla storia jaciniana della politica ecclesiastica, Maturi imputava una carenza di storicismo proprio perché la polemica cattolico-liberale del suo autore («uomo che mostra sapere come propriamente vadano le cose di questo mondo», con chiaro accenno al suo passato di popolare) sottovalutava colpevolmente il dato di realtà politica e sceglieva di attardarsi sulla «ribellione dell'ideale», non solo nella storia risorgimentale ma – evidentemente – anche nella sua latente polemica contro la soluzione concordataria del fascismo:

Come si sarebbe costruito lo Stato unitario se il liberalismo avesse concesso tutto alla Chiesa, che ne misconosceva l'esistenza nel modo più violento e pericoloso? Date le difficoltà enormi della creazione dello Stato, le misure che il Regno d'Italia fu costretto a prendere non furono esagerate [...]. È meraviglioso, anzi, come, con un uso relativamente parco di mezzi coercitivi, la Destra riuscisse a padroneggiare gli eventi. Ma per intendere tutto ciò occorre esaminare la politica ecclesiastica della Destra, con delicatezza di sensibilità etico-religiosa sì, ma da un punto di vista essenzialmente politico⁶³.

Nelle reazioni altrettanto polemiche del fronte di opposizione idealistico-liberale, il libro raccolse un fuoco di sbarramento contro la convergenza tra religione e libertà ricercata da Jacini non certamente a titolo isolato, ma a nome di una tradizione cattolico-democratica che i suoi studi aspiravano legittimamente a rappresentare proprio attraverso il coinvolgimento e l'*imprimatur* di De Gasperi. Non per caso gli furono dedicate almeno due importanti recensioni di taglio non strettamente storiografico, nelle quali i risentimenti anticattolici riemersero non meno aspramente

⁶¹ Sulla figura di Maturi cfr. la «voce» di R. Pertici, *Maturi, Walter*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXVI, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2008, ha osservato come Maturi «fra gli storici della sua generazione, fu forse quello che rimase sostanzialmente più distaccato, nell'intimo, dal fascismo».

⁶² Per il giudizio sul volume di Jacini cfr. anche W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, Einaudi, Torino 1962, pp. 604-605.

⁶³ W. Maturi, rec. a S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento: La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, in «Civiltà fascista», a. V, n. 11, novembre 1939, pp. 1072-1073; sullo stesso numero Maturi recensiva di seguito il già richiamato volume di Jemolo su *La questione romana*.

del post-Conciliazione. Fu il germanista milanese Alessandro Pellegrini a occuparsene tra i primi sulla rivista «Civiltà moderna», ridimensionando la fondatezza storica e ideale non solo dell'interpretazione cattolico-liberale di Jacini ma dello stesso programma cavouriano del 1860, di lì a pochi anni respinto come irricevibile dalla Chiesa del *Sillabo*. In questo senso Jacini veniva accusato di sottovalutare l'esistenza di «un contrasto non conciliabile fra le basi stessi dell'idea liberale e i presupposti dogmatici del cattolicesimo»:

Il non aver intesa l'impossibilità di un accordo fra termini contraddittori fu il limite della politica di Cavour; e questo sembra necessario osservare a Stefano Jacini, cioè che il pensiero liberale non poteva e neppure volle comprendere come la tradizione, il dogma e la pratica della Chiesa si dovesse opporre al liberalismo⁶⁴.

La presentazione di Cavour fuori dal laicismo e la sua rivalutazione nel cattolicesimo liberale rianimarono anche in Croce il fiancheggiamento della polemica anticlericale, probabilmente «allo scopo di sottrarre alla tendenza democratica la nota laicista così risentita» che era riemersa nella sua stessa cerchia proprio in occasione dell'uscita del volume laterziano di Jacini.

Appena qualche settimana dopo la pubblicazione, il filosofo comunicava a Casati il 16 giugno 1938 di avere già provveduto ad assegnare a Omodeo l'incarico di recensire il volume su «La Critica»⁶⁵, intendendo chiaramente informarne per il suo tramite lo stesso Jacini. La scelta di Omodeo, pur essendo giustificata dalla competenza risorgimentale dello storico, non lasciava dubbio sulla volontà crociana di non sottrarre ai canoni del laicismo l'ala «cattolicizzante» della sua famiglia. Lo avrebbe pienamente confermato il moralismo anticattolico della recensione di Omodeo su «La Critica» del 20 settembre 1938, non mitigato neppure dal consenso jaciniano alle tesi storiografiche del suo saggio del 1930 su *Il Conte di Cavour e la questione romana*, nel quale era stata confutata la documentazione di Salata sul «conciliazionismo» cripto-concordatario di Cavour:

se non giudico male, il cavourianesimo dello Jacini ha troppe somiglianze con le posizioni, profondamente diverse sotto parvente concordanza, del conte di Montalembert, il quale fieramente osteggiò il Cavour pur accusandolo di plagio. E vero che lo Jacini, a differenza del Montalembert, è deciso avversario del potere temporale del papa, e per questi rispetti è più vicino al Lacordaire: ma in complesso la sua è una posizione di cattolicesimo-liberale, la forma, mi dispiace dirlo con rude franchezza ad un simpatico scrittore come lo Jacini, più equivoca di liberalismo, che risorge con l'ostinazione dell'istinto in molti cattolici, i quali non vogliono vedere la realtà della politica della chiesa⁶⁶.

Come si vede, le obiezioni di Omodeo riguardavano le contraddizioni politico-religiose che riteneva di ravvisare nel cattolicesimo liberale di Jacini, a partire dalla «venatura clericale» con cui la sua opera enfatizzava l'«inadeguatezza» della legislazione ecclesiastica rispetto alla libertà della Chiesa e il tradimento della stessa concezione liberale di Cavour. Nel saggio-recensione di Omodeo

⁶⁴ A. Pellegrini, *rec.* a S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento: La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, in *Civiltà moderna*, pp. 449-455 (cit. pp. 451-52).

⁶⁵ «Omodeo mi sta preparando per la «Critica» di settembre una ampia recensione del volume del Jacini»: B. Croce, *Epistolario*, II, *Lettere ad Alessandro Casati*, cit., p. 201, Croce a Casati, 16 giugno 1938.

⁶⁶ A. Omodeo, *rec.* a S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento: La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, in «La Critica», XXXVI (1938), pp. 354-361, ora in *Id.*, *Difesa del Risorgimento*, cit., pp. 410-420.

dominava invece la convinzione che la Chiesa come istituzione altro non fosse ormai che un *caput mortuum* in radicale e consapevole antitesi con la civiltà moderna. La religione cattolica in quanto tale era giudicata come un fattore di arretratezza rispetto alla modernità, per cui sarebbe stata necessaria una gigantesca opera di acculturazione per ridurne la presenza. Lo dimostrava anche l'imputazione alla posizione antilaicista di Jacini dei «consueti luoghi comuni per la libertà della scuola e contro il monopolio dello stato», liquidati come «pretesto di scaltri che prendon nella rete gl'ingenui e voglion giungere ad un monopolio (o a qualcosa di simile) dei preti e dei gesuiti sulla scuola». Da qui derivava anche la convinzione di Omodeo che un ruolo centrale nella laicizzazione della morale e della politica spettasse allo Stato e ai suoi apparati pedagogici, trascurando completamente la contraddizione tra il loro potenziamento in senso «totalitario» e la presunta ispirazione liberale di quel processo di «incivilimento».

Dalla critica a Jacini la recensione di Omodeo passava a svalutare direttamente la formula cavouriana per l'utopistica fiducia da essa riposta in un «cointeressamento» della Chiesa al regime di libertà: il suo limite sarebbe stato ridursi a concepire quella confessionale come l'unica fonte di religiosità della società liberale⁶⁷, senza rendersi conto dell'impossibilità di integrare la Chiesa come *societas perfecta* nel diritto comune dello Stato laico. Per Omodeo non si poteva recuperare la formula di libertà cavouriana alla base di una convergenza tra cattolicesimo e liberalismo: essa rappresentava una piattaforma non riproponibile proprio a causa dell'inaffidabilità teocratica della Chiesa, che autorizzava semmai a superare le inibizioni liberali e dottrinarie *à la Cavour* «con un più robusto laicismo»:

Per tutto ciò mi pare che l'opera dello Jacini abbia qualcosa d'anacronistico, non sia incentrata in una piena esperienza della vita reale della chiesa e del mondo moderno. La formula cavouriana fu sorpassata nel momento stesso in cui il papa la respinse, anche se di essa potrà restare per i cattolici (e pare che il corso delle cose a ciò li porti) il rimpianto amaro: di un'occasione perduta per una più felice politica. Ma una nuova esperienza storica si è maturata, e non si può perdere la memoria di ciò che in essa abbiamo appreso⁶⁸.

La polemica anticlericale dava origine all'attacco di Omodeo contro quei cattolici che come Jacini aderivano intimamente ai valori di libertà, pur rifiutando di negare la loro fedeltà alla Chiesa. Vista l'inconciliabilità sul piano teoretico tra ispirazione cattolica e libertà politica, non gli sembrava perseguibile l'esperienza dei cattolici liberali che avevano ricercato *in ipotesi* quella coesistenza da ultimo con il Partito Popolare di Sturzo:

⁶⁷ Nell'insufficienza teoretica della formula cavouriana Omodeo ritrovava «un'intuizione di meccanica ingegneresca, una connessione attiva di elementi contrastanti, e per converso un difetto (nessuno allora poteva averne coscienza piena) del valore religioso della libertà, la quale non deve andare a chiedere il puntello ad una pretesa forza religiosa costituita fuori di lei: era un progetto d'estendere all'Italia e all'Europa un sistema sorto nel Belgio dopo la rivoluzione del '30 per influssi lamennesiani»: *ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

non bisognava soffermarsi su posizioni di cattolicesimo liberale, vieto già nella retorica di Daniele Cortis di fogazzariana memoria, e che tanti eventi hanno sorpassato e distrutto. Che un liberalismo non sia possibile entro la chiesa è stato provato non solo dagli atti pontifici, ma da un'esperienza di più di due generazioni. La pratica disubbidienza di molti cattolici al papa, che spiega il contegno di molti uomini del Risorgimento, quell'atteggiare la propria fede in una guisa diversa dalle prescrizioni del sillabo, è cosa divenuta ora impossibile per la lunga e tenace azione della chiesa; il riprendere il cattolicesimo liberale come possibilità in *ipotesi* dopo che esso fu condannato in *tesi* (secondo che si dice nel gergo teologico) è cosa che poté riuscire una volta dopo la condanna del Lamennais, poté poi essere ripetuta in Italia col partito popolare, ma il giuoco è ora svelato⁶⁹.

L'insistenza di Omodeo sull'antitesi post-risorgimentale tra Chiesa e Stato liberale tendeva ad attualizzarsi – in ultima analisi – in una prefigurazione dell'impossibilità di alleanze politiche tra liberali e cattolici anche nella lotta contro i totalitarismi:

È evidente che la così detta libertà dalla [*recte*: della] chiesa porta alla posizione di privilegio di un istituto che rivendica per sé il diritto divino lasciando allo stato l'inferiore diritto umano; lo stato non può impunemente lasciar crescere in sé una simile formazione che lo depotenzerebbe e distruggerebbe, anche uno stato liberale (perché stato liberale non vuol dire stato imbecille); un arginamento della chiesa entro il diritto comune, con la salvaguardia dell'autonomia del cittadino e della sua piena responsabilità immediata di fronte allo stato dev'essere svolta, e la fede cattolica dev'esser ridotta a fatto meramente individuale, fiaccando ogni potere politico che si cerchi di svolgere dalla chiesa⁷⁰.

Fu proprio a queste osservazioni che si incaricò di replicare Passerin D'Entrèves nel suo saggio già richiamato del 1942, respingendo la scissione di Omodeo tra «storia religiosa» e storia ecclesiastica da lui giustificata a partire da una concezione individualistica e anti-istituzionale della religione, nelle cui pieghe rischiava di insinuarsi non la liquidazione di una «posizione di privilegio» della Chiesa ma l'ingigantimento dello Stato come dispensatore di «diritto divino»⁷¹.

Era però un altro il giudizio di raggelante durezza in cui Omodeo circostanziava storicamente questa sua avversione «anti-chiesastica», ed era quello parzialmente giustificatorio nei confronti della politica persecutoria del nazismo verso il cattolicesimo tedesco:

Perciò lo svolgimento di una politica laica non è immotivato, ed entro certi punti lo sono persino taluni atteggiamenti del nazismo (non va dimenticato che il cattolicesimo pretenderebbe serbare la scissura fra cattolici e protestanti in Germania e nell'educazione dei cittadini e nella vita associata)⁷².

Per un grande storico antifascista come Omodeo, le politiche di laicizzazione a cui era rimasto ingenuamente estraneo il Risorgimento cavouriano restavano insomma apprezzabili anche

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ «Certe parole dell'Omodeo, nella sua recensione al saggio del Jacini, suscitano in me (e forse in altri) un'impressione che forse l'autore non prevedeva: "È evidente – scrive l'Omodeo – che la così detta libertà della chiesa porta alla posizione di privilegio di un istituto che rivendica per sé il diritto divino lasciando allo stato l'inferiore diritto umano". Ciò è vero senza dubbio; ma questo "diritto umano" non è forse la vera e sola base dello Stato? ciò che si deve auspicare è appunto l'eliminazione di ogni diritto divino, materialisticamente inteso, dal campo della politica, spogliandone cioè sia lo Stato che la Chiesa in quanto mero organismo politico; e soltanto per questa via mi pare si possa giungere a salvare i diritti di una superiore istanza spirituale, che ognuno sarà libero poi di chiamare con quel nome che desidera, e di concepire in quella forma che la sua educazione morale gli consente»: E. Passerin D'Entrèves, *Per una storia religiosa del Risorgimento*, cit., pp. 11-12.

⁷² A. Omodeo, *rec. a S. Jacini, La crisi religiosa del Risorgimento*, cit.

quando a incaricarsi di promuoverle diventava un potere «totalitario» che si era messo alle spalle il sistema liberale.

Appena presa visione di questa recensione, inviò invece il fascicolo della rivista a De Gasperi e il 7 ottobre 1938 ne ricevette una risposta di completa solidarietà dai locali di lavoro della Vaticana:

Hai fatto bene a mandarmi la *Critica* arrivata ieri, perché qui in Bibl[ioteca] se l'era cacciata sotto il banco qualcuno e ancora non la vedevo.

Ho letto ieri sera d'un fiato l'acido articolo: quasi scattavo in un'ingiuria antisemitica! In fondo però mi pare una valutazione assai onorevole per l'autore il quale alla più potrà passare per un liberale ingenuo in confronto di un anticlericale ottuso ad ogni comprensione del lato spirituale della Chiesa, tanto da plaudire al nazismo!

La polemica può offrirci l'occasione di parlare del tuo libro, com'esso merita. Ma non ho potuto, ancora accertarmi delle intenzioni di certi amici; Righetti, p[adre] Rosa ecc. Se non hai nulla in contrario, me ne potrò occupare con calma.

Certo *habent sua fata libelli* e il tuo è capitato in un momento torbido e disorientato; ma se si avrà una distensione, gli studi torneranno ad interessare. Comunque noi, allontanati dal mondo presente, ci ritroviamo una seconda e onorevole vita⁷³.

Dalla polemica De Gasperi cercò di trarre spunto per pubblicizzare il libro dell'amico, propiziando nel suo gruppo di amicizie romane un intervento di replica alle accuse di Omodeo. Si decise a sondare la possibilità di una recensione riparatrice della stampa vaticana, per sollecitare anche nell'ufficialità cattolica una testimonianza di attenzione nei confronti di una sensibilità religiosa e liberale come quella di Jacini. Su consiglio di don Giuseppe De Luca interpellò uno dei redattori montiniani de «L'Osservatore Romano», Renzo De Sanctis, ma anticipò a Jacini qualche giorno dopo la circospetta cautela del quotidiano nella presentazione di un volume apologetico del separatismo risorgimentale:

Carissimo,

finalmente ho potuto incontrare D. De Luca, il quale a conclusione di un lungo colloquio, mi ha detto che la recensione la farebbe il dott. Renzo De Sanctis, redattore ordinario dello O[sservatore] R[ornano]. Credo che tu avrai incontrato ancora questo nostro giovane, intelligente e bravo amico, il quale ha un solo difetto, quello di non aver mezzi e quindi di dover tener conto fino ai limiti della sua dignità morale, del giornale che lo stipendia magramente.

L'altro è proprio di quella specie che hai designato nella tua ultima lettera; il più assiduo e il più competente collaboratore teologico-letterario del «Frontespizio». Ho passato la *Critica* a Renzo e sono persuaso che se la caverà bene⁷⁴.

La recensione di Jacini non venne poi ospitata sul quotidiano vaticano nonostante una continua serie di rinvii e le insistenti sollecitazioni di De Gasperi⁷⁵, che all'amico non aveva

⁷³ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 7 ottobre 1938.

⁷⁴ Ivi, De Gasperi a Jacini, 25 ottobre 1938. Jacini avrebbe indirettamente replicato alla recensione di Omodeo soltanto nel suo scritto del 1941 sul movimento ottocentesco dei cattolici, negando che «la lunga, dolorosa passione del cattolicesimo liberale [fosse] rimasta senza efficacia»: «chi ha fatto tutte queste esperienze – scriveva – non può sottoscrivere *sic et simpliciter* alla condanna in blocco pronunciata da coloro che lo considerarono un movimento eretico o un inciampo sul cammino della Chiesa, come da quegli altri che lo bollarono come la più equivoca forma del clericalismo» (S. Jacini, *I cattolici e la politica dell'Ottocento*, cit., p. 138).

⁷⁵ Cfr. la lettera di De Gasperi a Jacini del 29 giugno 1939, ivi: «Scrivimi spesso e non badare alle mie musonerie. Ti penso sempre, e lo sa Renzo De Sanctis dell' "O[sservatore] R[ornano]" a cui, quando mi c'imbatto, dico sempre a bruciapelo: "E quella recensione?" – Se non la fa, la faccio io... Ma lui promette sempre».

nascosto di consentire – tuttavia – con l’obiezione sollevata da De Luca nei confronti del suo idealismo religioso:

Una cosa mi ha colpito scorrendo col De Luca: che entrambi, avendo d'altronde una così diversa *Weltanschauung* eravamo d'accordo nel non ammettere quel tuo concetto «quasi idealistico» della religione, da cui parti, ed è strano che l’Omodeo non te l’abbia mandata buona⁷⁶.

A questo rimprovero di «idealismo» mossogli da De Gasperi non era certamente estraneo l’interesse di Jacini per le radici non cattoliche della religiosità risorgimentale, che lo aveva portato a condividere anche le tesi di Ruffini sulla genesi calvinistica della formula cavouriana. Nella stretta di isolamento dalle sue amicizie liberali e dalla stessa opinione cattolica, Jacini decise di interrompere l’annunciata (e da allora mai più ripresa) preparazione della seconda parte su *Gli uomini di Chiesa e lo Stato*, destinata ad approfondire il versante propriamente «chiesastico» della crisi religiosa dopo la sua ricostruzione nel liberalismo risorgimentale. De Gasperi, che di quella prosecuzione era stato tenace assertore, ne fu immediatamente informato e dovette apprendere «di lontano con interesse» – come scrisse ancora nella sua lettera del 25 ottobre 1938 – lo spostamento di Jacini verso un «nuovo lavoro sul quacchero toscano»⁷⁷.

7.3 «Un riformatore toscano del Risorgimento»

Nei mesi seguenti le ricerche jaciniane iniziarono a concentrarsi sulla biografia del conte Piero Guicciardini, che era stato collaboratore di Raffaello Lambruschini e protagonista del cattolicesimo liberale nella Firenze dell’«Antologia» e del Vieusseux, prima di fondare la chiesa evangelica dei «fratelli» con radicamento fuori d’Italia nel protestantesimo svizzero e inglese. Le origini di questo suo «nuovo lavoro» non erano affatto occasionali e affondavano almeno dalla fine del 1931: Jacini ne era stato sollecitato dall’erede Paolo Guicciardini che a lui si sarebbe rivolto tramite il cognato Massimiliano Majnoni, impegnandosi a mettergli a disposizione con «amichevole fiducia» il «mirabile archivio guicciardiniano» di Firenze:

La figura di Piero Guicciardini – rispose allora Jacini – è senza dubbio attraentissima, e il vedersi offrire così, preparato in bell’ordine, tanta parte di materiale occorrente a farne una biografia compiuta ed originale, costituisce una vera tentazione. Penso però che mi sono già soffermato nel mio lavoro maggiore, in compagnia degli ambasciatori austriaci. Se ora faccio sosta anche col *quacchero*, non arriverò più all’opera principale! [...]. A tanta cortesia, ed a tanta precisione di notizie, sono mortificato di dover rispondere con una dichiarazione di impotenza⁷⁸.

Dopo questo rifiuto per quasi un decennio giustificato dal completamento dei suoi studi risorgimentali, Jacini accettò infine la proposta con sentimenti di simpatia e ammirazione per la

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 10 dicembre 1931.

religiosità antimondana del «quacchero» patrizio della Firenze leopoldina, allontanatosi dal cattolicesimo in nome di un'aspirazione antigerarchica ed escatologica più consona all'ideale paleocristiano. In questo interesse di Jacini si rifletteva indubbiamente la sua inclinazione alla «ricerca dell'interiorità» con «una personale intima partecipazione» alla libertà di fede religiosa, al punto che alcuni suoi amici avrebbero scorto in quella biografia un «autoritratto» dissimulato dalla differenza di confessione⁷⁹. Come avrebbe lui stesso confermato in una lettera a De Gasperi, il suo rispetto umano per il personaggio fu autentico e inalterata rimase anche la sua simpatia di studioso:

uno studioso degno di tal nome non potrà mai occuparsi di un personaggio qualsiasi, senza cercare di penetrarlo nell'intimo e perciò senza sentire per esso una certa simpatia; in caso contrario l'esame non riesce, rimane superficiale ed esteriore. Tu dunque potrai ben rimproverarmi di essermi assunto questo compito; ma non di averlo svolto con una tal qual benevolenza verso chi ne era l'oggetto⁸⁰.

In un primo momento questa scelta di studio «eretico» poteva ancora conservare in Jacini un sottofondo di polemica contro le «compromissioni» concordatarie tra Chiesa e fascismo. Tuttavia la stesura dell'opera iniziata dalla fine del 1938 si concluse con una impostazione nettamente distante da qualsiasi caratterizzazione apologetica del personaggio. Già nella sua opera sulla politica ecclesiastica Jacini si era impegnato a ricercare gli elementi di «contaminazione» religiosa nella formazione dei protagonisti della Destra storica, ma aveva dovuto significativamente riconoscere che «il liberalismo di tradizione calvinistica e non-conformistica non poteva affermarsi integralmente in Italia, dove la tradizione cattolica aveva improntato di sé tutta la vita civile; e però doveva di necessità modificarsi, ricomponendosi in un sistema ad un tempo più conservatore e più rivoluzionario, sotto l'impulso di idee diverse provenienti appunto da quella tradizione»⁸¹. Di Guicciardini riformatore evangelico Jacini avrebbe coerentemente messo in luce la sostanziale irrilevanza nella «crisi religiosa» del Risorgimento, addebitando questa sua estraneità proprio al ripudio del cattolicesimo. La stessa impressione Jacini la comunicò il 14 settembre 1939 anche all'amico Majnoni, anticipandogli che il volume «non sar[ebbe stato] molto interessante perché il personaggio, a parlar franco, non lo è eccessivamente: brav'uomo, pieno di fede ma piuttosto ristretto di vedute, un clericale alla rovescia; e soprattutto estraneo assolutamente al moto del Risorgimento»⁸². Annunciandogli il completamento dell'opera, che uscì poi nel 1940 per Sansoni con il titolo *Un riformatore toscano del Risorgimento*, Jacini non nascose neppure a De Gasperi la sua delusione rispetto alle aspettative iniziali:

⁷⁹ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 251.

⁸⁰ DGS, I, pp. 182-183, Jacini a De Gasperi, 2 dicembre 1939.

⁸¹ S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 87.

⁸² AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 14 settembre 1939.

Sono infatti lieto di aver *varato* il lavoro, ma in senso diverso che non per le opere precedenti. Qui non ho trovato nel soggetto quanto vi cercavo, e in complesso mi sono piuttosto scocciato. Spero che ciò non risalti agli occhi del lettore!⁸³

Anche per questo lavoro Jacini volle nuovamente affidare a De Gasperi la «revisione» finale del manoscritto, alla ricerca della sua approvazione e «ghiotto» di osservazioni⁸⁴. Il trentino mise immediatamente in discussione la controversa scelta del personaggio a cui Jacini aveva sacrificato lo studio degli «uomini di Chiesa» risorgimentali: ne ricavava l'impressione di «un tuffo nella Senna», meravigliandosi che l'amico avesse trovato «l'ora e tempo di fare un lavoro tanto penoso, qual è quello di raddrizzare la gambe ai cani»⁸⁵. Tuttavia non si sottrasse dal prestare la sua collaudata collaborazione di revisore «clericale»:

mi proverò a fare come vuoi, ma una lettura attenta di 250 pag[ine] in 10 giorni mi pare alquanto difficile. Bisogna proprio che nessuno, compreso il raffreddore, ti venga nei piedi. Ad ogni modo tu mi puoi forse indicare i capitoli su cui debba puntare il binocolo «clericale»; e allora sarà più spiccio. Il mio aiuto non sarà gran che, ma ci metterò, per giovarti, un po' di acribia inquisitoriale⁸⁶.

Nello spedirgli il testo in lettura da Milano, Jacini cercava di giustificare a De Gasperi la moralità religiosa del «quacchero», rappresentandone l'apostasia come autentica «conversione» nel suo significato di rifiuto di una fede esteriore e non creduta:

Ti confesso che, stavolta, non è senza una punta di ansietà che sottopongo il lavoro al tuo giudizio; non già per il merito intrinseco dell'opera, la quale, a quanto mi dicono, non dovrebbe essere tanto inferiore alle altre mie – la botte dà il vino che ha – ma perché temo che tu – e con te altri autorevoli amici cattolici, al cui giudizio tengo infinitamente – non possiate acconsentire nello spirito dell'opera stessa. [...]

Secondo me la conversione, o se più ti piace la apostasia di Piero Guicciardini, non significa, tanto il passaggio da una religione creduta falsa ad una creduta vera, quanto il passaggio da una religione non creduta affatto, e successivamente praticata, ad una intimamente sentita e praticata con fervore. Oso dire che se il Guicciardini fosse stato allevato poniamo, nell'anglicanesimo, avrebbe anche potuto, spinto dalla stessa molla interiore, volgersi al cattolicesimo, così come fecero, prima e dopo di lui tanti, a cominciare col Newman. Questo io non lo dico nel libro, ma balza fuori con evidenza da varie pagine di esso: ed in ciò sta il principale motivo di quel certo rispetto, di quella certa simpatia onde io ho creduto di trattare un personaggio, che è per tanti cattolici – e, da un altro punto di vista, a ragione – un oggetto d'orrore e per lo meno di commiserazione.

Cheché tu dica di tutto ciò, confido questo figlio alle tue mani pietose ad un tempo e spietate, nella fiducia che saprai raddrizzargli le gambe⁸⁷.

Dopo avere però ricevuto una nuova risposta fortemente polemica di De Gasperi, che ritardava in quella circostanza anche a restituire le sue annotazioni, Jacini si decise a confessargli l'eterogeneità dei fini con cui quella sua biografia di un evangelico si era trasformata in una opera apologetica che «aveva rialzata moralmente ai miei occhi l'organicità e la profonda umanità della chiesa cattolica pure in mezzo ai suoi difetti»:

⁸³ DGS, I, p. 181, Jacini a De Gasperi, 18 novembre 1939.

⁸⁴ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», Jacini a De Gasperi, 8 dicembre 1939.

⁸⁵ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Stefano Jacini», De Gasperi a Jacini, 9 ottobre 1939.

⁸⁶ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 16 novembre 1939.

⁸⁷ Ivi, pp. 182-183, Jacini a De Gasperi, 2 dicembre 1939.

Come ti ho telegrafato, purtroppo sinora il manoscritto non mi è pervenuto, sicchè nulla posso dirti in merito alle tue singole osservazioni. Il ritardo, in questo periodo dell'anno, non mi sorprende: ma mi scoccia parecchio, perché temo non mi lasci il tempo necessario per introdurre tutte quelle modifiche, che suppongo tu mi abbia suggerito e che sono risoluto nei limiti del possibile, ad adottare docilissimamente. E ciò non soltanto per un senso doveroso di riconoscenza, di amicizia, e di devozione nei tuoi confronti (chè, se pensassi altrimenti, neppure sarebbe stato il caso di consultarti), ma soprattutto perché l'impressione generale che io intendevo produrre col mio lavoro è proprio quella che tu affermi di *non* aver ricavato. In altre parole: lo studio dell'estremo individualismo, dello sbriciolamento cocciuto e semplicistico della «chiesa» guicciardiniana aveva prodotto in me un senso stucchevole, ed aveva rialzata moralmente ai miei occhi l'organicità e la profonda umanità della chiesa cattolica pure in mezzo ai suoi difetti. Avevo sperato che tale mia impressione trasparisse dal mio lavoro, non già attraverso una dichiarazione esplicita dell'autore (che avrebbe avuto poco peso ed avrebbe scemato l'attendibilità della parte espositiva) sibbene proprio attraverso quest'ultima. Dalla tua lettera desumo con rammarico che mi sono ingannato a tale riguardo, e non domando di meglio che di riparare in parte (se pure è possibile) mediante qualche ritocco. Ad ogni modo ti prego di credere che prendo molto sul serio le tue osservazioni e che, se tu avessi il tempo, vorrei sottoporre il manoscritto ad una rielaborazione accurata, per conseguire se possibile il risultato di cui sopra. Ti scriverò a revisione completa⁸⁸.

Come si deduce dalle ammissioni jaciniane, la biografia del «quacchero» non può essere certamente interpretata come svelamento di una cripto-eterodossia del suo autore, testimoniandone semmai il rinnovarsi di un dissidio spirituale di lunga data tra storicità della Chiesa e interiorità della fede. In questo senso l'opera di Jacini costituiva invece un ritorno di attenzione tardo-modernista per le correnti ereticali da lui studiate in gioventù sulla scia del saggio di Volpe su «Il Rinnovamento»:

Studiando il quale [Guicciardini], e i suoi seguaci, li ho trovati digiuni affatto di teologia e terribilmente arretrati in fatto di esegesi biblica e neo-testamentaria; così si spiega fra l'altro la loro ristrettezza di vedute, il loro intransigente dogmatismo e quel loro scomunicarsi a vicenda: ma in *linea dottrinale*, essi mi sono sembrati e mi sembrano i soli che - fra gli «evangelici» - possano senza troppo sforzo riannodarsi alle primitive comunità cristiane - anch'esse d'altronde facili alle scissioni e alle scomuniche -, i soli che, sia pure, a grandissima distanza intellettuale, continuino la tradizione dei grandi eretici italiani del '500, di Vergerio, di Renato e di Sozzino. Ti confesso che, se per dannata e fortunatamente inverosimile ipotesi, io pensassi mai a sottrarmi alla disciplina della Chiesa cattolica, mi troverei attratto verso costoro piuttosto che non verso qualsiasi forma più organizzata episcopalista o presbiteriana - confessioni tutte che hanno gli stessi difetti rimproverati al cattolicesimo, senza averne la forza e la impareggiabile tradizione⁸⁹.

Dal punto di vista strettamente storiografico, Jacini si preoccupava di confutare le interpretazioni che enfatizzavano la religiosità anticattolica del Risorgimento e le origini del liberalismo italiano dal protestantesimo⁹⁰: pur limitandosi al caso della «chiesa dei fratelli» guicciardiniana, notevolmente ridotto gli appariva infatti l'apporto alla causa nazionale di correnti religiose straniere e organizzazioni confessionali acattoliche, facendo osservare che le «chiese» riformate «non ebbero sullo sbocco unitario del dramma nazionale che un'influenza indiretta e assai modesta, limitata cioè ad una cerchia ristretta di cittadini e non avvertita per lo più dalle masse

⁸⁸ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Stefano Jacini», Jacini a De Gasperi, 26 dicembre 1939; la lettera di De Gasperi a cui alludeva qui Jacini non è rimasta conservata nel loro carteggio. Appena ricevute le osservazioni di De Gasperi, Jacini gli scrisse nuovamente il 29 dicembre 1939, in DGS, I, p. 184: «Le ho lette e rilette e confrontate col testo, e salvo una o due eccezioni le ho adottate integralmente: perciò non vale la pena di commentarle. Ho anche cercato qui e lì di mettere un *tocco* per rendere più evidente quello che, come ti scrissi, è il nostro comune pensiero: ma non è così facile».

⁸⁹ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», Jacini a De Gasperi, 9 gennaio 1940.

⁹⁰ «Anzitutto il Guicciardini *non* era liberale, come credo di aver dimostrato nel mio lavoro, ne lo erano, in massima, i suoi adepti»: *ibidem*.

popolari»⁹¹. Di Guicciardini rimaneva soltanto la nobiltà morale della sua conversione al protestantesimo e l'ingiustizia della persecuzione subita dal suo movimento dopo il Concordato del 1851 tra Toscana granducale e Santa Sede, ma Jacini non si spingeva oltre il rispettoso riconoscimento di un caso di coscienza meritevole del «diritto alla gratitudine dei seguaci, al rispetto degli avversari ed alla storica comprensione di tutti gli spiriti liberi, sinchè su questa terra saranno tenuti in onore la buona fede, il disinteresse, l'operosità, l'amore del prossimo, il timore di Dio»⁹². Fin dalla sua *Introduzione* Jacini avrebbe insomma cercato di rimarcare la singolarità di quel passaggio al protestantesimo, pur inquadrandolo nella nuova epoca di libertà religiosa aperta dal Risorgimento:

alieno per indole così dalla controversia come dalle celebrazioni, io mi sono semplicemente sforzato di ottenere qualche maggior luce intorno alla crisi determinatasi nelle singole coscienze, e di riflesso nella compagine religiosa della nazione, per effetto degli eventi straordinari di quegli anni; quando, rovesciato il potere temporale dei papi, distrutto il regime concordatario vigente nei singoli stati italiani, affermata la libertà di coscienza e di culto come principio ispiratore della nuova politica unitaria, più libero si apriva il campo in tutta la penisola all'espansione ed alla gara delle più diverse confessioni religiose⁹³.

Emblematicamente Jacini rovesciava anche il presunto rapporto di filiazione dell'Unità italiana dalla religiosità di minoranze protestanti, interpretando all'opposto il movimento di *Réveil* evangelico come «un prodotto del Risorgimento»: la diffusione di fermenti protestanti in Italia gli appariva conseguenza e non causa della rivoluzione statutaria del 1848, della svolta separatista di Cavour e della liquidazione del regalismo degli Stati pre-unitari. La biografia riconosceva una continuità di ispirazione tra il programma riformatore del movimento guicciardiniano e la politica ecclesiastica liberale, ma tale convergenza non induceva Jacini a modificare il suo giudizio sulla matrice essenzialmente cattolico-liberale del sentimento religioso del Risorgimento:

La vicendevole separazione dei poteri, civile e religioso, il rispetto da parte di entrambi verso la coscienza individuale, l'opposizione ad una religione di Stato oppressiva e monopolistica, ridotta ad *instrumentum regni* nelle mani dei governi reazionari; tali sono, in sostanza, le innovazioni auspicate – non diremo attuate – dal Risorgimento, sul terreno della politica ecclesiastica; ed esse coincidono perfettamente con l'aspetto politico del programma guicciardiniano. Si dirà, non diverso esser stato altresì il programma del cattolicesimo liberale; nel che noi conveniamo senz'altro, aggiungendo anzi, il popolo nostro esser stato propenso ad assimilare tali idee solo in quanto gli venivano presentate nel quadro della tradizione cattolica, e non già allorché gli si affacciavano come estranee, anzi opposte a quella⁹⁴.

Dalla conclusione della biografia jaciniana di Guicciardini emergeva dunque rafforzata l'alterità del cattolicesimo liberale dal protestantesimo e la sua riabilitazione nel troncone nazionale del guelfismo, al quale Jacini mostrava di essersi definitivamente riavvicinato dopo le polemiche

⁹¹ S. Jacini, *Un riformatore toscano del Risorgimento. Il conte Piero Guicciardini (1808-1886)*, Sansoni, Firenze 1940, p. 12.

⁹² Ivi, p. 292.

⁹³ S. Jacini, *Un riformatore toscano del Risorgimento*, cit., p. 16.

⁹⁴ Ivi, pp. 290-291.

antigiobertiane degli anni Trenta⁹⁵. Nato in una prospettiva di rigenerazione spiritualistica del cattolicesimo, probabilmente come reazione all'anticlericalismo laico di Omodeo, l'itinerario di quella sua biografia religiosa segnava invece il ritorno di Jacini a una identificazione forte con l'istituzionalità della Chiesa e con la concezione dell'Italia come «nazione cattolica», quasi a rimarcare alle sue amicizie crociate l'antistoricità di una opposizione antifascista che non fosse legata a questo genere di riferimenti.

La fedeltà all'orizzonte ecclesiale gli rendeva ancora più amaro e incomprensibile il silenzio dei cattolici sul suo lavoro, al punto da sconsigliare De Gasperi⁹⁶ e Majnoni di tentare nuovamente di procurargli segnalazioni tramite De Luca sulla stampa vaticana:

Da un pezzo avrei fatto omaggio a mons. De Luca di una copia del mio quacchero, e ne venni consigliato anche da Paolo: ma fui trattenuto da due motivi, che esposi di recente al comune amico De Gasperi. E cioè:

Anzitutto l'esperienza dei miei precedenti volumi mi consiglia a non nutrire eccessiva fiducia delle buone disposizioni dell'O[sservatore] R[omano] a mio riguardo, almeno per quanto si riferisca alle recensioni. I buoni amici ch'io ho in quella redazione non pare si siano resi conto di questo fatto: che cioè, nelle mie condizioni attuali, precluso come sono da ogni possibilità di vedere un mio lavoro presentato da un quotidiano del Regno, qualsiasi cenno, anche critico, dell'organo della Santa Sede mi riuscirebbe più utile e più gradito del silenzio.

In secondo luogo però, il caso particolare di questa mia ultima fatica richiede qualche maggiore riflessione. Non vorrei infatti fosse per così dire sotto il naso delle commissioni dell'Indice [...] . Vero è che il mio libro non tratta di questioni dottrinali se non in forma rigidamente espositiva e storica: non è che non tace tutto quanto di getto, di piccino, di antistorico vi fosse nel movimento [...] evangelico [...] ; vero è che concorre, oso dire efficacemente, a sfatare una leggenda assai diffusa nelle sfere anticlericali italiane nel corso del secolo decimonono, e cioè che il Risorgimento nostro assai dovesse alle sette anticattoliche. Non ostante tutto ciò, il fatto solo di presentare in una cornice rispettosa e simpatica la figura di un apostata, potrebbe per avventura esporre il mio povero volume ai fulmini dell'Indice: fulmini che giungerebbero senza dubbi graditissimi all'editore Sansoni, proprietario dell'opera, facendogli una gradita *reclame*, e che lascerebbero, suppongo, [ill.] l'amico Paolo, in quanto non offenderebbero punto la memoria del suo prozio, messi da sé fuori alla Chiesa: ma che darebbero molto fastidio a me stesso, obbligandomi, da buon cattolico quale sono e quale intendo di rimanere ad una situazione non sentita, e non conforme al mio intimo convincimento⁹⁷.

Invece dei temuti «fulmini dell'Indice», l'insistenza di Majnoni ottenne nel maggio 1941 una lusinghiera recensione che De Luca volle inviare anche a Jacini prima della pubblicazione su «L'Osservatore Romano», in segno di apprezzamento della sua opera storico-religiosa e della presa di distanza del suo cattolicesimo liberale dalle inflessioni antiecclesiastiche della storiografia idealistica⁹⁸.

⁹⁵ Ivi, p. 215: «il risultato del tutto negativo conferma, almeno in questo caso, la tesi [...] intorno alla scarsa influenza esercitata dagli acattolici in genere, dagli evangelici in ispecie, sulla politica ecclesiastica italiana e sulla particolare soluzione del problema religioso, considerato quale coefficiente del processo dell'unificazione nazionale. In realtà, tale soluzione non poteva esser determinata se non tenendo conto di quegli stessi elementi, che costituivano la vita della quasi totalità della nazione; elementi che tutti – in senso positivo o negativo – si svolgevano nell'orbita del cattolicesimo».

⁹⁶ «Penso spesso alla recensione del tuo Guicciardini sull'O[sservatore] R[omano]. Non la potrebbe fare Chiminelli? Dell'altro, ho paura; io non sono adatto. Ma forse ne potrei parlare almeno su Studium e Fides»: AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 16 dicembre 1940.

⁹⁷ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 14 novembre 1940. Nel *Diario* dello stesso Majnoni si annota la presentazione della biografia al Sovrano in una udienza al Quirinale: «[Jacini] Ha raccontato la sua visita al Re con Paolo Guicciardini per consegnargli il libro fatto sul quacchero» (ivi, *Diario*, 23 gennaio 1941).

⁹⁸ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, *Diario*, 19 maggio 1941: «da D. Giuseppe De Luca che ha scritto secondo me un bellissimo articolo di critica sul libro di Stefano Jacini su Piero Guicciardini il quacchero. Mi ha telefonato oggi che

Indipendentemente da questo riconoscimento tutto sommato episodico della stampa vaticana, le opere jaciniane raggiunsero – in ultima analisi – una circolazione non marginale soprattutto nei nuclei numericamente ristretti di «aristocrazia del pensiero» e di resistenza morale entro cui l'ex popolare si trovò a collaborare in quegli anni, incrociando l'alta cultura del gruppo crociano e laterziano con il cattolicesimo anticonformista di riviste del laicato come «Studium» o di case editrici come la Morcelliana. Da questo punto di vista – come è stato notato – «già nei commenti che le opere di Jacini suscitano in uomini della cultura e della politica si può riconoscere il cammino che porterà gli antifascisti italiani (tanto quelli rimasti in Italia come quelli riparati all'estero durante il ventennio) all'incontro ed alla collaborazione fra il 1942 e il 1943»⁹⁹. Si può dunque legittimamente ipotizzare che la produzione storiografica di Jacini e l'intreccio di contatti nella sua discussione – a partire proprio dal sostegno preparatorio di De Gasperi – contribuirono in qualche misura a saggiare la consistenza degli «storici steccati» tra opinione liberale e cattolica non solo sui temi della storia risorgimentale, ma anche in vista dell'azione più propriamente politica di ricostruzione antifascista.

l'articolo l'aveva comunque mandato all'Osservatore Romano. Ora aveva un poco di titubanza nel pubblicarlo e voleva che io lo facessi preventivamente leggere a Stefano. L'articolo ripeto mi è parso bello e ben fatto, concettoso, stringato e spigliato». Il volume di Jacini ottenne anche la lusinghiera recensione dello storico del protestantesimo Giorgio Spini, che la definì «un vero modello del genere»: G. Spini, *rec.* a S. Jacini, *Un riformatore toscano del Risorgimento. Il conte Piero Guicciardini (1808-1886)*, in «Rivista storica italiana», LVIII (1941), fasc. III, pp. 403-405.

⁹⁹ F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., pp. 256-257.

8. Di fronte alla «crisi della civiltà»

8.1 La guerra d’Etiopia

Fino alla metà degli anni Trenta l’«atmosfera della sopravvivenza» faticosamente sopportata divenne sempre più opprimente per le dirigenze prefasciste rimaste in patria, generando quasi ovunque una perdita di fiducia nella possibilità di alternativa al regime in pieno apogeo del «consenso». Nel caso dei popolari la situazione di isolamento fu accentuata dalla clausola di esclusione dagli organici di Azione Cattolica dopo gli accordi del 2 settembre 1931, anche se spesso disapplicata dalle singole realtà diocesane – come dimostrava ad esempio in quella pistoiese la protezione garantita a Piccioni – fino al limite di rottura del *modus vivendi* con il governo fascista. Dopo la sensazione di fluidità degli anni precedenti alla Conciliazione, cominciò a risultare sempre più impraticabile l’attesa di un futuro politico che potesse giustificare razionalmente il sacrificio della «non compromissione» nei confronti del fascismo. Unanimi su questo punto rimangono le non molte testimonianze disponibili, a partire da quella di Spataro che già a Sturzo nel maggio 1934 aveva scritto che «gli anni passano, ma la situazione non cambia, perché è legata alla vita di un uomo»¹:

Gli anni in cui la fede dei popolari nella causa della libertà fu messa a più dura prova furono quelli tra il 1930 e il 1940. Dopo lo scioglimento dei partiti, per qualche tempo, i popolari avevano ancora sperato di poter continuare in qualche modo la loro battaglia contro il fascismo; ma, rafforzandosi il regime e accentuandosi sempre più il sistema di repressione della libertà, che rendeva difficile persino le possibilità di lavoro, ogni azione politica fu vana. Infatti, una volta scartato, per ragioni morali, il ricorso ai mezzi violenti, al tempo in cui forse sarebbe stato possibile contrastare l’avanzata fascista, di quale altra arma potevano essi disporre?²

Si trattava di una situazione di difficoltà frequentemente al centro di corrispondenze e appunti degasperiani nel «clima del secondo decennio»³, attenti a registrare le conseguenze della stabilizzazione del regime sulla crisi dell’antifascismo popolare: «L’adattamento ha fatto passi da gigante. Nessuno si pone nemmeno più la domanda di nuovi e possibili rivolgimenti. Lo stato d’animo di opposizione va tramutandosi in rassegnazione»⁴. Il punto di osservazione in Vaticano induceva De Gasperi a spostare la sua critica dal conformismo politico a quello religioso verso il fascismo concordatario, a cui non mancavano di cedere alcuni tra gli stessi popolari inseriti nei circoli cattolici. Era questo il caso di Mario Cingolani, attivamente impegnato in quegli anni come

¹ L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, p. 366-371, Spataro a Sturzo, maggio 1934.

² G. Spataro, *I democratici cristiani*, cit., p. 195.

³ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. Alcide De Gasperi, De Gasperi a Jacini, 2 dicembre 1932.

⁴ L’appunto di De Gasperi del novembre 1934 è pubblicato in M.R. De Gasperi, *De Gasperi uomo solo*, cit., p. 160.

conferenziere itinerante su temi di storia e di sociologia cristiana, in favore del quale anche le autorità vaticane intervennero nel 1938 per rimuovere le misure di sorveglianza del regime sui suoi spostamenti⁵. Di un ricevimento in casa Cingolani il trentino scriveva a Jacini il 23 gennaio 1934, riferendo della sua reazione all'emergere di incrinature nell'antica intransigenza:

si parlò di Tiberio che C[ingolani] in una conferenza al circolo S. Pietro aveva tentato, con Papini, di riabilitare. Gli ho fatto promettere, per ammenda, che prossimamente ne farà una sulla «Città di Dio» e precisamente sui capitoli ove Agostino dimostra che l'imperialismo romano è tutto costellato di «magna latrocinia».

Mah! È l'aria che tira. Sulla via dell'impero c'è posto per molti ancora e tanto per non rompere la continuità, bisognerà pur allogarvi Tiberio e molti altri peggiori di lui. Così, chi di proposito, chi per ingenuità, anche noi cattolici, in base allo spirito del concordato, stiamo spruzzando di acqua benedetta le statue dei Cesari, affinché possano venir inserite tra i precursori... dei nostri Voti⁶.

Non sfuggiva certamente a De Gasperi che proprio la forzata assenza di contatto con la politica avrebbe finito per compromettere alla lunga la stessa «resistenza religiosa» del cattolicesimo antifascista, privato della sua fonte «esperienziale» di indipendenza dalle gerarchie ecclesiastiche. Certamente per quel tipo di classe dirigente la rinuncia all'azione pubblica aveva significato – come testimoniato da Secco Suardo – «interrompere l'intimo contatto fra dirigenti e organizzati, forza precipua del popolarismo, e fattore essenziale per qualunque democrazia, che, per vivere, deve contare sulla continuità»⁷. Anche quando manteneva intatta la critica di segno cattolico-liberale alle tentazioni di «concordanza» politico-religiosa, la dissociazione degli ex popolari restava comunque confinata a un ripiegamento che non andava al di là di «qualche superstite curiosità pettegola», senza alterare una condizione di esistenza soggettivamente percepitasi «fuori dal mondo»⁸. Da questa ristrettezza si sottraeva significativamente soltanto l'antifascismo di De Gasperi in diretto rapporto con gli ambienti vaticani, che gli aprirono preziosi spiragli di amicizia con Guido Gonella e con altri esponenti di un cattolicesimo laico e intellettuale di nuova generazione. Giovane redattore per volontà di mons. Montini de «L'Osservatore Romano» e voce anticonformista della stampa vaticana, Gonella allargò la cerchia delle amicizie degasperiane oltre il gruppo del popolarismo, contribuendo ad agganciarla sul piano ecclesiale alla rete montiniana:

⁵ A una segnalazione di polizia la Segreteria di Stato vaticana rispondeva con un appunto informativo il 28 ottobre 1938: «I signori Mario Cingolani e Camillo Corsanego non occupano posti direttivi nell'Azione Cattolica Italiana né sono mandati come propagandisti dall'Ufficio Centrale di Roma. Essendo bravi oratori, sono chiamati, di quando in quando, in occasione di qualche celebrazione, ma sempre solo con invito e per iniziativa di persone del luogo. Sul contenuto delle loro conferenze e dei loro discorsi non è giunto alcun lamento». Il 7 novembre 1938 la Segreteria di Stato ricevette un nuovo appunto delle autorità italiane, nel quale si indicava l'opportunità «che i signori Cingolani e Corsanego non fossero inviati come propagandisti dall'Azione Cattolica [...] e quindi che “le persone del luogo” fossero avvertite e si astenessero dall'invitare i predetti signori a tenere conferenze o discorsi». Entrambi gli appunti sono in ASILS, Fondo Mario Cingolani.

⁶ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 23 gennaio 1934.

⁷ D. Secco Suardo, *La pentarchia nella storia del PPI*, cit., p. 631.

⁸ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», Jacini a De Gasperi, 19 marzo 1933.

In quegli anni non trattava direttamente con gli ex-popolari; vedeva solo qualche amico come Spataro, Cingolani e l'avv. Bonomelli di cui fu ripetutamente ospite a Castelgandolfo [...]. Anch'io ero amico di Bonomelli e, nel pomeriggio delle domeniche, giocavamo alle bocce nella tenuta pontificia di Castelgandolfo. [...] Altre volte invece ci recavamo nella villa dell'on. Longinotti, ex-deputato popolare ed ex-sottosegretario di Stato. La villa si trovava nel Viterbese, nei pressi del lago di Vico, vicino a Ronciglione. [...] Qui si discuteva naturalmente solo di politica, analizzando con amarezza la situazione, e facendo qualche pronostico non incoraggiante.

I Longinotti, bresciani, erano molto amici del bresciano mons. Montini che qualche volta abbiamo incontrato pure nella stessa villa⁹.

Non differenti potevano dirsi le reazioni «di smarrimento e sconforto» che pervasero indistintamente gli «ambienti liberali» almeno fino al 1935, le sensazioni di impotenza generate dall'impatto delle politiche di fascistizzazione di massa in coloro che coltivavano ancora il mito dell'educazione personale delle coscienze all'ideale della libertà. Nel suo *Diario* del 1935-1936 una figura di raccordo dell'antifascismo liberale come Zanotti Bianco arrivava a scrivere che non vi fosse «idea per quanto immorale che non po[tesse], in una massa asservita e con l'ausilio di una propaganda che la maschera[va] di una parvenza mistica, ideale, scatenare energie formidabili»¹⁰, derivandone quasi una dichiarazione di resa generazionale: «Noi siamo superati e se pure le nostre idee un giorno risorgeranno nel mondo, siamo destinati a morire in un'atmosfera ostile e a noi estranea»¹¹. Nel cuore stesso della «cerchia» crociana la stabilizzazione degli anni Trenta accentuò il ripiegamento in un orizzonte privato sempre più claustrofobico, di cui lo stesso Casati confessava a Croce l'accentuarsi del distacco tra le «molte conoscenze» e le «poche amicizie»¹². La visita di Croce rimaneva del resto l'unica occasione periodicamente capace di riattivare le relazioni dei gruppi liberali che si ostinavano a dissociarsi dalla vita pubblica del tempo: «quanti ci eravamo riuniti intorno a te abbiamo avuto il bisogno di sottrarci il domani alla solitudine in cui ci eravamo ridotti a vivere», scriveva lo stesso Casati per ringraziare di un soggiorno crociano a Milano¹³. Ne derivava una condizione di appartato *malor civile* che non risparmiava neppure gli incoraggiamenti epistolari del filosofo alle sue amicizie:

Certo alla tristezza di tutti c'è la causa generale che è le condizioni nostre e del mondo tutto: sicché ogni cosa appare mal sicura e si aspetta il peggio. Soprattutto l'istupidimento ha fatto e fa grandi progressi. Leggevo in una rivista francese, a proposito delle condizioni dell'Italia, un accenno alle altre nazioni, che *jusqu'ici ont été préservées de la folie, mais non de la stupidité*: e questa è la verità. Mi dico che ci vuol coraggio e persistenza, e che il sole riappare quando meno ci si crede. Ma ci vuol anche la *grazia*, che ci tenga su¹⁴.

⁹ G. Gonella, *Con De Gasperi nella fondazione della DC (1930-1940)*, cit., pp. 88-89. Su Gonella cfr. i contributi raccolti in *Guido Gonella tra Governo, Parlamento e Partito*, a cura di G. Bertagna, A. Canavero, A. D'Angelo, A. Simoncini, 2 voll., Istituto Luigi Sturzo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

¹⁰ A. Jannazzo, *Mezzogiorno e liberalismo nell'azione di Zanotti Bianco*, prefazione di G. Spadolini, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 2002, pp. 152-53.

¹¹ *Ibidem*.

¹² AFBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Alessandro Casati», Casati a Croce, 11 marzo 1930.

¹³ *Ivi*, Casati a Croce, 2 gennaio 1927.

¹⁴ B. Croce, *Epistolario*, vol. II, *Lettere ad Alessandro Casati (1907-1952)*, cit., pp. 145-146, Croce a Casati, 10 febbraio 1933.

Dopo il decennale del 1932 la rassegnazione al mussolinismo degli «anni del consenso» rischiava di mettere in crisi l'atteggiamento di autoesclusione dalla politica del regime, superando la stessa divisione fascismo-antifascismo con aperture che stentavano quasi sempre a tradursi in veri e propri tentativi di «inserimento», ma che finivano per indebolire la resistenza interiore come rifiuto antistorico di una situazione che doveva ritenersi ormai immodificabile. Sono in questo senso conosciuti i casi di strisciante desistenza dall'antifascismo che gli informatori del regime raccolsero nel marzo 1933 all'interno dei gruppi liberali legati ad Albertini:

È inutile, l'Italia è un paese che non può essere governato che da un dittatore o dal bastone straniero. La nostra generazione ha costituito una parentesi di cinquanta anni di libertà, che purtroppo ha fatto più male che bene. dal 1400, la storia lo dimostra, l'Italia è sempre stata dominata o dallo straniero o da fazioni¹⁵.

Una delle prime inversioni di tendenza dell'antifascismo fu rappresentata dalla crisi del conflitto coloniale in Etiopia, autentico «punto di non ritorno» nel quale cominciò a essere sperimentata la contraddizione tra opposizione antifascista e patriottismo di guerra. In parallelo al lavoro intellettuale studio e di riflessione autocritica che trascendeva la contingenza politica, il campo degli oppositori vide riaprirsi da quel momento squarci di reazione alle tensioni interne e internazionali dell'epoca, in un tentativo – se non di «adattamento» – di comprensione meno passiva del coinvolgimento dell'Italia nello scacchiere della crisi europea.

Le reazioni dei gruppi cattolici e liberali all'impresa coloniale riaccessero almeno inizialmente l'aspettativa di un crollo del fascismo, anche se al prezzo di una sconfitta dell'Italia in guerra e di lacerazioni del sentimento nazionale delle opposizioni antifasciste. Anche De Gasperi non fu estraneo a questa illusione, pubblicamente ammessa da lui stesso nell'aprile 1946 al primo Congresso della DC, quando avrebbe confessato la sua attesa «che i conflitti al di fuori venissero a rendere possibile un'azione all'interno. Sperammo nel 1935 e nel 1940»¹⁶. Rievocando il pensiero degasperiano sulla guerra, anche Giordani ha perciò testimoniato che «De Gasperi vedeva soprattutto il fatto dell'aggressione e sperò in un crollo del fascismo; sì che, alla vittoria sull'Etiopia e alla proclamazione dell'Impero che segnò l'apogeo della dittatura, si ritrovò più solo»¹⁷. Altri indizi inducono invece a non estremizzare in De Gasperi questa concezione della guerra etiopica come occasione di sovversione antifascista, almeno non fino al punto di una internazionalizzazione del conflitto o – soprattutto – di un contrasto con gli interessi nazionali dell'Italia. Molto più cauta dei suoi ricordi posteriori e aderente al sentimento patriottico era infatti la lettera di De Gasperi a Jacini del 23 ottobre 1935: «Io nutro la speranza – volevo dire la fiducia – che le cose slitteranno, senza colpi drammatici. *Per ora*, del guerrone hanno tutti paura. Auguriamoci ad ogni modo il

¹⁵ S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime 1929-1943*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 141.

¹⁶ ADG, SDP, III, 1, *Discorso al primo Congresso nazionale della Dc*, 24 aprile 1946.

¹⁷ I. Giordani, *Alcide de Gasperi*, cit., p. 121.

miglior bene per il nostro paese»¹⁸. E sulla stessa linea si colloca una importante notizia di Cattani sulla combinazione di un incontro a tre con De Gasperi e Ruini all'apice della crisi italo-britannica:

quando, per la guerra etiopica, le sanzioni decise dalla società delle nazioni e lo schieramento della flotta britannica nel Mediterraneo fecero credere a molti prossima la fine, dopo un incontro che aveva avuto per mio tramite con Meuccio Ruini, mi espresse tutta la sua angoscia. «Non così potevamo desiderare la fine del fascismo», mi disse, «io so cosa vuol dire un paese sconfitto»¹⁹.

Questa conflittualità di motivazioni all'interno della posizione degasperiana era specularmente riscontrabile anche nell'area liberale, dove molti tra i più giovani (e probabilmente lo stesso Cattani) dovettero in un primo momento auspicare «prossima la fine» per liberarsi del regime. Se ne ricava traccia da una testimonianza di Vittorio Emanuele Alfieri sull'antifascismo liberale a Milano, all'interno del quale le invocazioni di sconfitta in Etiopia non furono assenti ma contrastate dall'«amletismo» di Casati, scettico sulla crisi del regime e propenso a mantenere ancora distinti i piani del patriottismo di guerra e dell'opposizione antifascista:

ricordo di avergli sentito replicare a Delio Tessa che, mentre noi antifascisti giovani auspicavamo in quella occasione il crollo del regime, lui non era di quelli che avevano *giugà tutt su la carta abissina* (in dialetto milanese), evidentemente perché in quel caso il suo antifascismo si trovava in conflitto con un tradizionale senso di patriottismo, mentre i due sentimenti si sarebbero conciliati nella 2° guerra mondiale²⁰.

Non distante dalla lealtà nazionale di Casati era anche la posizione di Jacini alla vigilia dell'ingresso in guerra dell'Italia: scrivendo a Majnoni il 5 settembre 1935, egli si dichiarava preoccupato soprattutto dell'ipotesi in cui la deriva bellicista del regime avrebbe provocato l'isolamento nazionale e la rottura senza ritorno con la Società delle Nazioni:

anche io naturalmente non posso dirti per lettera tutto il mio pensiero. Nonostante le apparenze sono ancora indeciso intorno alle *vere* intenzioni nostre, ossia due: se tutto questo fracasso avesse per fine di farci ottenere mani libere in Africa *senza* arrivare alla rottura definitiva con la Soc[ietà] delle nazioni, allora lo stimerei un gesto audace, ma da uomo di stato: le conseguenze potrebbero essere economicamente gravose, ma non pericolose. Se invece lo scopo è quello che tu dici, ossia la guerra per la guerra, la potenza per la potenza, contro tutto e contro tutti, allora... non resta che pregare Dio. Del quale Dio il Vicario ha parlato, molto bene e con ottimo effetto in Europa: mi fa piacere di constatarlo, perché mi capita così di rado di essere d'accordo con Lui...²¹

L'ultimo apprezzamento di Jacini andava all'intervento di Pio XI alle infermiere cattoliche del 27 agosto 1935, che nella sua versione originale aveva condannato esplicitamente come «guerra ingiusta» l'impresa coloniale del fascismo, anche se i condizionamenti dell'*entourage* vaticano ne attenuarono sensibilmente il resoconto pubblicato su «L'Osservatore Romano» per evitare

¹⁸ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 23 ottobre 1935.

¹⁹ L. Cattani, *Lo aiutai ad assumere la Presidenza del Consiglio*, cit.

²⁰ V.E. Alfieri, *Alessandro Casati un erede del Risorgimento*, in «Nuova Antologia», fasc. 2157, gennaio-marzo 1986, p. 356.

²¹ AMM, Fondo Massimilano Majnoni, Jacini a Majnoni, 5 settembre 1935.

rimostranze del governo italiano²². Era dunque evidente che il pronunciamento del Pontefice sulle ostilità in Etiopia estendeva all'Italia l'ammonimento anti-hitleriano dell'allocuzione natalizia del 1934, che già aveva invocato contro la minaccia di guerra europea il salmo del *dissipa gentes quae bella volunt*. Oltre alla dichiarazione privata di Jacini, la condanna della guerra di conquista ritrovava naturalmente allineato tutto il gruppo degli ex popolari, immune dalla spirale di consenso espansionista che avrebbe risucchiato il mondo cattolico nel conflitto fino alla proclamazione dell'Impero. Ne fu dimostrazione soprattutto la divaricazione di De Gasperi-*Spectator* dall'appiattimento della stampa cattolica sulla propaganda bellicista del regime: fin dal suo primo commento del 30 settembre, il trentino dilatava la presa di distanza del discorso di Pio XI dalla guerra di conquista del fascismo²³, ma anche in seguito la sua rubrica internazionale su «L'Illustrazione Vaticana» si attenne a un eloquente silenzio sull'andamento del conflitto, sulla conquista dell'Impero, sulle potenzialità missionarie dell'annessione in termini di civilizzazione cattolica dell'Etiopia²⁴. In definitiva proprio l'aggancio degli ex popolari alla condanna personale del Pontefice contribuì a impedire che sulla questione etiopica potessero saldarsi «ripensamenti o resipiscenze negli esponenti dell'antifascismo» di area cattolica, «i quali anzi videro in quegli eventi una pericolosa involuzione in senso militarista ed espansionista»²⁵.

Furono gli oppositori di parte liberale a risentire maggiormente della giustificazione nazional-patriottica del conflitto, pur mantenendo inalterata la dissociazione dal regime anche in casi di *ralliement* come la dichiarazione di Vittorio Emanuele Orlando del dicembre 1935 che «ogni italiano [doveva] essere presente per servire»²⁶. Da questo punto di vista i cattolici ex popolari avevano elaborato una sintesi molto più equilibrata tra lealtà nazionale e critica della «guerra fascista», potendo sfruttare nell'occasione anche le distinzioni che iniziavano a emergere dalla posizione del Pontefice. Ne faceva fede il rifiuto di Giulio Rodinò alla proposta di rilasciare una dichiarazione di servizio patriottico affine a quella di Orlando, cui l'ex ministro popolare oppose l'inutilità di gesti «a buon mercato» in assenza di sacrifici personali in combattimento, pur nel rispetto per l'«illustre amico Orlando» che aveva «altri precedenti, altra autorità, altre benemerenze: potrei dire con Dante “io non Enea, non Paolo sono...”»²⁷. Risulterebbe forse eccessivo – tuttavia – assimilare la reazione liberale e soprattutto quella della classe dirigente prefascista a una «ondata

²² Cfr. L. Ceci, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, Prefazione di A. Del Boca, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 43-54.

²³ ADG, SDP, II, 3, 16-30 settembre 1935.

²⁴ Di un De Gasperi che «vide davvero con occhio critico l'aggressione italiana al paese africano» parla anche G. Vecchio, «*Esule in patria*», cit., p. 635.

²⁵ G. Spataro, *I democratici cristiani*, cit., p. 195.

²⁶

²⁷ *Un uomo un'idea. Documentazione della vita politica di Giulio Rodinò*, cit., pp. 190-191.

nazionalista»²⁸, sottintendendone intenzioni di opportunistico riposizionamento ed eludendo invece il difficile nodo di conciliazione in quella circostanza tra antifascismo e patriottismo. In mancanza della scissione tra nazione e fascismo poi impostasi dopo il 1940 con la seconda guerra mondiale, la famiglia liberale non poteva che ritrovarsi nell'ideale della superiorità morale del patriottismo rispetto ai regimi politici, in «una sorta di *sacrificio* della propria personalità individuale a quella collettiva della Patria; di una Patria che, in quanto tale, trascendeva lo stesso fascismo»²⁹.

Differenze di posizione tra Croce e De Gasperi emersero anche in occasione dell'invito della Presidenza del Senato alla restituzione delle medagliette che i senatori avevano ricevuto al momento della nomina, nel quadro della campagna di raccolta dell'«oro alla patria» lanciata da Mussolini contro le reazioni «sanzionista» della Società delle Nazioni. Da parte sua il trentino fece riservatamente sapere a chi lo interpellava di considerare come gesto con «valore politico di adesione e corresponsabilità» la riconsegna dei distintivi parlamentari in omaggio alla nazione in guerra, diversamente da quanto andavano suggerendo altri senatori ex popolari³⁰. Dopo alcune resistenze Croce scelse invece di partecipare all'iniziativa di restituzione in segno di solidarietà patriottica, pur dichiarando di disapprovare «la politica del Governo» nella sua lettera del 5 dicembre 1935 alla Presidenza del Senato:

A colazione in casa Albertini e scambiate idee. Ho scritto al presidente del Senato che io non approvo la politica del governo³¹, ma che tuttavia, accogliendo il suo invito fatto nel nome della patria, mando la mia medaglietta d'oro. Casati ha adottato lo stesso contegno³².

Sempre su questa riunione dagli Albertini della pattuglia di senatori liberali antifascisti, esiste la testimonianza di Nina Ruffini che contribuisce a precisare l'influenza determinante esercitata nella circostanza da Casati sul *ralliement* patriottico di Croce, almeno per quanto concerne la scelta simbolica di restituzione dell'«oro patrio» poi ripetutamente contestatagli nel secondo dopoguerra come dimostrazione di cedimento al fascismo:

La decisione non fu presa a cuor leggero e l'insistenza di Alessandro Casati contò per qualche cosa. Ho voluto molto bene ad Alessandro Casati, ma non è giusto che l'affetto veli il giudizio e porti ad assolvere anche gli errori, e questo fu certamente un errore, sia pur solo di valutazione. Considerando quel gesto di scarsa importanza di fronte alla più vera e non scevra di pericoli resistenza al regime, e pensando si potesse interpretare il rifiuto privo di meschina

²⁸ S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime 1929-1943*, cit., p. 206.

²⁹ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso (1929-1936)*, cit., p. 626.

³⁰ M.R. Catti De Gasperi, *De Gasperi uomo solo*, cit., p. 160.

³¹ Cfr. B. Croce, *Epistolario*, cit., vol. I, p. 187, Croce a Luigi Federzoni, 5 dicembre 1935.

³² B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, 5 dicembre 1935. Croce si astenne anche dal partecipare in Senato alla ratifica della proclamazione dell'Impero, su cui cfr. B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, p. 543, 28 giugno 1936: «Persona venuta da Bologna mi ha detto che anche colà si era sparsa la voce che io mi ero recato in Senato a votare a favore dell'Impero: onde meraviglia, dolore, rinfacci, ecc. La notizia falsa fu data da qualche giornale e telefonata anche all'estero».

avarizia, in un incontro a Roma, in casa Albertini, Casati usò tutta la sua sottile dialettica a persuadere gli altri a cedere la medaglietta. Alla fine Croce gli disse: «Tu dici che quelli rivogliono il loro oro? E diamoglielo!»³³

Le conseguenze laceranti della guerra riguardavano anche l'emergere di critiche dell'«antifascismo patriottico» nei confronti dei meccanismi internazionali di sicurezza collettiva che si erano opposti all'iniziativa italiana. In questo senso potrebbe segnalarsi lo scritto di Orlando del 1937 su *Il processo del Kaiser*, contenente l'analisi in punta giuridica di un tema all'epoca di indiscussa attualità, come quello della concatenazione tra atteggiamento punitivo delle potenze dell'Intesa e origine del nazismo dalla «reazione del nazionalismo germanico», tra colpevolizzazione collettiva del popolo tedesco alla conferenza di pace e ripudio del Trattato di Versailles deciso da Hitler nel novembre 1936. A ben guardare – tuttavia – lo scritto di Orlando poteva alludere anche a qualcosa di diverso, ossia a una giustificazione storico-giuridica della sua posizione durante la guerra di Etiopia e del suo schieramento patriottico nella campagna anti-italiana della Società delle Nazioni. In questa chiave dovette forse leggerlo lo stesso De Gasperi al momento della pubblicazione, di cui volle immediatamente avvertire anche Jacini: «Hai visto il saggio di Orlando nel vol[ume] pubblicato dall'Univ[ersità] Catt[olica] per G. Vacchelli?»³⁴. In assenza di un giudizio più estensivo su questo intervento, le attenzioni del trentino potevano rivelare punti di contatto tra di esso e le stesse posizioni dei cattolici di fede antifascista, che proprio all'intolleranza della Società delle Nazioni non avevano mancato di addebitare l'aggravamento della crisi italo-britannica e il pericolo di una estensione europea del conflitto³⁵.

Dopo la guerra etiopica anche nell'antifascismo liberale iniziava d'altro canto a farsi strada la preoccupazione per le conseguenze di una uscita dell'Italia dalla Società delle Nazioni e per la fine della politica di amicizia con le democrazie occidentali. Era questa la sensibilità espressa nella nuova generazione liberale dal giovane ex amendoliano Enzo Storoni, che in una sua nota autobiografica del 1943 avrebbe definito l'impresa etiopica «il più grave errore di Mussolini», retrodatando la crisi del regime al rovesciamento delle alleanze dopo le sanzioni inflitte all'Italia dalla Società delle Nazioni:

fu la scoperta del colonialismo quando, storicamente, esso era già in agonia. Da campagna coloniale assurda a guerra nazionale, per un'ambizione di gloria militare a buon mercato, infranse quell'equilibrio europeo che era stato faticosamente preservato fino a quel momento, e la cintura di sicurezza che il trattato di Versailles aveva creduto di costruire intorno alla Germania.

Sfruttando abili motivi propagandistici – lo «spazio vitale», il «posto al sole» – la campagna etiopica aveva secondato gli istinti di conquista e di preda insiti in ogni popolo, ed aveva illuso anche molti onesti, i quali crederono di

³³ N. Ruffini, *Ricordi crociani*, in «Nuova Antologia», fasc. 2013, marzo 1976, p. 335. Sul valore di protesta internazionale del gesto crociano, che «avveniva in esplicito senso antisanzionista, e quindi in funzione di schietta difesa dell'aggressione fascista contro la censura internazionale», cfr. R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, cit., p. 708.

³⁴ AJC, Fondo Stefano Jacini, cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 19 novembre 1937.

³⁵ I. Giordani, *Alcide de Gasperi*, cit., p. 121.

ravvisare in quella spedizione coloniale, drammatizzata a sino a lotta per l'esistenza, un effettivo aumento del prestigio del paese, ed una risorta grandezza romana³⁶.

8.2 La Chiesa contro i totalitarismi

La conclusione della guerra etiopica fu effettivamente premessa del riavvicinamento italo-tedesco che, dopo la firma dell'Asse Roma-Berlino nell'ottobre 1936, avrebbe polarizzato la minaccia hitleriana sull'Europa e definitivamente accelerato la svolta totalitaria del fascismo mussoliniano. Fu in questo scenario che il pontificato di Pio XI superò l'ipotesi di un «blocco latino» degli Stati cattolici e concordatari in funzione di diga antisovietica e antinazista, assumendo gradualmente la direzione della «resistenza morale» contro gli Stati totalitari. Dal 1937 l'irrigidimento antinazista di Pio XI anticipò la crisi delle relazioni con l'Italia fascista e lo scontro del 1938 sull'Azione Cattolica, fino a quella svolta di «opposizione contro il regime»³⁷ che Federico Chabod avrebbe considerato già irreversibile nelle condanne pontificie dell'antisemitismo e della politica razziale. Tutto ciò fu inevitabilmente all'origine – già dalla fine degli anni Trenta – di un riposizionamento dell'antifascismo nei confronti della Chiesa quale interprete «profetica» della crisi e istituzione religiosa sempre più svincolata dalla mediazione con gli Stati, ma anche – per quanto ancora sullo sfondo – come anima di una coalizione «antitotalitaria» per lo stesso scenario italiano.

È noto come i pronunciamenti dell'ultimo Pio XI segnassero il passaggio della Chiesa dalla strategia di contenimento diplomatico a quella di denuncia religiosa e dottrinale dei totalitarismi, in difesa dei presupposti «universali» e umanistici del cattolicesimo contro i miti della razza e del «nazionalismo esagerato». Il 14 marzo 1937 il Pontefice pubblicava l'Enciclica *Mit brennender Sorge* sulla situazione della Chiesa in Germania: il testo non si limitava a riproporre il *Leitmotiv* delle violazioni concordatarie del nazismo, ma introduceva una illustrazione dei fondamenti del cattolicesimo rinnegati e «inglobati» dal neopaganesimo hitleriano, a cui si muoveva frontalmente l'accusa di manipolare l'originario «tesoro linguistico» della fede. Nello stesso mese l'altra Enciclica *Divini Redemptoris* riproduceva parallelamente la condanna del comunismo ateo come «satanico flagello», accentuando anche nei suoi confronti l'intransigenza dottrinale. Nonostante la diversità dei due documenti, l'autentica novità era indubbiamente rappresentata dall'Enciclica tedesca e dalla condanna del nazismo come fenomeno intrinsecamente anticristiano, in funzione

³⁶ ASCD, Fondo Enzo Storoni, b. 497 fasc. 5.

³⁷ F. Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, Einaudi, Torino 1961, pp. 96-97.

della quale – come si osservava anche sulla sponda laica – il testo «vivo e commosso» di Pio XI «assumeva un significato maggiore dei suoi enunciati logici»³⁸.

È stato ripetutamente sostenuto che la polemica di Pio XI contro la «statolatria» di quei regimi non muovesse da una «generica avversione al principio antidemocratico»³⁹, ma continuasse a rimanere all'interno di un orizzonte di condanna più generalmente «antimoderno» che manteneva inalterata l'avversione contro il sistema di governo liberale. In questo senso l'antitotalitarismo ecclesiastico avrebbe rappresentato soltanto una riproposizione della critica cattolica della modernità, limitandosi a spostare il suo obiettivo dal liberalismo anticlericale a quei fenomeni – ateismo di Stato comunista e «neopaganesimo nazista» – che avrebbero portato alle estreme conseguenze la frattura post-rivoluzionaria degli Stati dalla Chiesa, sradicando cioè i fondamenti del cristianesimo con la persecuzione antireligiosa e anti-ecclesiastica⁴⁰.

Certamente l'alterità del cattolicesimo dalla «civiltà moderna» restava il paradigma dominante con cui non pochi ambienti cattolici continuavano a interpretare la «crisi della civiltà» nella quale erano emersi i totalitarismi in Italia e in altri Stati europei: questi fenomeni epocali avrebbero segnato una cesura con il «mondo di ieri», certificando l'apocalisse di una società che aveva tentato di edificarsi sugli «errori» religiosi del liberalismo. Per quei cattolici «medievalisti» che dal fascismo recuperavano l'orizzonte che li poneva «oltre lo Stato liberale»⁴¹, la Chiesa non doveva rinunciare all'antiliberalismo ma potenziarlo in una concezione del cristianesimo come alternativa di civiltà sulle ceneri del passato liberale. Fondata sull'autosufficienza del cristianesimo quale risposta di palingenesi epocale, la prospettiva di una «soluzione cattolica» aveva tentato di condizionare in senso religioso i totalitarismi dell'epoca, ma anche accettato situazioni di aperta concorrenzialità in caso di rinnegamento del primato spirituale del cattolicesimo. Ipotesi di conflitto che – tuttavia – non avrebbe implicato un ritorno dei cattolici al sistema di «libera gara», ma perseguito ancora la riconquista «sanfedista» di una società di massa che si era lasciata ormai definitivamente alle spalle l'individualismo di quella liberale. In parte distinta da queste conclusioni era invece l'elaborazione dei «movimenti intellettuali» del laicato cattolico che avevano precocemente abbandonato l'illusione di «cristianizzare» il fascismo: pur senza alcun tipo di identificazione con la cultura di libertà del popolarismo, queste élite culturali coltivavano un dibattito sulla «crisi della civiltà» che generava a suo modo consapevolezza dell'assoluta

³⁸ L. Salvatorelli, *L'eredità pontificale di Pio XI*, Einaudi, Torino 1939, pp. 194-195. Sull'evoluzione dell'opinione vaticana nei confronti del nazismo durante gli anni Trenta cfr. R. Pertici, *Di fronte al nazismo*, in *Singolarissimo giornale. I 150 anni dell'«Osservatore Romano»*, a cura di A. Zanardi Landi, G.M. Vian, Allemandi &C., 2010, pp. 169-203.

³⁹ E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 134-135.

⁴⁰ Cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

⁴¹ M. Bocci, *Oltre lo stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Bulzoni, Roma 1999.

incompatibilità tra la Chiesa e i moderni totalitarismi⁴², risvegliando gradualmente l'attenzione dei cattolici – e di dirigenze politiche «in riserva» come quelle popolari – per l'alternativa politica al fascismo.

Rispetto a questo tipo di cultura cattolica degli anni Trenta, avrebbe inserito variabili determinanti proprio la svolta del pontificato dell'ultimo Pio XI, quando «un papa che mai si potrebbe definire di simpatie liberali o democratiche capisce che il mondo liberale, non per la sua concezione, ma per le condizioni che crea, offre più garanzie al cristianesimo»⁴³. Decisiva in questo senso era stata l'esperienza di conflittualità per l'adempimento dei Concordati in Italia e in Germania, dalla quale era cominciata a emergere la consapevolezza che la libertà della Chiesa non potesse più essere contrattata indipendentemente dalla forma di regime politico, ma che essa fosse garantita stabilmente solo in un quadro di «alleanza con la democrazia e con lo Stato di diritto»⁴⁴. Da questo punto di vista proprio la denuncia religiosa dei totalitarismi rappresentava un «punto di non ritorno» per il superamento della tradizionale indifferenza della Chiesa alle forme di governo, anticipando gli orientamenti in favore della democrazia del radiomessaggio natalizio di Pio XII del 1944.

In mancanza di numerosi riscontri sulle loro reazioni alla svolta internazionale di fine anni Trenta, dai pochi disponibili si può comunque ricavare che gli ex popolari ne diedero una lettura allarmata e preoccupante, ma insieme positivamente consapevole della funzione di resistenza del pontificato di Pio XI dopo la crisi della strategia di moderazione concordataria dei fascismi. In questa direzione si muovevano le rubriche di De Gasperi su «L'Illustrazione Vaticana», che nella seconda metà del decennio lo aiutarono a spostare lo sguardo dall'immobile realtà italiana agli inquietanti fronti di mutamento della crisi europea. Numerose furono le *Quindicine* che denunciarono le persecuzioni contro organizzazioni cattoliche e chiese protestanti in Germania, all'insegna di una impossibilità di coesistenza del cristianesimo con il paganesimo nazista⁴⁵. Anche dagli appunti privati di De Gasperi emergeva il giudizio di condanna del nazismo come «una rivoluzione spirituale e una fede religiosa», mentre la resistenza dei cattolici tedeschi alle persecuzioni e alle sistematiche violazioni del Concordato ne suffragava l'interpretazione del fatto religioso come extraterritorialità dalla politica, manifestata dalla convinzione che «il regno di Dio

⁴² Cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., pp. 413-476. È stato rilevato – contro le accuse di «impoliticità» mosse a questo dibattito – che «sostenere la presenza di una “crisi della civiltà” implicava la convinzione che le nuove realtà politiche (fascismo, comunismo, nazismo), che ambivano ad aprire epoche nuove nella storia dell'umanità, erano in realtà fenomeni di crisi, non una soluzione»: R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 282.

⁴³ E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007, p. 192.

⁴⁴ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 158.

⁴⁵ Cfr. G. Formigoni, *L'Europa vista dal Vaticano: De Gasperi commentatore della politica internazionale*, in *Alcide De Gasperi: un percorso europeo*, a cura di E. Conze, G. Corni, P. Pombeni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 169-193.

sfugge ad ogni più rigido totalitarismo»⁴⁶. In questa luce il trentino commentava l'opuscolo filonazista del *Messaggio dei tedeschi cattolici ai compatrioti e correligionari*, nel quale l'«hitlerismo cristiano» veniva indicato come fattore di unificazione ultra-confessionale del *Volk* tedesco, riducendo a terreno di conflittualità tra cattolici e nazisti «solo l'anticamera semi-ecclesiastica e semitemporale della Chiesa»:

Che cosa ricacciate – si chiedeva De Gasperi – voi nell'anticamera? Moltissimo di ciò che appartiene alla Chiesa, quando attribuite tutto o quasi allo Stato. In realtà, ripudiando il confessionalismo, voi rigettate la naturale e storica diarchia della Chiesa e dello Stato per accettare il concetto pagano del moderno monismo dello Stato totalitario, nell'accezione più propria della parola⁴⁷.

In termini analoghi *Spectator* assimilava alla categoria di religione politica anche il fenomeno del comunismo europeo, giudicandolo ancorato «come il razzismo su una concezione anticristiana e materialistica del mondo», che rendeva gli Stati e i partiti ad esso collegati «nemici altrettanto pericolosi della libertà e dell'indipendenza»⁴⁸. Ma soprattutto De Gasperi iniziava a rivolgersi all'orizzonte delle democrazie anglosassoni come fonte di rigenerazione della tradizione di libertà continentale, anche per l'autonomia che esse riconoscevano al fattore religioso contrariamente «a tutti quei democratici francesi che si ostinano a mantenere sul trono del loro credo politico la dea ragione»⁴⁹. Nel gennaio 1937 coglieva così l'occasione per recensire l'articolo di Wladimir D'Ormesson che preconizzava su «Le Temps» un «accordo delle tre grandi democrazie, Inghilterra, Stati Uniti e Francia», concepito non in chiave politico-militare ma come una sorta di «conformità spirituale» ai fondamenti evangelici del cristianesimo⁵⁰. Da qui tornava naturalmente ad attualizzare la concezione della Chiesa come presidio di civiltà e fonte della resistenza alla barbarie dei totalitarismi anticristiani, prendendo spunto dalla pastorale natalizia dell'episcopato belga del 1936, trascritta nei suoi appunti e menzionata anche all'amico Jacini⁵¹. Di fronte alla pressione hitleriana contro la Cecoslovacchia e alla mediazione di Monaco del settembre 1938, il trentino negava vi fosse stata «soluzione» e ripiegava rassegnato in considerazioni metastoriche:

⁴⁶ M.R. De Gasperi, *Mio caro padre*, cit., p. 70.

⁴⁷ Ivi, pp. 74-75.

⁴⁸ Cfr. anche la citazione degasperiana del discorso di Stanley Baldwin all'Albert Hall, in ADG, SDP, II, 3, p. 2580, 1 giugno 1937.

⁴⁹ Ivi, p. 2581, 1 giugno 1937.

⁵⁰ Ivi, pp. 2528-2529, 1 gennaio 1937.

⁵¹ A Jacini De Gasperi scriveva il 25 gennaio 1937: «Vista la pastorale collet[iva] dei vescovi belgi?» (AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi»). Di questo documento De Gasperi trascriveva le seguenti affermazioni nei suoi appunti: «Nous sommes loin des doctrines étatiques de l'heure présente, de ces tyrannies collectives ou individuelles qui pour maintenir ce qu'elles appellent si faussement l'Ordre, imposent à l'individu, dans le domaine politique et social, des attitudes incompatibles avec sa vraie dignité humaine et sa destine éternelle!» (M.R. Catti De Gasperi, *De Gasperi uomo solo*, cit., pp. 161-162).

È vero, ci fu la catarsi, ma non la soluzione. Tuttavia comincio a credere che la Provvidenza lavori al di sopra degli uomini e spesso contro di loro: qualche *führer* non è talvolta anche mosca cocchiera?

Il loro ingegno e la loro forza sono elementi, contributi, ma le risultanti?

Non temere per questo che non valuti in giusta misura l'azione, il dinamismo, la volontà umana, ma in questi giorni una certa vena giansenista, sprigionatasi chi sa da dove ha come invasato il mio spirito, portandovi un tal quale stoicismo politico. Be' ne discorreremo, tra uomini di antica fede⁵².

Non dissimile da quella di De Gasperi era anche la percezione jaciniana sul ruolo indispensabile del cattolicesimo e della Chiesa nella soluzione della crisi europea, con un mutamento di giudizio ancora più significativo nei confronti del nuovo atteggiamento di intransigenza di Pio XI dopo il 1937. Le potenzialità di questa svolta della Santa Sede, anche come fattore politico di destabilizzazione del governo fascista in Italia, furono prontamente colte da Jacini nella sua lettera a Sturzo del 16 ottobre:

Intanto ti trasmetto gli affettuosi saluti di Croce e di Casati.

Da parte cattolica si sperava che l'incontro Hitler-Mussolini avrebbe avuto per effetto una *détente* fra Chiesa e Stato in Germania. Il discorso cui alludi mi fa pensare che si sia verificato il fenomeno opposto, e cioè che esso abbia peggiorato il rapporto fra fascismo e Santa Sede in Italia.

Questa tragica dispersione degli onesti di tutti i partiti avrà avuto almeno un vantaggio: quello di stringere meglio fra loro quanti, al di sopra di contingenti differenze di programma hanno in comune il proposito di *alere flammam*⁵³.

Le impressioni jaciniane furono ulteriormente amplificate dall'annessione tedesca dell'Austria nel marzo 1938, che avrebbe spalancato la strada all'alleanza italiana con la Germania e accentuato l'opposizione antinazista del Papa con le sue rimostranze in occasione del viaggio di Hitler a Roma nel maggio 1938. Emblematiche risultano le dichiarazioni di orgoglioso apprezzamento che Jacini volle riservare in quei mesi drammatici alla resistenza della Chiesa e al comportamento del suo antico «catechista» asceso al trono petrino. Ne propiziarono l'occasione le «malinconiche riflessioni» suscitategli da un paragone scherzoso di Croce tra Papa Ratti e Alessandro VI su «La Critica» il 20 giugno 1938⁵⁴, anche se questo risentimento anticrociano fu probabilmente influenzato dalla non positiva accoglienza ricevuta dalla sua opera sulla politica ecclesiastica, appena preannunciatagli in quei giorni da Casati con la notizia dell'incarico a Omodeo di recensirla. Fu allo stesso Casati che Jacini scrisse infatti il 23 luglio 1938, rimarcando la nobiltà dell'offensiva dottrinale del Pontefice contro nazismo e antisemitismo da una prospettiva non confessionale ma schiettamente liberale:

Ognuno di noi parla ed agisce secondo gli detta dentro il proprio dio interiore, ed io lo so troppo quanto di religioso – epperò di incoercibile – si nasconde nell'anticattolicesimo di Croce per formalizzarmi alla crescente

⁵² AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 7 ottobre 1938.

⁵³ L. Sturzo, *Scritti inediti*, cit., vol. II, pp. 469-470, Jacini a Sturzo, 16 ottobre 1937.

⁵⁴ B. Croce, *Un poema inedito del Cantalicio sulla caccia*, in «La Critica», XXXVI (1938), p. 310, che causticamente alludeva a Pio XI nel commentare la descrizione poetica delle azioni di caccia di Papa Alessandro VI: «Abbiamo udito ai giorni nostri lodare e ammirare, e di ciò compiacersi, un “papa alpinista”; e sarà forse oggetto di curiosità rivedere in atto un gagliardo “papa cacciatore”».

virulenza dei suoi attacchi: tutt'al più rifletterò fra me e me che non deve esser così morta una fede contro la quale si sente di continuo il bisogno di combattere. In linea pratica però, ho l'impressione che, come già nel 1928, così nel momento attuale, un criterio di opportunità dovrebbe consigliare al nostro amico, se non proprio un armistizio, certo qualche maggior riserbo. Tu sai quanto io abbia sofferto in passato degli atteggiamenti della curia romana che troppo mi sembravano scostarsi dall'ideale evangelico. Ciò mi conferisce forse il diritto di constatare con tanta maggiore libertà come oggi il contegno di Pio XI sia nobile e coraggioso. Non è il caso di dire [...] che il Vaticano è l'ultimo rifugio del liberalismo. Certo è però che, per colpa altrui forse più che per merito proprio, la sola autorità costituita che in questo momento combatte a viso aperto, affrontando gravi pericoli, contro statismo, nazionalismo e razzismo, in nome della personalità e della fraternità umane, è proprio la Chiesa cattolica rappresentata da questo povero vecchio papa malato, il quale deve resistere a pressioni formidabili, non ultime quelle nascenti dal suo proprio entourage. Onde sentirlo paragonare sia pure scherzosamente ad Alessandro VI (p. 310) mi offende: non mi sembra cioè saggio né, se mi consenti la parola, generoso.

Perdona, caro Alessandro, questo sfogo, che non vorrei turbasse i tuoi ozi eruditi, e continua a voler bene al tuo Stefano⁵⁵

Di segno non differente dovette essere l'interpretazione che altri ex popolari non legati come Jacini al retaggio del cattolicesimo liberale offrirono del conflitto storico tra la Chiesa e lo scatenamento «laicista» dei regimi totalitari. In questo orizzonte si possono credibilmente inserire le riflessioni in parte autobiografiche successivamente proposte da Mario Scelba su *I cattolici e il totalitarismo*, nelle quali il futuro ministro degasperiano avrebbe valorizzato l'uniformità tra l'opposizione della Chiesa contro il liberalismo ottocentesco e quella contro i totalitarismi tra le due guerre. Rispetto all'impostazione jaciniana la variabile era rappresentata dall'individuazione di una continuità nella politica ecclesiastica degli Stati totalitari con quella dei governi di epoca liberale, in cui Scelba rintracciava «i presupposti ideologici e i precedenti pratici dello stato totalitario»: «il passaggio dallo stato liberale – osservava – allo stato totalitario non è un fatto meramente cronologico, o spiegabile solo con contingenze esterne di carattere straordinario, ma è, sia pure in parte, anche causale»⁵⁶. In quanto fondata sulla stessa matrice dello statalismo liberale, la degenerazione in senso anticristiano dei totalitarismi contemporanei finiva per riabilitare anche i presupposti dell'antiliberalismo cattolico dopo il *Sillabo*, che non avrebbero incarnato – a suo giudizio – l'opposizione antimoderna della Chiesa ma viceversa la sua vocazione antiassolutistica. Ne derivava la conclusione che nell'Ottocento «la Chiesa, in buona sostanza, condannava il liberalismo perché illiberale»: mantenendosi in linea con questo retroterra polemico, essa avrebbe potuto contrapporsi autonomamente alla radicalizzazione del totalitarismo statale, senza scendere a compromessi con il liberalismo laico ma portando alle estreme conseguenze le prevenzioni già lungamente nutrite contro quest'ultimo.

Se inquadrare nella realtà prebellica degli anni Trenta, le considerazioni scelbiane autorizzano a registrare in filigrana la sicurezza identitaria del popolarismo progressivamente rafforzata dall'intransigenza antitotalitaria di Pio XI. La sua faticosa ma indiscutibile emersione avrebbe infatti consentito anche ai cattolici antifascisti di non schiacciarsi nell'orbita di movimenti

⁵⁵ Il testo della lettera è pubblicato in F. Fonzi, *Il colloquio tra Pio XI e Jacini*, cit., pp. 671-672.

⁵⁶ M. Scelba, *I cattolici e il totalitarismo*, Centro Studi «Luigi Sturzo» di Torino, Torino 1957, p. 14.

di opposizione genericamente «liberale», ma al contrario di imporre a questi ultimi una sostanziale revisione del laicismo:

La lotta degli stati totalitari contemporanei contro il Cristianesimo e la Chiesa attestano il valore dell'uno e dell'altro contro il disfrenarsi del potere civile, e convalidano il significato vero della opposizione della Chiesa alla sovranità assoluta dello Stato. Oggi non c'è movimento schiettamente democratico e liberale il quale non riconosca nel Cristianesimo il fondamento della civiltà, fondata sul rispetto della persona umana, e non condanni la concezione dell'assolutezza dello Stato quale nemica delle libertà personali e antesignana degli stati totalitari; o contesti il contributo della Chiesa nella lotta contro il totalitarismo⁵⁷.

La svolta antitotalitaria del pontificato di Pio XI nel 1937-'38 riallineò agli orientamenti vaticani le minoranze del popolarismo che si erano venute ambientando dal 1925 in un clima di opposizione cattolico-liberale, ma contribuì parallelamente a depotenziare anche nell'antifascismo laico le accentuazioni anticlericali del post-Conciliazione. Il confronto riservato a distanza tra cattolici e liberali si arricchì da questo momento di contenuti derivanti dallo scontro epocale in atto tra democrazie e totalitarismi, di cui entrambi i raggruppamenti mostrarono immediata percezione negli interstizi di discussione tollerati dalla dittatura. In questo dialogo iniziò a incunarsi una ipotesi di convergenza di cristianesimo e liberalismo ancora sprovvista di riferimenti o mediazioni politiche, ma già incentrata sulla previsione di una «crisi della civiltà» che nella sua immane portata avrebbe imposto rapporti di aggregazione radicalmente innovativi rispetto al discorso prefascista.

Il passaggio della Chiesa «all'opposizione» contro i totalitarismi fece emergere divergenze e contraddizioni non sopite all'interno della «famiglia» crociana e tra gli stessi collaboratori del filosofo, nelle quali non è forse impossibile intravedere una delle faglie di rottura del sodalizio dopo la caduta del fascismo. Il giudizio su quella svolta non poteva naturalmente non risentire dei consolidati atteggiamenti di critica nei confronti del cattolicesimo sia come soggetto ecclesiale che come base di aggregazione politica, ma imponeva per la prima volta di verificarne la consistenza alla luce di quella «replica della storia» che vedeva – nei termini utilizzati da Jacini con Casati – la Chiesa come «ultimo rifugio del liberalismo».

Tra gli intellettuali crociani la posizione di gran lunga meno aggressiva e risentita in senso anticattolico continuava a essere quella di Guido De Ruggiero, anche se negli anni Trenta neppure il suo pensiero religioso rimase immune da manifestazioni di irrigidimento post-concordatario rispetto alla *Storia del liberalismo europeo* del 1925. Nella «voce» già ricordata del 1934 sulla *Religious Freedom*, De Ruggiero attenuava ad esempio l'indicazione del regime di separazione tra Stato e Chiesa come *non plus ultra* di liberalismo in politica ecclesiastica, rivalutando anzi l'alternativa giurisdizionalista come «forma giuridica della libertà religiosa europea» in opposizione agli eccessi di clericalismo da lui nuovamente rintracciati nella politica concordataria della Santa Sede. Anche

⁵⁷ Ivi, p. 15.

in questo quadro tendeva a distinguere – tuttavia – il giurisdizionalismo dei regimi totalitari dall'equilibrio di laicità che si era positivamente consolidato negli Stati liberali, la cui scomparsa – osservava – aveva invece riaperto la strada a un anticlericalismo decisamente intollerante della libertà religiosa:

Il giurisdizionalismo continuò ad essere la prevalente forma giuridica della libertà religiosa europea (come il separatismo di quella americana); ma, finché perdurò la schietta mentalità liberale, esso non fu oppressore delle religioni comprese nell'ambito della giurisdizione territoriale, ma si limitò a una esterna tutela dell'ordine e della pacifica convivenza dei culti. Ma il trionfo della democrazia in Europa nella seconda metà del secolo XIX portò con sé una forte ripresa di sentimento anti-clericale, come inevitabile reazione contro il clericalismo dei debellati governi assoluti della restaurazione. E poiché, come aveva osservato già il d'Alembert, «l'incredulité est une capace de foi pour la pluspart des impies», la politica anticlericale fu spesso violatrice della libertà religiosa e ripristinò, a favore della miscredenza, alcune delle precedenti forme d'intolleranza. Così, tra le offensive dell'anticlericalismo e le riscosse del clericalismo, la politica europea ha subito fino ai nostri giorni varie vicende e alternative, che hanno in parte offuscato il volto della libertà, senza che per altro le più importanti conquiste di essa possano dirsi durevolmente compromesse, tranne in alcuni casi eccezionali. Tale, p. es., l'intolleranza irreligiosa della Russia bolscevica; tale, la persecuzione contro gli ebrei della Germania hitleriana (dove per altro è da notare che il bersaglio immediato è piuttosto una razza che una religione). Ma in generale, non ostante la ripresa clericale che in molti paesi caratterizza la politica del dopoguerra, e malgrado l'avvento di governi dittatoriali, che hanno scalzato le basi del liberalismo e del costituzionalismo moderno, il principio della libertà religiosa, degli individui e dei gruppi associati, ha resistito all'ondata avversa⁵⁸.

La critica alla politica religiosa dei totalitarismi per il suo anticlericalismo tornava tra le righe della recensione di De Ruggiero al volume di Georges Weill del 1925, *Storia dell'idea laica in Francia nel secolo XIX*, tradotto in Italia da Laterza nel 1937 e personalmente raccomandatogli da Croce («È un libro importante, può far bene»⁵⁹) come opera di ricostruzione storica del laicismo nella sua patria di origine. Questo intendimento crociano di battaglia contro la Chiesa rimaneva obiettivamente ai margini della recensione apparsa su «La Critica» del 20 febbraio 1938, una delle ultime firmate da De Ruggiero prima della sua divisione da Croce a causa di incomprensioni metodologiche sulla storia della storiografia. Di quel volume De Ruggiero sottolineava positivamente la ricostruzione delle lotte religiose che in Francia avevano avuto «epilogo nel trionfo dell'idea laica sul clericalismo», ma accanto ad essa anche quella di uno scontro «più interno e latente, tra le varie tendenze del laicismo» che si erano storicamente polarizzate tra i due indirizzi del separatismo e del giurisdizionalismo. De Ruggiero riconosceva a entrambi il merito della restaurazione del sentimento religioso e negava conseguentemente che «il trionfo dell'idea laica in Francia» fosse stato «il trionfo dell'irreligiosità, anche se a volte ne [aveva] rivestito le apparenze». Ma ancora una volta la sua concezione dello «Stato laico» propendeva per una politica ecclesiastica imparzialmente regolata sulla libertà religiosa senza estremizzazioni di segno anticlericale:

La necessità di rintuzzare le pretese del clericalismo più retrivo ha potuto in alcuni momenti di lotta più acuta porre in sovrachia evidenza certi esponenti del più brutale materialismo ateistico; ma in generale non si può negare che quelli che più hanno operato per l'attuazione dello stato laico erano uomini che sentivano il valore dell'esperienza religiosa e che nel laicismo vedevano il miglior mezzo per rispettare e per promuovere l'intimità di quella esperienza,

⁵⁸ AFSNA, Fondo Guido De Ruggiero [fondo non inventariato].

⁵⁹ *Carteggio Croce-De Ruggiero*, cit., p. 486, Croce a De Ruggiero, 28 dicembre 1937.

svincolandola da ogni politicantismo mondano. Dei due principali indirizzi che hanno a lungo lottato per il predominio, l'uno che subordina la chiesa allo stato, l'altro che la separa dallo stato assoggettandola, solo nelle sue manifestazioni esterne, alle norme del diritto comune, si può dire che l'uno e l'altro egualmente si sono ispirati all'esigenza di reintegrare nel suo valore il sentimento religioso, che il clericalismo incautamente aveva compromesso, mescolandolo con le torbide passioni della politica mondana. Da questo punto di vista, la vittoria del separatismo è stata la vittoria della soluzione migliore, di quella cioè che riducendo al minimo i punti di contatto e di attrito, consentiva una più spontanea e libera esplicazione della coscienza religiosa. E la conferma indiretta di questo significato del separatismo ci è data da ciò, che la ragione che ne ha differito a lungo l'attuazione è stata la paura che essa lasciasse una mano troppo libera alla chiesa nell'adempimento del suo ministero e che di questa libertà la chiesa potesse valersi per minare lo stato che glie l'accordava. Ma la fiducia nella libertà, come spontanea riparatrice dei mali che essa stessa produce, ha finito col prevalere; e, in quasi quarant'anni dacché il regime separatistico è in vigore in Francia, non si può dire che i risultati abbiano smentito quella fiducia⁶⁰.

La traduzione italiana del volume di Weill era stata affidata a Eva Omodeo Zona, moglie dello storico, a conferma dell'intenzione più accentuatamente polemica nei confronti della Chiesa con cui i crociani avevano concepito l'iniziativa di quella pubblicazione laterziana⁶¹. Proprio Omodeo rimase in quegli anni l'alfiere del «laicismo» crociano nella sua opera di collaborazione con «La Critica», nella quale si sarebbe sistematicamente impegnato «a dimostrare l'inconciliabilità del pensiero cattolico col pensiero storico»⁶². Ne sarebbe stata conferma proprio la recensione all'opera di Jacini nel fascicolo del 20 settembre 1938, probabilmente concepita in contrappunto alla recensione di De Ruggiero a Weill e alle sue aperture sulla libertà della Chiesa: da qui traeva origine anche l'inserzione parzialmente comprensiva di Omodeo sulla «politica laica» del nazismo, per il suo tentativo di eliminare la presenza cattolica «nell'educazione dei cittadini e nella vita associata»⁶³.

A nessuna revisione di giudizio Omodeo era indotto – insomma – dagli atteggiamenti di resistenza religiosa e di denuncia antinazista del Pontefice, che anche nelle nuove circostanze non gli impedivano di liquidare la Chiesa come una realtà esclusivamente politica. È quindi ipotizzabile che l'antifascista Omodeo non avesse visto negativamente l'iniziativa mussoliniana del 1931 nel conflitto sull'Azione cattolica con Pio XI⁶⁴; né quella dell'estate 1938 – a ridosso della recensione a Jacini – nel rinnovato scontro tra il fascismo e la Santa Sede. Neppure l'Omodeo storico avvertiva – tuttavia – la necessità di inserire qualche variabile nel suo laicismo dopo la comparsa degli Stati totalitari in Europa, ma continuava a giudicare la loro politica ecclesiastica con lo stesso metro con cui aveva giudicato e sostenuto quella dell'Europa liberale, come se il contenimento del

⁶⁰ G. De Ruggiero, *rec.* a G. Weill, *Storia dell'idea laica in Francia nel secolo XIX*, in «La Critica», XXXVI (1938), pp. 146-148. Sull'edizione italiana del volume si veda anche la recensione di Carlo Morandi, in «Rassegna storica del Risorgimento», (1938), pp. 418-419.

⁶¹ Cfr. la lettera di Croce a Giovanni Laterza, in B. Croce-G. Laterza, *Carteggio (1931-1943)*, a cura di A. Pompilio, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 523: «Propongo intanto di pubblicare come libro assai opportuno G. Weill, *Storia dell'idea laica in Francia nel secolo XIX* (da affidarsi a Omodeo)».

⁶² A. Omodeo, *La collaborazione con Croce durante il ventennio*, cit., p. 493.

⁶³ A. Omodeo, *rec.* a S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento: La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, cit., pp. 359-360.

⁶⁴ In questo senso rimane invece l'annotazione crociana, in B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. III, 5 luglio 1931: «Oggi è stata pubblicata un'enciclica del Papa polemizzante col fascismo: roba miserabile»

cattolicesimo non fosse pensato da quei regimi in funzione di un progetto illiberale – oltre che antireligioso – di controllo totale ed esclusivo della società. La politica antiecclesiastica dei totalitarismi in Italia e in Germania non era dunque sottovalutata da Omodeo, ma ricondotta a un contrasto di egemonie tra Stato e Chiesa dalle finalità reciprocamente «totalitarie», senza che intervenisse alcuna modifica nel giudizio di inaffidabilità del «papato» e dei «partiti cattolici» come alleati potenziali nella riconquista della libertà:

Certamente la chiesa, avvalendosi delle libertà consentite ai cattolici, se ne è valsa per diroccare i diversi stati liberi; con una politica ininterrotta, che va dalla seconda repubblica francese al terzo *Reich*, il papato ha sempre costituito partiti cattolici per intimidire ed imporsi in regime di libertà, salvo poi a vendere e a cancellare questi partiti in cambio di vantaggi concordatari di ben problematico valore, perché se i concordati non potevano un tempo essere rivendicati con le forze dello stato pontificio, ancora meno possono esserlo oggi con le forze di uno stato che abbraccia i cortili vaticani. Né, tranne momentanei accordi, gli stati autoritari sono gran fatto indulgenti col papato. Sicché non osando affrontare apertamente i grandi nazionalismi e il neopaganesimo tedesco il papato si è rassegnato a condannarli in effigie ed in miniatura, con una riserva mentale, nel nazionalismo francese di Charles Maurras, e per questo si è avvalso dell'appoggio della repubblica laica⁶⁵.

Nel 1938 l'antifascismo crociano era dunque attraversato da una strisciante divaricazione tra i due più fidati collaboratori del filosofo, che si limitò a ospitarne gli interventi senza direttamente riprendere quel dibattito sulla Chiesa, sulla politica ecclesiastica degli Stati e – per quanto ancora tra le righe – sull'ipotesi di collaborazione coi cattolici in funzione antifascista. Negandogli questa apparenza di neutralità, Jacini aveva ritenuto invece di intuire l'impronta dell'«anticattolicesimo» di Croce nella virulenza degli attacchi riservati da Omodeo alla sua opera storica e più generalmente a «una fede contro la quale si sent[iva] di continuo il bisogno di combattere». Per quanto teoricamente non distante dalle posizioni omodeiane, anche Croce – tuttavia – dovette cominciare proprio allora a interrogarsi sulla radicalità della crisi che minacciava alle fondamenta la sopravvivenza della civiltà europea, riesaminando non poche delle prevenzioni fino a quel momento nutrite nei confronti della Chiesa. L'idealismo crociano e la sua traduzione degli anni Trenta in «religione della libertà» avevano indubbiamente acutizzato i punti di frattura con la dottrina cattolica, specialmente dopo la vicenda della messa all'Indice delle opere del filosofo da parte del Santo Uffizio nel luglio 1932. Non incoerente con questo irrigidimento era stato nel 1935 il ritorno su «La Critica» della polemica crociana contro il modernismo, con una stroncatura di Fogazzaro che distaccava ancora una volta Croce dai suoi amici cattolici ex modernisti come Gallarati Scotti, che proprio nel 1934 aveva pubblicato la seconda edizione della biografia fogazzariana (segnalata solo in nota da Croce⁶⁶) sotto la revisione ecclesiastica. Dalla liquidazione come «impresa disperatamente contraddittoria» della mediazione tra pensiero critico e religiosità cattolica, Croce era passato a definire in senso storicistico la Chiesa come «potenza politica, fondata sopra un

⁶⁵ Ivi, pp. 358-359.

⁶⁶ Di «silenzio» e «omissione» crociani nei confronti dell'opera di Gallarati Scotti parla anche L. Russo, *Tommaso Gallarati Scotti*, in «Belfagor», XIV (1959), p. 94.

gruppo di credenze di carattere mitologico, in parte di assai primitiva mitologia, e che, come istituzione e potenza politica e annodamento di molteplici interessi, tende a persistere nell'esser suo e a conservarsi»⁶⁷.

La prima indicazione di passaggio della sua polemica anticattolica a un qualche spiraglio di apertura furono le pagine dedicate alla religione nel 1938 in *La storia come pensiero e come azione*. L'alternativa al dogmatismo della Chiesa era nuovamente indicata da Croce nella dialettica del liberalismo come «religione critica», incapace di assumere verso le altre religioni ad esso nemiche un «atteggiamento ostile da distruttore». Estraneo per definizione a questo sistema di pensiero rimaneva soltanto il cattolicesimo come religione della trascendenza, che sottometteva l'individuo «a una legge dall'alto» e rendeva impossibili atteggiamenti di resistenza agli autoritarismi politici: radicalizzando l'anatema della *Storia d'Europa*, Croce ribadiva l'assenza di affinità tra la Chiesa e la coscienza morale del liberalismo, dichiarando la prima «nemica e da distruggere con ogni mezzo, persino, quando altro non basti, con la guerra e col sangue, come fonte di abiezione e di corruttela morale, fonte d'ipocrisia e di oppressione, di fanatismo, di crudeltà»⁶⁸.

In questo orizzonte di incompatibilità Croce introduceva però una variabile legata alla reazione di opposizione della Chiesa alle nuove «religioni della Nazione, della Razza e del Comunismo», che lo portava ad attenuare sensibilmente in quel caso la durezza della sua polemica anti-chiesastica:

la chiesa cattolica, nei tempi moderni, si è di solito unita a tutti i regimi di autorità e di oppressione e, quando le giovava, ha avvilito i concetti di libertà a mezzi di sobillare i popoli contro i governi a essa sgraditi, e ha succhiato dai liberi regimi quanto poteva tornare utile ai propri interessi, salvo a levare il capo contro di loro e far lega coi loro nemici quando veniva il momento propizio. E tuttavia, anche nei tempi moderni voci e moti di libertà sono partiti talvolta da uomini di chiesa e dalla chiesa stessa, perché quella istituzione, che si chiama divina, è in fondo, e non può non essere, istituzione umana, e, partecipe largamente delle miserie e delle colpe dell'umanità, non è del tutto neppur oggi esclusa dalle manifestazioni della sua nobiltà⁶⁹.

La «religione della libertà» non mutò i propri connotati integralmente laici e immanentistici, ma da allora Croce iniziò sempre più a rivendicare l'eredità del cristianesimo come essenza della civiltà minacciata dalla dissoluzione. La pretesa di innestarsi laicamente sulla radice cristiana ritornava in Croce a svellere «l'impressione che la civiltà occidentale finisse tutta nel fascismo»⁷⁰,

⁶⁷ B. Croce, *Ripresa di vecchi giudizi, I. L'ultimo Fogazzaro*, in «La Critica», XXXIII (1935), p. 162. «Le sue conciliazioni svaporavano in parole, come dove poneva il suo "ideale di governo della Chiesa" nell'unione di "principato e giusta libertà": simile, del resto, alle altre conclusioni che enunciava in politica, professandosi "liberale cavouriano, ma pienamente indipendente dai dogmi e dalle idee del liberalismo", e altrettali».

⁶⁸ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, pp. 228-233.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ U. La Malfa, *Intervista sul non governo*, a cura di A. Ronchey, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 10. Dello stesso La Malfa si veda anche un altro utile contributo sull'influenza del magistero crociano «per la generazione antifascista degli anni trenta»: U. La Malfa, *Quello che dobbiamo a Croce*, in AA.VV., *Benedetto Croce la storia la libertà*, Edizioni della Voce, Roma 1967, pp. 41-44.

rafforzandone la convinzione che fuori del liberalismo – in quanto estrema e moderna incarnazione del cristianesimo – non vi fosse «nessuna altra forza rivoluzionaria di carattere etico e religioso»⁷¹.

Di questa argomentazione il filosofo dovette riappropriarsi anche nei suoi legami cospirativi per intercettare i flussi di passaggio giovanile al comunismo, dai quali poteva ricavare conferme altrettanto inquietanti del nesso tra «rottura della tradizione» e indifferenza alla libertà⁷². In questo senso le memorie di Gallarati Scotti documentano una conversazione «in pieno fascismo» di Croce con il suo gruppo di amicizie lombarde al Caffè Demetrio di Pavia, «che rischiò – nei ricordi del sacerdote rettore del “Ghisleri” Cesare Angelini – d’essere disturbato per zelo politico troppo grossolano». Fu l’apprezzamento di un «giovane scrittore» – probabilmente l’aviatore e studioso di dottrine politiche Vittorio Beonio Brocchieri menzionato da Angelini – per il «grande esperimento» totalitario della Russia sovietica a suscitare una veemente reazione di Croce, contro la previsione che esso potesse offrire una soluzione alternativa di civiltà «in opposizione alle dittature allora imperanti»:

Ma come... – dichiarò Croce – non ve n’è bastata una di esperienze totalitarie? Ora sareste disposti a tentarne una seconda per rimediare alla prima? Cerchereste un rimedio allo stesso veleno?... Non vi accorgete già più di essere schiavi e solo volete cambiar di nome alle catene che vi legano?... Hitler... Mussolini... Stalin... Dovreste aver capito che non sono i nomi che combattiamo. Gli uomini passano. Passeranno anche loro. Ma ciò che spaventa è di immaginare una gioventù che perduri indifferente alla libertà, pronta a entrare nell’una o nell’altra gabbia come un uccello che non ha volato mai... È vero – lo so – che la libertà non muore perché è una sol cosa con lo spirito dell’uomo, ma essa potrebbe ridursi nella vita culturale e politica, per colpa di classi dalla coscienza addormentata a un lumicino a olio, per qualche secolo⁷³.

In Croce il presentimento di una «oscura minaccia» della civiltà trovava riscontro nella sua concezione dell’antifascismo come momento e conseguenza dell’antitotalitarismo, già in quegli anni integrato nei suoi interventi su «La Critica» dall’antitesi tra comunismo e libertà, per trattenere dal «fascino del sovvertimento» le nuove generazioni che si erano avvicinate al liberalismo crociano. Croce contrastava la «superficiale riflessione» che intravedeva nel comunismo unicamente una svolta egualitaria dell’ordinamento economico, tacendone invece il perversimento della libertà che avrebbe «di necessità condotto a far violenza a ogni parte della vita, alla religione, alla filosofia, alla scienza, all’arte, al sentimento, attuando un’estrinseca coerenza ed ergendosi in arido razionalismo materialistico o in cupo fanatismo di materialistica religiosità e, in fine, in un dominio ecclesiastico coi suoi dommi, i suoi tribunali e i suoi roghi»⁷⁴.

⁷¹ B. Croce, *Epistolario*, cit., vol. I, p. 164, Croce a Clemente Maglietta, 30 novembre 1930.

⁷² Cfr. B. Croce, *La fine della civiltà*, in «Quaderni della Critica», II (1946).

⁷³ T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., pp. 231-232.

⁷⁴ B. Croce, *Comunismo e libertà*, in «La Critica», XXXVII (1937), pp. 238-240. Nella testimonianza di Gallarati Scotti, l’esito del comunismo denunciato da Croce era quello di «una civiltà svuotata della sua eredità spirituale millenaria, poggiata ormai sulla pesantezza materialistica di masse consolate dalla scienza. E ciò che più sgomentava don Benedetto è che da un lato gli “intellettuali” sentissero una attrazione dilettesca per la paurosa esperienza sovietica – ma che dall’altro la “borghesia”, i possidenti, di case, fondi, industrie e titoli avessero una concezione gretta

L'interpretazione di questa crisi complessiva della civiltà europea, imposta dall'emergere dei regimi totalitari e dal loro coalizzarsi nella politica di potenza, rimandavano a un vasto fenomeno politico-culturale che Croce iniziava a definire «attivismo», in quanto degenerazione della modernità e «contraffazione satanica dello stesso liberalismo»⁷⁵. Se quest'ultimo conservava il fondamento di una interiorità religiosa seppure di tipo immanentistico, l'«attivismo» scivolava invece nell'ateismo e per questo continuava a rappresentare – come già aveva sostenuto Croce nella *Storia d'Europa* – una minaccia per il futuro della libertà politica:

Nonostante che esso [l'attivismo] avversasse e aborrisse, sopra tutto, il liberalismo, [...] il suo originario impulso non era in altro che nel principio della libertà, così intrinsecato al mondo moderno da non potersene a niun patto far di meno. Ché se alla libertà si toglie la sua anima morale, se la si distacca dal passato e dalla sua veneranda tradizione; se alla continua creazione di nuove forme che essa richiede si toglie il valore oggettivo di tale creazione; se alle lotte che essa accetta e alle guerre altresì e al sacrificio e all'eroismo si toglie la purezza del fine; se alla disciplina interna alla quale essa si sottomette spontanea si sostituisce quella dell'esterna guida e del comando, non rimane se non il fare per il fare, il distruggere per il distruggere, l'innovare per l'innovare, la lotta per la lotta, e la guerra e le stragi e il dare e ricevere morte come cose da ricercare e volere per sé stesse, e l'ubbidire anche, ma l'ubbidire che si usa nelle guerre; e ne viene fuori l'«attivismo». Il quale è, dunque, in questa traduzione e riduzione e triste parodia che in termini materialistici compie di un ideale etico, sostanzialmente una perversione dell'amore per la libertà, un culto del diavolo messo al posto di Dio, e che pure è un culto, la celebrazione di una messa nera, ma che pure è una messa; e, se odia il liberalismo, è perché il diavolo è *simia Dei*, e se tuttavia serba una qualche attrazione, è simile a quella dell'angelo indemoniato o, per parlare in modo meno immaginoso, è come quella che alla *malignitas* attribuisce Tacito, alla quale «*falsa species libertatis inest*»⁷⁶.

Nella sua opposizione anti-attivista Croce andava dunque riscoprendo l'«anima morale» del liberalismo intimamente dotata di valori cristiani. In questo orizzonte la crisi della libertà veniva ricondotta all'emergenza di un'epoca post-cristiana che del liberalismo avrebbe messo radicalmente in discussione la stessa sopravvivenza, rischiando di snaturarlo come sottospecie di «attivismo». Nella seconda metà degli anni Trenta, quando il neopaganesimo nazista si era ormai affermato in Germania e il comunismo sovietico tentava di acclimatarsi come forza antifascista nell'Occidente europeo, Croce ricominciò con sempre maggior forza a restaurare «la connessione fra liberalismo e civiltà cristiana (anche nella sua variante cattolica), convinto che essi fossero della stessa natura e avessero gli stessi nemici»⁷⁷. Tale acquisizione dimostrava – in ultima analisi – l'infondatezza dei suoi timori post-concordatari di una Chiesa ridotta a base di stabilizzazione dei totalitarismi. Da questo momento Croce avrebbe ripreso in considerazione anche il ruolo che essa avrebbe potenzialmente esercitato nella sconfitta di quei regimi e – in questo quadro – l'«armistizio» coi cattolici auspicato da Jacini a Casati nel luglio 1938.

di ciò che significa “conservazione” e si rannicchiassero senza idee e senza una larga visione dei problemi nuovi di civiltà dietro gli opposti totalitarismi anch'essi avviati a portare il mondo alla rovina» (T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., pp. 232-233).

⁷⁵ R. Pertici, *Benedetto Croce*, cit., p. 484.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ivi, p. 487.

9. «Perché non possiamo non dirci cristiani»

9.1 De Gasperi «vaticano» e le amicizie liberali

Lungi dal rappresentare un caso isolato, il ripensamento crociano rifletteva una tendenza largamente diffusa nella cultura liberale europea che in quegli anni aveva animato il dibattito sulla «crisi della civiltà», spesso interpretandola come sradicamento delle gerarchie spirituali del cristianesimo a cui colpevolmente il «liberalismo storico» aveva mancato di opporre resistenza⁷⁸. Nel marzo 1938 le prime avvisaglie di queste aperture trovarono spazio anche nella rubrica internazionale di De Gasperi, che ne colse prontamente il significato come uno dei fenomeni che avrebbero potuto condizionare la ripresa di progettualità politica degli anni seguenti. *Spectator* avvertiva infatti le prime manifestazioni di «accostamento ai cattolici» da parte di una borghesia intellettuale e anticlericale che iniziava a rivolgersi «con le sue speranze alla Chiesa cattolica», mostrando di accusare «o le delusioni del culto della scienza, o le preoccupazioni sociali ed economiche o il disgusto e l'errore del caos politico, tutte cause istintive che spingono gli uomini verso una istituzione che in mezzo a tanta labilità rappresenta qualche cosa di solido e di permanente»⁷⁹. Nel chiedersi come andassero accolti questi ritorni al cattolicesimo «di una classe che fino a ieri fu negatrice o persecutrice», De Gasperi invitava a registrarli con cautela e a non abbandonarsi a eccessive speranze se non si voleva ricadere nelle ideologie di Comte e Maurras. In uno spunto premonitore di riflessioni politiche, il commento degasperiano anteponeva l'aggregazione fondata su una «palingenesi spirituale» del cristianesimo come fede religiosa, rispetto a qualsiasi scorciatoia di alleanza tra «credenti e non credenti in un fascio d'ordine e di conservazione»:

è ben possibile la collaborazione fra uomini di diversa tendenza e di diversa fede per uno scopo ben precisato e su un terreno limitato, ma non è possibile con tali elementi discordanti di attuare delle riforme profonde e soprattutto di creare un rinnovamento sociale e politico, al quale non corrisponda l'unione intima e fervente delle fedi⁸⁰.

Il De Gasperi che avanzava perplessità sul *revirement* filo-cattolico del mondo liberale era ancora quello – occorre tenerlo presente – che si stava faticosamente reinserendo in posizioni di

⁷⁸ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, Einaudi, Roma 1946, p. 54.

⁷⁹ ADG, SDP, II, 3, p. 2693, 16 marzo 1938.

⁸⁰ M.R. De Gasperi, *Mio caro padre*, cit., p. 77. Su De Gasperi commentatore di politica internazionale cfr. G. Formigoni,

minore marginalità nell'orbita giornalistica e culturale della Santa Sede. Di questa crescita di considerazione, la prima importante testimonianza può essere considerata una informazione di polizia del 2 maggio 1936, che arrivava a interrogarsi sul «ritorno di De Gasperi alla vita pubblica»⁸¹ nel clima di riconciliazione nazionale dopo la vittoria etiopica:

Da qualche tempo si nota una maggiore disinvoltura nelle sue mosse. Ad esempio, «L'Osservatore Romano», da lui stesso un tempo pregato di ignorarlo anche quando presenziava a cerimonie o ricevimenti pubblici, ora pubblicava bravamente il suo nome fra i presenti di quella o di questa manifestazione. È poi più frequente la sua partecipazione alla vita pubblica del Vaticano, al punto che quei cattolici che più conoscono e la sua questione e l'ambiente specialissimo, non hanno mancato fra la Santa Sede e il Governo allo scopo di concedere a questa specie di «rifugiato all'estero» un po' più di libertà, ma la cosa è parsa a diversi troppo misera per disturbare due diplomazie, potendosi essa spiegare abbastanza naturalmente col fatto dei sempre più buoni rapporti ufficiali che intercorrono fra i due Poteri⁸².

Dalle più recenti biografie degasperiane si ricavano ulteriori elementi che inducono a non estremizzare già dalla seconda metà degli anni Trenta la condizione di isolamento personale di De Gasperi in Vaticano, gettando un fascio di luce sulla sua partecipazione a iniziative culturali di assoluto rilievo al di là del ruolo ben noto e studiato di commentatore della politica internazionale su «L'Illustrazione Vaticana». Tra queste si segnala in particolare la cooptazione di De Gasperi nel Comitato organizzatore dell'Esposizione mondiale della stampa cattolica, inaugurata con il contributo delle istituzioni vaticane nel 1936 su iniziativa del direttore de «L'Osservatore Romano» Giuseppe Dalla Torre, per il quale proprio l'impiegato «avventizio» della Biblioteca Vaticana sarebbe stato «l'anima, il pensiero, l'ordinatore della costruzione, uscendo finalmente dall'incognito in cui si trovava»⁸³. L'impegno nella Mostra sulla stampa cattolica incrementò significativamente i contatti degasperiani con esponenti di spicco della Santa Sede, a cominciare da quel rapporto di amicizia e di personale vicinanza con il direttore Dalla Torre che si sarebbe rivelato determinante negli anni successivi per il coinvolgimento di De Gasperi nelle iniziative vaticane⁸⁴. Già dalla seconda metà degli anni Trenta la sua firma personale tornò intanto a comparire sulle pagine de «L'Osservatore Romano», seppure con articoli occasionali e recensioni di volumi sulla storia della Chiesa. Nella cerchia delle «entrature» degasperiane si inserirono in questo periodo anche i rapporti di stretto collegamento con ecclesiastici come mons. Celso Costantini e il cardinale Eugène Tisserant, Pro-Prefetto della Vaticana fino al 1936, che ne riconobbe il ruolo di «eccellente e distintissimo collaboratore» ancora prima della sistemazione in ruolo di De Gasperi come segretario

⁸¹ G. Vecchio, «*Esule in patria*», cit., p. 652.

⁸² R. Moscati, *Informazioni di polizia su De Gasperi (1927-1941)*, cit., p. 531.

⁸³ G. Dalla Torre, *Memorie*, Mondadori, Milano 1965, p. 121. Sul contributo degasperiano alla Mostra della stampa cattolica, cfr. G. Vecchio, «*Esule in patria*»: *gli anni del fascismo (1926-1943)*, cit., pp. 649-661.

⁸⁴ Sui rapporti tra De Gasperi e Dalla Torre, cfr. *De Gasperi scrive. Corrispondenza con capi di stato cardinali uomini politici giornalisti diplomatici*, a cura di M.R. De Gasperi, Brescia, Morcelliana, 1974, vol. I, pp. 25-26, 129-139; G. Dalla Torre, *op. cit.*, pp. 163-168.

della Biblioteca avvenuta nell'aprile 1939⁸⁵. In questa pratica di assunzione risultò altrettanto preziosa l'amichevole intercessione di Montini, al quale De Gasperi aveva scritto nel dicembre 1937 una commossa lettera di omaggio in occasione della sua nomina a Sostituto della Segreteria di Stato⁸⁶, che valse anche al trentino l'accesso privilegiato tra i «notabili» a cui Montini dedicava i suoi «pranzi di lavoro»⁸⁷. Di questo interessamento montiniano De Gasperi volle immediatamente rendere partecipe anche l'amico Jacini, comunicandogli il 29 giugno 1939 la notizia della sua promozione:

È anche vero che fui per troppo lungo tratto silenzioso, ma ho passato in queste ultime settimane il travaglio del mio così detto assestamento in ruolo: sappi dunque, e mettiti sull'attenti, che per nomina pontificia sono diventato «segretario della Bib[lioteca] vaticana», computandomi il decreto, per me specialmente elaborato, 20 anni per il calcolo della pensione: il che, per dirlo a te che per tua fortuna non hai pratica di burocrazia, vuoi dire che sto nei ruoli, come vi stessi fin dal 1919.

Medita sul significato di tali date e sulla circostanza che ad aiutarmi per girare gli ostacoli giovò in prima linea il figlio del nostro ex collega bresciano!⁸⁸

In questa veste di responsabilità De Gasperi strinse relazioni di amicizia e di «cordiale intesa» anche con il benedettino catalano Anselmo Albareda, successore di Tisserant a Prefetto della Vaticana, che ne avrebbe poi testimoniato la «schietta e attirante, anche se pensosa e concentrata umanità»: a lui decise di conferire dopo la ripresa dell'azione clandestina «la facoltà di comunicare in ogni momento le sue dimissioni, se ciò fosse stato richiesto dall'esigenza di mantenere scevra da ogni compromissione la Santa Sede»⁸⁹. Neppure il peggioramento delle relazioni tra Italia e Santa Sede nel 1938 compromise questa ritrovata condizione di tranquillità degasperiana, diversamente da quanto accaduto durante la crisi del 1931. Dopo la chiusura della Mostra sulla stampa cattolica il 31 maggio 1937, i suoi locali rimasero luogo di segreta adunanza tra gli ex popolari e De Gasperi, al quale «divenne ancora più agevole incontrare amici, coi quali scambiare, sottovoce, parole di speranza, o conversare, in uno sgabuzzino, sui problemi di

⁸⁵ Cfr. la lettera di Tisserant a Dalla Torre del 15 giugno 1936, citata da G. Vecchio, *«Esule in patria»*, cit., p. 658.

⁸⁶ Cfr. la lettera di De Gasperi a Montini del 13 dicembre 1937, in G. Fappani, F. Molinari, *Giovanni Battista Montini giovane 1897-1944. Documenti inediti e testimonianze*, Marietti, Torino-Genova 1979, p. 337: «Eccellenza, ad un uomo eccellente di persona il superlativo del titolo nulla può aggiungere. Ma dice lo Schiller che “der Mensch Wächst mit seinen hoheren Zwecken” cioè l'uomo cresce col crescere della sua meta. Per cui traducendo in gergo cristiano, le invoco dal Signore questo accrescimento di grazia che possa corrispondere alle fervide speranze di moltissimi e alle aumentate responsabilità».

⁸⁷ Ivi, pp. 348-349.

⁸⁸ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 29 giugno 1939.

⁸⁹ A. Albareda, *Silenziosa operosità nella Biblioteca Vaticana*, in «Concretezza», a. X, n. 16, 16 agosto 1964. Della sua sintonia con il Prefetto della Vaticana De Gasperi scrisse a Jacini appena prospertatagli la promozione di ruolo: «finora trovo che con P. Albareda O.S.B. (tale è il nome del Prefetto) si lavora attivamente e s'impara assai» (ASJ, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 7 ottobre 1938). Cfr. anche G. Gonella, *Con De Gasperi nella fondazione della DC (1930-1940)*, cit., pp. 81-82: Essendo amico di Albareda, cercavo di inserirmi fra i visitatori di parlare, non in tedesco ma in italiano, non tanto di incunaboli con il benedettino spagnolo, quanto di politica con l'amico italiano esule impacchettato nella storica Biblioteca. I nostri colloqui riguardavano non tanto i libri quanto i fatti; non la storia del passato, ma la cronaca del presente».

politica»⁹⁰. In questa prima fase di consultazione il trentino reintegrò nella cerchia popolare anche il suo rapporto di collaborazione con Gonella, intellettualmente formatosi su matrici di «liberalismo cattolico» del tutto atipiche nel retroterra culturale e religioso della sua generazione⁹¹. Lo dimostravano le sue opere di filosofia del diritto degli anni Trenta fortemente apprezzate da De Gasperi, dalla tesi su Rosmini pubblicata nel 1932 alla «trilogia» di spessore antitotalitario sui temi della persona, del contrattualismo giuridico e del bene comune⁹², che tentavano di ricostruire originalmente una sorta di «liberalismo di riserva» a partire dall'ortodossia del neogiustinianesimo tomista, con l'obiettivo di superare lo *hiatus* di incomunicabilità tra le nuove generazioni e il cattolicesimo democratico prefascista.

In quale direzione andasse l'influenza di De Gasperi sulla cerchia degli ex popolari, lo testimonia la sua redazione di «schemi organici» sulla dottrina sociale cristiana, poi anche ciclostilati e parzialmente pubblicati su «L'Illustrazione Vaticana»⁹³. In concomitanza alla rapida successione delle crisi internazionali, il trentino divenne il centro di riferimento di un «ristretto circolo politico» che si sforzava di armonizzare la mai dismessa ispirazione di libertà con l'indispensabile ancoraggio ai nuovi orientamenti vaticani:

Quando De Gasperi nella «baracca» coi suoi amici [...] ribadiva il suo concetto di libertà quale valore politico inalienabile, costitutivo e centrale, si esprimeva coerentemente alla sua coscienza di cattolico. La politica democratica cristiana era sorta, un secolo prima, al motto: Dio e libertà.

Se non ci fosse stata e non ci fosse la Chiesa cattolica, pareva che non avremmo avuto in passato, e si poteva sempre perdere al presente, l'idea moderna di libertà [...] ⁹⁴.

Grazie alla sua posizione di maggiore influenza e alla tessitura di preziose relazioni ecclesiali, De Gasperi poté continuare a decifrare l'evoluzione internazionale attraverso il prisma di osservazione della politica vaticana. Dopo la conclusione del Conclave per la successione a Pio XI nei primi di marzo del 1939, il trentino prendeva atto di come la situazione prebellica in Europa avesse contribuito all'immediata ascesa pontificale dell'ex Nunzio a Monaco e Segretario di Stato Eugenio Pacelli, mentre ancora qualche istante prima della «fumata bianca» aveva segnalato a

⁹⁰ A. De Gasperi, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 112.

⁹¹ Cfr. G. Gonella, *Apporto del pensiero cristiano sociale nella preparazione e nella elaborazione del testo costituzionale*, cit., pp. 56-57, che offre una rilevante testimonianza di questa lacuna nella cultura generazionale negli anni Trenta: «La nostra generazione non ha tratto i benefici che si sarebbero potuti trarre dalle opere dei grandi dottrinari del diritto naturale e della politica cristiana dell'800. Il pensiero del Gioberti, del Rosmini, del Ventura e degli altri grandi di quel secolo è stato forse solo sfiorato nella preparazione degli uomini del nostro tempo. Quello che nell'800 si è definito «liberalismo cattolico» con il Tommaseo, il Capponi, il Lambruschini ecc. è arrivato piuttosto stanco ai giorni nostri».

⁹² G. Dalla Torre, *Guido Gonella e le origini della Costituzione italiana*, prefazione di M.R. Saulle, Aracne, Roma 2009, pp. 19-27.

⁹³ G. Gonella, *Con De Gasperi nella fondazione della DC (1930-1940)*, cit., p. 101.

⁹⁴ A. De Gasperi, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 123.

Jacini che «se il vescovo di Roma venisse eletto dalla voce del *popolo*, sarebbe D[alla] Costa», presentando quasi l'elezione di un carisma pastorale come quello dell'Arcivescovo di Firenze⁹⁵:

A questo punto ho interrotto iersera la mia lettera, perché avvertito della sfumata positiva. Volevo continuare col dire che negli alti circoli eccles[iastici] però impressionati dalla situazione mondiale, si rilevava con insistenza la necessità di una particolare conoscenza degli affari ecclesiastici. Mentre ti scrivo nulla si sa ancora di certo della segreteria di stato. Iersera, appena eletto il pontefice, si parlava di Maglione come segretario, stamane invece si notava che il papa s'era intrattenuto a lungo col card[inale] Tedeschini, ma contemporaneamente correva la voce di Tardini pro-segretario. Quando ti arriverà questa, sarai informato già⁹⁶.

Oltre a sbloccare la pratica burocratica della nomina di De Gasperi a segretario della Vaticana, l'elezione di Pio XII si sarebbe rivelata essenziale nel consolidare il peso dell'amicizia degasperiana con Montini, riconfermato dal nuovo Pontefice nell'incarico alla Segreteria di Stato: «In Vaticano non pare siano da attendersi grandi rivolgimenti, se mai eliminazioni diplomatiche ed evolutive. M[on]s[ignor] M[ontini] è tenuto in alta considerazione anche dal nuovo segretario di stato»⁹⁷. Le relazioni montiniane accrebbero nei circuiti dell'aristocrazia liberale e cattolica la considerazione verso il nuovo «pezzo grosso della Biblioteca Vaticana»⁹⁸: in questo modo lo avrebbe ridefinito Majnoni dopo averlo personalmente conosciuto nella sua carica di direttore dell'ufficio romano della Banca Commerciale, sempre per il tramite di amicizia comune con Stefano Jacini che glielo aveva indicato come utile interlocutore per la sua conoscenza degli affari interni al Vaticano:

A Milano, reduce da Borgo Valsugana, ho visto l'amico De Gasperi che se ne tornava a Roma, dove come sai è stato nominato definitivamente segretario della Biblioteca Vaticana: mi ha detto molte cose interessanti intorno ai *dessous* della corte dell'altra parte del Tevere⁹⁹.

In quei mesi Jacini si confermò una figura di raccordo sempre indispensabile tra il De Gasperi «vaticano» e i liberali «cattolicizzanti» di ambiente lombardo che avevano rinnovato la loro attenzione agli indirizzi del pontificato dagli ultimi tempi di Pio XI. In ossequio alle richieste jaciniane il trentino si prestò a intercedere come «ambasciatore» di quei liberali nella Roma vaticana grazie ai suoi agganci montiniani, che lo rendevano personalmente ricercato – a sua volta – come interprete di umori e opinioni sugli orientamenti della Santa Sede:

La presente è per annunciarti due visite: l'una di Tommasino Scotti, il quale ti chiederà di fargli conoscere mons[ignor] Montini: cosa che a te, direttamente o a mezzo di Longinotti non deve riuscire difficile. L'altra intesa per ora ad ottenere indicazioni bibliografiche, ma che potrebbe in seguito mutarsi in una solida e simpatica relazione è quella del mio amicissimo d'infanzia e quest'*alter ego* Antonio Soragna (ossia, ufficialmente, di S.E. il marchese Antonio Meli Lupi Tarasconi, dei principi di S.R.I. e di Soragna, ministro plenipotenziario a disposizione).

Non ti dico come tu debba accogliere questo mio compagno d'infanzia, di studi, di modernismo (è stato uno dei redattori del «Rinnovamento») già ebraizzante distinto (v[edi] il suo bel volume si Isaia pubblicato da Laterza) e che

⁹⁵ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 2 marzo 1939.

⁹⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, 3 marzo 1939.

⁹⁷ Ivi, De Gasperi a Jacini, 19 marzo 1939.

⁹⁸ AMM, *Diario di Max*, 30 gennaio 1940.

⁹⁹ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 14 settembre 1939.

ora, disgustato dalla carriera diplomatica, vorrebbe rimettersi ai suoi antichi studi di storia regionale italiana, e pari i colarmene ad un lavoro su Paolo III e l'origine del Ducato di Parma.

Ti basti sapere che ogni tua amabilità per lui mi sarà più gradita che se fosse rivolta a me stesso. Politicamente è – dal mio punto di vista – un eretico assai vicino alla completa conversione e fondamentalmente uno scettico per disposizione psicologica: ma una delle persone più intelligenti e più simpatiche che sia dato conoscere. Mi farà molto piacere se diventerete amici¹⁰⁰.

All'interno della «famiglia» crociana fu dunque Gallarati Scotti, anche in virtù delle sue dimostrazioni di ortodossia cattolica sia come ex modernista che come biografo di Fogazzaro, il primo ad aprire una breccia nel muro di incomunicabilità con l'istituzione ecclesiastica. In quegli anni il liberale milanese si distinse per il suo atteggiamento di fermezza nella condanna del nazismo e della politica razziale in procinto di estendersi all'Italia mussoliniana, scrivendo il 27 aprile 1938 all'amica ex modernista Antonietta Giacomelli di essere disposto «a sacrificare anche la vita» alla causa della libertà¹⁰¹; e continuò a intensificare parallelamente la sua critica nei riguardi di una Chiesa imprigionata dalle «catene d'oro» concordatarie, polemicamente convinto che ad essa «non resta[ss]e che ciò che [aveva] conquistato con il consenso»¹⁰².

Le sue «incursioni» del 1939 per conoscere Montini in Vaticano lo avvicinarono più strettamente al carisma di De Gasperi, che l'aristocratico lombardo si sarebbe impegnato a fiancheggiare «con alto spirito»¹⁰³ nella politica estera della ricostruzione, contribuendo dopo la sua nomina come Ambasciatore a Londra nell'ottobre 1947 alla «scelta occidentale» del centrismo e all'ingresso dell'Italia nel Patto Atlantico. Le prime occasioni di conoscenza tra i due risalgono intorno alla metà degli anni Trenta, probabilmente alle circostanze ricordate dallo Scotti «di certi nostri incontri in montagna, a Madonna di Campiglio, dove [De Gasperi] giungeva con la famiglia attraverso la Bocca di Brenta, quando nessuno presagiva il suo destino»¹⁰⁴, ma soltanto dopo le

¹⁰⁰ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Stefano Jacini», Jacini a De Gasperi, 8 dicembre 1939. Cfr. anche la lettera di Jacini del 29 dicembre 1939, in DGS, I, p. 184: «Soragna è stato “enchanté” di fare la tua conoscenza e quella dei vari Monsignorini, della cui cordialità e cortesia si loda moltissimo».

¹⁰¹ Cfr. N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, cit., vol. II, p. 220.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Tommaso Gallarati Scotti», De Gasperi a Gallarati Scotti De Gasperi a Gallarati Scotti, 11 ottobre 1945.

¹⁰⁴ T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., p. 246. Le simpatie di De Gasperi per Gallarati Scotti dovevano però originarsi in anni ancora precedenti, come documenta un passaggio della lettera a don Giulio Delugan del 23 dicembre 1929, in *Fedeli a Dio e all'uomo*, cit., p. : «Lo spirito d'intolleranza imperversa ancora, tanto che sopprime a Como “l'Ordine” e impedisce a Roma di parlare su Giulio Salvadori ad un Gallarati Scotti». Sul rapporto tra i due cfr. anche G. Spadolini, *Tommaso Gallarati Scotti credente tormentato*, in Id., *Cultura e politica nel Novecento Italiano*, Cassa di Risparmio di Firenze, Firenze 1994, p. 194: «Tommaso Gallarati Scotti è profondamente vicino a De Gasperi. La stessa visione scabra e quasi ascetica della vita; la stessa lontananza dalla retorica e dall'enfasi; la stessa vena di cattolicesimo liberale. Nel primo quindicennio del secolo i due hanno vissuto esperienze diverse: l'uno chiuso nel Trentino clericale e legittimista, l'altro operante in una Milano in cui gli intransigenti sono in minoranza, don Davide Albertario è segnato a dito, l'influenza di Rosmini non si è mai consumata neanche nel clero, l'indipendenza intellettuale è conciliabile con la fede cattolica, secondo il modello manzoniano».

frequenzazioni vaticane del 1939-'40 il patrizio milanese entrò stabilmente a far parte della cerchia degli «illustri e cari amici» di fede liberale del trentino¹⁰⁵.

Al di là del rapporto Gallarati Scotti-De Gasperi, le ultime posizioni di Pio XI avevano segnato l'inizio di un riavvicinamento tra i cattolici ex modernisti di cultura liberale e quelli antifascisti del popolarismo, accomunati dalla speranza di una imminente denuncia dei totalitarismi – fascismo compreso – come fenomeni di apostasia anticristiana. Da parte del primo gruppo ciò non presupponeva la ripresa di espressioni anticonformiste della fede, ma al contrario una rivalutazione della Chiesa come roccaforte religiosa attraverso il profetismo di Papa Ratti, con il quale molti di quegli esponenti avevano stretto rapporti di consuetudine negli anni della gioventù milanese. La contrapposizione di una *Ecclesia pressa* di fronte ai totalitarismi dovette apparire quasi una riabilitazione di quella interiorità antimondana della fede che era stata sconfessata nell'esperienza modernista, un innalzamento della «spiritualità cristiana al di sopra di tutte le potenze effimere della terra» come quello che anche Buonaiuti avrebbe successivamente riconosciuto nei pronunciamenti dell'ultimo Pio XI¹⁰⁶.

La testimonianza più espressiva di questa convergenza rimane indubbiamente l'ultimo incontro di Gallarati Scotti con Pio XI del 3 febbraio 1939, avvenuto una settimana prima della morte del Pontefice alla vigilia del suo atteso e non pronunciato intervento dell'11 febbraio per il decennale della Conciliazione. Nella sua rara evidenza documentale, il resoconto di questo colloquio restituisce la posizione del Pontefice *in limine mortis* e la ritrovata sintonia dello Scotti con il suo catechista giovanile, al quale volle dichiararsi «sinceramente vicino in quei momenti di angoscia e di lotta “per la libertà della Chiesa”»:

Mi ritrovai di fronte don Achille Ratti. Non ricordo le esatte parole di ciò che disse il Papa; ma esse erano in conformità del suo pensiero, una difesa, una indiretta risposta a certi dubbi, a certe critiche – che gli erano state amare – di chi aveva interpretato la sua condotta come una arrendevolezza alle dittature. «La Chiesa ha per finalità suprema la santificazione degli uomini» disse. Il regno di cui si preoccupava e che egli serviva, come lo si può sulla terra, non era di questo mondo. Perciò la Chiesa si era sempre opposta a ogni costrizione politica che tentasse legarla, impedirle la sua missione divina¹⁰⁷.

Allo Scotti quelle dichiarazioni riportarono alla memoria la confidenza di mezzo secolo prima del sacerdote milanese sul suo incontro con l'arcivescovo di Vienna, quando era stato ammonito sulle «carezze dei Concordati» più gravose delle «catene di ferro» del liberalismo

¹⁰⁵ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, s.d. [1940]: «Ho visto annunciata la pubblicazione delle lettere di Fog[azzaro] e penso di farne acquisto, posto ch'è opera di così illustri e cari amici». Sempre sui suoi incontri romani con Gallarati Scotti, si veda anche la lettera di De Gasperi a Jacini del 16 dicembre 1940, ivi: «Ho già fatto la pratica per l'*Histoire des Conciles*; non so ancora con qual esito. Ho visto Gallarati che ti dirà d'una descrizione che gli ho fatto leggere».

¹⁰⁶ E. Buonaiuti, *Il pellegrino di Roma*, cit., pp. 238-240.

¹⁰⁷ T. Gallarati Scotti, *Ultimo colloquio con Pio XI*, in «Corriere della Sera», 19 giugno 1959, ora in Id., *Interpretazioni e memorie*, cit., p. 311.

anticlericale. Da questa associazione nasceva anche il segreto auspicio di una disponibilità del Pontefice a sacrificare la «pace religiosa» del 1929 con cui era stata nuovamente ingabbiata la Chiesa in «catene d'oro»: «“E se l'undici febbraio le spezzasse egli stesso?” mi domandai... “Se restasse povero e spoglio di fronte ai prepotenti, compiendo un atto impolitico, tale da rivelare una realtà impensata e le forze invisibili della Chiesa?”»¹⁰⁸. Ma ciò che affiorava dal soliloquio del Pontefice era soprattutto – oltre la questione italiana – una autentica meditazione di teologia della storia, «una illuminazione quasi profetica, come di chi vedesse più in là della storia, nell'eterno», nella quale si decantava l'*ubi sunt* delle potenze europee che nel secolo precedente si erano innalzate alla pretesa idolatrica:

Cos'era rimasto della Europa squassata dalla grande guerra franco-prussiana del '70, si domandava fissandomi. Frantumati gli Imperi, crollati come vecchie tele di sipario quei regimi, che pure avevano avuto ore di splendore, di fasto, di gloria: Napoleone III, Les Tuileries in fiamme, l'imperatrice Eugenia fuggente dal trono su cui era ascesa come in sogno. Vinti, caduti tra le imprecazioni della Francia... E la Germania vincitrice allora?, si chiedeva il Papa severamente. A uno a uno passavano come in paurosa danza dei morti imperatori e re, principi, generali e uomini di Stato [...]. Alla superbia dei vincitori non perdonava: Guglielmo I, Bismarck e Moltke... Anch'essi avevano creato un Impero che credevano saldo come un blocco d'acciaio. Ma dopo cinquant'anni che cosa rimaneva dell'opera loro?¹⁰⁹

Tracce di questa revisione di giudizio nei confronti di Pio XI non mancarono anche all'interno della cultura laica, come si può cogliere dal primo bilancio del volume di Luigi Salvatorelli sulla «eredità pontificale» pubblicato in aprile a poche settimane di distanza dalla morte. Nella stessa redazione di quest'opera si potrebbe peraltro ipotizzare un contributo personale di Gallarati Scotti, se si considera soprattutto la sua richiesta del 1937 a Jacini di una memoria bibliografica – non specificata nel suo scopo – sulla posizione del giovane Achille Ratti nel cattolicesimo ambrosiano di fine Ottocento¹¹⁰. Anche questi rapporti di corrispondenza con Gallarati Scotti aiutarono probabilmente Salvatorelli ad apprezzare la svolta del pontificato a partire dal radiomessaggio natalizio del 1936, in cui egli rintracciava per la prima volta «un accento vibrato a taluni che si arrogavano il primato fra i difensori dell'ordine e della civiltà e intanto ne distruggevano la difesa più efficace combattendo la Chiesa e la fede cristiana»¹¹¹. Fu invece durante la malattia del Pontefice nell'inverno-primavera del 1937 che avrebbe preso corpo il mutamento di strategia nei confronti del totalitarismo nazista, notoriamente descritto con accorata partecipazione nelle pagine di Salvatorelli:

Tutto un profondo lavoro interno dovette allora avvenire nello spirito del pontefice: egli ripercorse con lo sguardo tutta l'opera e gli avvenimenti del suo pontificato, e nel silenzio e nella calma dovette compiere una specie di revisione, qualche cosa di intermedio tra la valutazione storica e l'esame di coscienza personale, con prevalenza tuttavia del secondo, come era naturale in un credente, in un pontefice, che ormai si sentiva sulla soglia dell'eternità. Egli provò

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ivi, p. 312.

¹¹⁰ È questa l'ipotesi avanzata da F. Fonzi, *Il colloquio tra Pio XI e Jacini*, cit., p. 657.

¹¹¹ L. Salvatorelli, *Pio XI e la sua eredità pontificale*, cit., pp. 190-191.

ora più che mai il bisogno d'impartire al mondo i suoi ammaestramenti, di comunicargli il risultato delle sue meditazioni, di lanciare all'umanità, dall'alto della sua rinnovata e riveduta posizione di fronte ai più grandi problemi del tempo, l'invocazione suprema alla pacificazione e alla riconciliazione di tutti gli uomini, senza distinzione di stato, di razza o di classe¹¹².

Dopo avere soppesato tra antinazismo e anticomunismo il maggiore impatto della *Mit Brennender Sorge* rispetto alla *Divini Redemptoris*, Salvatorelli divideva nel suo giudizio la critica della prima parte di pontificato fino alla crisi della strategia concordataria, dalla rivalutazione della denuncia antitotalitaria in quella conclusiva che andava invece considerata «non come un ciclo chiuso o semichiuso, ma come qualcosa in pieno svolgimento, tanto che vien fatto di scriverci sotto naturalmente: continua»¹¹³. La prosecuzione *in itinere* del pontificato riguardava due fenomeni destinati a condizionare la successione di Pio XII, ossia il bellicismo delle religioni secolari e l'estensione oltre la Chiesa del riferimento al cristianesimo come rifugio di civiltà. Entrambi ponevano in primo piano – secondo Salvatorelli – il problema di una convergenza tra laici e cattolici in difesa dell'umanesimo «cristiano», ma organizzata in un quadro non strettamente confessionale:

il problema delle relazioni fra Chiesa e Stato si pone oggi in termini ben differenti da quelli dell'altra epoca concordataria classica, il periodo della Restaurazione. Si tratta non di sistemazioni e compromessi nell'interesse comune di un «ordine» inteso press'a poco da tutti allo stesso modo; non di delimitazioni di competenza in un mondo sociale guidato da taluni criteri morali comuni: ma di un contrasto di ideologie, di concezioni del mondo. Religioni terrestri sorgono da opposte parti a contrastare il passo alle religioni trascendenti: sono in causa i principi fondamentali della convivenza umana, anzi della natura umana. Negli ultimi tempi si è indicata sempre più insistentemente dal Vaticano e dalle più alte autorità cattoliche la Persona umana come la preoccupazione fondamentale, la posta suprema. Il problema giuridico e organizzativo diveniva problema individuale: intorno ai valori ultimi dello spirito è la disputa. Essa non può aver carattere strettamente chiesastico e confessionale: la linea di combattimento è ben più arretrata, e le confessioni estracattoliche, il mondo laico, hanno un peso decisivo. Prima di pensare alla sottomissione delle une, alla conquista dell'altro, occorre vedere se non ci siano condizioni morali preliminari e fondamentali da realizzare insieme. Il problema di un nuovo umanesimo: ecco quello che oggi si pone, e sono pensatori cattolici fra i primi a porlo. Per la Chiesa non può trattarsi che di un umanesimo cristiano; e anche la società laica non può ignorare che lo spirito cristiano, le tradizioni cristiane debbano avervi parte fondamentale. Ma il sostantivo conta quanto l'aggettivo, e se l'umanità non può dire addio al cristianesimo, mai come oggi il cristianesimo ha avuto bisogno del fondamento della morale umana. In pro di questa morale Pio XI, dal suo letto di dolori, ha pronunciato parole cristiane che non saranno dimenticate¹¹⁴.

Inizialmente la successione di Pio XII alla guida del pontificato fece segnare invece la temporanea sospensione della conflittualità tra Chiesa e Stati totalitari intrapresa dal predecessore, riportando la Santa Sede a sperimentare *in extremis* una «diplomazia conciliativa» con la Germania per domarne il demone nazista della guerra e del totalitarismo. Proprio nelle settimane di insediamento del nuovo Pontefice, il bellicismo hitleriano aveva infatti raggiunto il punto di non ritorno con l'annessione tedesca della Boemia, allungando sinistramente le sue ombre anche sull'Italia prossima alla firma del Patto d'Acciaio: «Che giornate viviamo! L'orda di Attila – scriveva Jacini a De Gasperi – calpesta ormai tutta l'Europa centrale, e non si sa dove vorrà

¹¹² Ivi, pp. 191-192.

¹¹³ Ivi, p. 248.

¹¹⁴ Ivi, pp. 249-250.

fermarsi. Purché non si ricordino che anche il Lombardo-Veneto ha fatto parte, per molti anni, di ciò che essi chiamano il Reich!»¹¹⁵. Nei mesi seguenti anche l'agenda vaticana dovette dunque riposizionarsi dalla condanna dei regimi dell'Asse alla diplomazia di pace a tutto campo, che avrebbe resistito sotto traccia oltre la spartizione tedesco-sovietica della Polonia in settembre e almeno fino all'ingresso in guerra dell'Italia. Da osservatore privilegiato De Gasperi registrò prontamente i segnali di queste iniziative vaticane, confidando nel successo di un arbitrato prima della scadenza dell'ultimatum tedesco su Danzica («se la mia sensazione potesse essere giusta, la guerra non si dovrebbe fare, non si farà. Indovinerò?»¹¹⁶) e nelle aspettative riseratamente condivise del Pontefice di una «pace prossima» ancora dopo l'invasione della Polonia¹¹⁷. Tale prospettiva avrebbe perseguito l'interlocuzione diplomatica con l'Italia non belligerante alla ricerca di una soluzione di compromesso tra la Germania e le democrazie anglosassoni, come testimoniava l'irrituale scambio di visite in Vaticano e al Quirinale del 21 e 28 dicembre 1939 tra la famiglia regnante dei Savoia e Pio XII, che anche nei suoi discorsi di rito pose esplicitamente al centro delle relazioni italo-vaticane il «ristabilimento di una onorevole durevole pace dei popoli»:

affinché la pace, che salvaguardata dalla saggezza dei Reggitori, fa grande, forte e rispettata l'Italia in faccia al mondo, diventi ai popoli, che oggi, quasi fratelli fattisi nemici, si combattono attraverso le terre, i cieli e i mari, sprone ed incitamento a future intese, le quali per il loro contenuto per il loro spirito siano sicura promessa di un nuovo ordine tranquillo duraturo, ordine che invano si cercherebbe fuori delle vie regali della giustizia e della cristiana carità¹¹⁸.

Come lo stesso Salvatorelli riconosceva in una sua analisi del primo semestre di Pio XII, l'emergenza della pace non produsse tuttavia una «macchina indietro» del pontificato rispetto agli «ardimenti "liberali" dell'ultimo Pio XI», dal momento che «neanche con lui si ristabilì in Italia l'ambiente "clerico-fascista", né si fece alcun passo verso un "modus vivendi" hitlero-vaticano»¹¹⁹. Della continuità di orientamento con il predecessore rappresentavano conferma soprattutto l'impianto e la ricezione della *Summi Pontificatus*, la prima Enciclica del pontificato pubblicata il

¹¹⁵ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», Jacini a De Gasperi, 19 marzo 1939.

¹¹⁶ Ivi, De Gasperi a Jacini, 29 agosto 1939.

¹¹⁷ Cfr. gli appunti di De Gasperi riportati in M.R. De Gasperi, *Mio caro padre*, cit., p. 77: «il Papa, più volte e a persone diverse, assicura di credere in una pace prossima; dietro passano come fantasmi svolazzanti e ormai dimenticati i nomi di Chamberlain, di Daladier...».

¹¹⁸ *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, a cura di P. Blet, R.A. Graham, A. Martini, B. Schneider, vol. I, *Le Saint Siège et la guerre en Europe. Mars 1939-Août 1940*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1970, p. 363 (doc. n. 237). Sulla posizione del Pontefice si veda anche l'annotazione di Majnoni sulla sua udienza privata di qualche settimana successiva, in AMM, *Diario*, 22 febbraio 1940: «il Papa ha detto che ci si trova davvero davanti ad una eclissi totale della fiducia. Quando la parola non viene mantenuta, quando gli impegni non sono che vacue parole vuote di senso non c'è base per reggere una civiltà e questa crolla. Non c'è che pregare e sperare. Buona cosa che l'Italia sia rimasta fuori dal conflitto. Lui fa quel che può. Si è dichiarato soddisfattissimo della visita in Quirinale, che è stata preparata degnissimamente. È stato felice della dimostrazione del popolo, felice dell'accoglienza dei Sovrani».

¹¹⁹ L. Salvatorelli, *Chiesa e stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze 1956, pp. 136-137; in questo passaggio Salvatorelli riprendeva le conclusioni di un suo saggio apparso alla fine del 1939 sulla rassegna dell'Istituto di Studi Politici Internazionali: *Il primo semestre di pontificato di Pio XII*, in «Storia e politica internazionale», I (1939), n. 4, pp. 531 ss.

20 ottobre 1939 a meno di due mesi di distanza dallo scoppio della guerra, che si incaricò direttamente di denunciare i rapporti tra totalitarismi e catastrofe bellica. In quel suo testo programmatico Pio XII definiva la condizione di un mondo «immerso nel culto del presente» come la più impressionante «apologia del Cristianesimo», riaffermata da un «gigantesco vortice di errori e movimenti anticristiani» che costituivano «una condanna la cui efficacia supera ogni confutazione teorica». L'origine del conflitto veniva rintracciata in una «concezione, che assegna allo Stato un'autorità illimitata», che non costituiva solo «un errore pernicioso alla vita interna delle nazioni», ma anche «nocumento alle relazioni fra i popoli, perché rompe l'unità della società soprannazionale, toglie fondamento e valore al diritto delle genti, apre la via alla violazione dei diritti altrui e rende difficile l'intesa e la convivenza pacifica»¹²⁰. Da questa Enciclica di Pio XII, che menzionava con parole di condanna anche l'aggressione nazista della Polonia, traspariva un orientamento di favore nei confronti delle democrazie belligeranti, che vi rintracciarono «un accordo fra i principi di moralità internazionale difesi dal papa e le cause per le quali combattevano la Gran Bretagna e la Francia»¹²¹. Lanciata in 88.000 copie dall'aviazione francese in territorio tedesco, l'Enciclica fu giudicata dalle cancellerie occidentali come una decisa presa di posizione in senso antinazista e filopolacco, «forse, per certi versi, il documento più importante che la guerra abbia finora prodotto»¹²².

Tra i numerosi commenti che la accompagnarono sulla stampa italiana e internazionale, l'approvazione dell'Enciclica papale nell'opinione occidentale attirò l'attenzione polemica anche dello storico Delio Cantimori, autore su «Civiltà fascista» nel 1940 di una rubrica di *Cronache di politica religiosa*, in cui si analizzavano i nuovi orientamenti del cattolicesimo italiano negli esordi del pontificato e di fronte alla guerra europea. Nella sua lettura della *Summi Pontificatus*, Cantimori sottolineava le ambiguità dell'accostamento filo-occidentale della Chiesa, ritrovandole nei presupposti di critica antimoderna che gli sembravano ancora ispirare la condanna dei totalitarismi dell'Asse. Avvertendo il materializzarsi di una convergenza *in fieri* tra le democrazie e la Chiesa, lo storico fascista ma già in procinto di approdare al comunismo poneva l'accento sulle contraddizioni di uno schieramento cristiano-liberale, indicando ad esempio l'implicita assimilazione del liberalismo tra i fenomeni «anticristiani» denunciati dall'Enciclica:

Questa larga e intensa unanimità cattolica su motivi che hanno ottenuto un'eco altrettanto forte e vasta nel mondo protestante, potrebbe indurre lo studioso di fenomeni politico-religiosi a riprendere la questione del liberalismo cattolico e dei movimenti politici e sociali «cristiani», in rapporto all'Enciclica e alla sua esaltazione della Azione Cattolica come collaboratrice e quasi sostituta del clero dove questo sia scarso e impedito; e a considerare la vecchia

¹²⁰ *Le Saint Siège et la guerre en Europe. Mars 1939 - Août 1940*, cit., pp. 316-317.

¹²¹ O. Chadwick, *Gran Bretagna e Vaticano durante la seconda guerra mondiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 134.

¹²² R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 264.

questione in rapporto al fenomeno della rinascita di vita cattolica che si può constatare in larghi settori della società europea ed extraeuropea¹²³.

Per Cantimori – insomma – l’opposizione della Chiesa al «neopaganesimo» anticristiano rientrava in una più globale dissociazione dal «mondo moderno», lasciando intatta la polemica contro i valori del liberalismo che erano storicamente incarnati dalle «democrazie belligeranti» con cui l’Enciclica mostrava di solidarizzare. Nei confronti di Pio XII il commento cantimoriano replicava la stessa preclusione di Omodeo al cattolicesimo liberale di Jacini, opponendo all’interpretazione liberaleggiante dell’Enciclica «la distinzione fra liberalismo storico e dottrine fondate su un concetto di libertà religiosa». Ma in questa circostanza la polemica di Cantimori oltrepassava l’avversione dottrinale e prendeva risolutamente di mira l’ipotesi di un connubio tra cristianesimo e liberalismo in lotta su due fronti contro i nemici della civiltà, ossia nazismo e comunismo:

Sembra che i rappresentanti e gli esponenti del liberalismo e della democrazia politica dimentichino che le dottrine da loro professate sono proprio quelle condannate dalla Chiesa e condannate di nuovo, nella loro origine e nella loro sostanza concettuale, dall’Enciclica; e, come preoccupati e angosciati da un nemico comune, dimentichino quanto sia diversa la libertà da essi desiderata dalla libertà che la Chiesa rivendica, per sé e per i fedeli, e, ora, per gli uomini in generale. D’altra parte si potrebbe dire che di fronte alla realtà dei fatti politici e dei movimenti anticristiani, così vasti e vigorosi, liberali e democratici ripieghino su se stessi e acquistino coscienza di quelle comuni origini cristiane alle quali sembrano richiamare tante parole dell’Enciclica, e preparino così, attraverso la obliterazione dell’anticlericalismo e delle loro idee sullo Stato laico e sull’autonomia dello Stato, il ritorno nel seno della Chiesa. La dottrina tomistica del diritto naturale (così caro al liberalesimo anglosassone e alle dottrine democratiche nella sua forma groziana e protestante) costituisce un ponte vasto e solido per superare gli abissi delle separazioni.

Il presentimento di Cantimori sulla «obliterazione» dell’anticlericalismo laico anticipava con indubbio senso storico una tendenza che iniziava in quegli anni ad attraversare la stessa area dell’antifascismo liberale. Un suo primo ed esemplare riscontro fu la reazione di consenso alla pubblicazione dell’Enciclica da parte di un rappresentante in esilio della vecchia classe liberale come Nitti, che colse addirittura l’occasione della sua redazione per riallacciare i rapporti in Vaticano con il nuovo Pontefice: «Ottima l’enciclica del Papa. Io gli avevo fatto pervenire un lungo *memorandum* e credo che sia stato utile», scrisse l’ex Presidente del Consiglio ad Alberto Tarchiani il 31 ottobre 1939¹²⁴. A metà settembre Nitti aveva fatto avere al Papa anche una sua lettera indirizzata a Mussolini, in cui consigliava un *bouleversement des alliances* e l’ingresso in guerra a fianco di Francia e Gran Bretagna. Per entrambe queste iniziative Nitti si avvale di uno speciale canale di relazione con il Pontefice, da lui conosciuto all’epoca della nunziatura di Pacelli in Baviera e incontrato a Monaco come antifascista in esilio nell’agosto 1925. Di questo suo rapporto

¹²³ D. Cantimori, *Cronache di politica religiosa. Lettura dell’enciclica «Summi Pontificatus» (II.)*, in «Civiltà fascista», VII, n. 4, aprile 1940, pp. 287-288; il saggio è stato interamente ripubblicato in Id., *Politica e storia contemporanea*, a cura di L. Mangoni, Einaudi, Torino 1991, pp. 729-752.

¹²⁴ P.G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1940-1945)*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 28.

di lunga data con Pacelli, lo statista lucano diede testimonianza in un scritto autobiografico composto nel maggio 1944 durante il periodo di prigionia tirolese nelle mani dei nazisti:

Io non ho il diritto di ripetere quanto il nunzio, che ora è papa, mi disse con effusione di spirito in piena fiducia e senza alcun riserbo. Di così diverse origini e di così diversa formazione mentale, io mi sentivo legato a lui non solo da una stessa visione di libertà, di democrazia e di pace, ma da una mistica fede nell'opera da compiere per evitare questa nuova e spaventevole strage, che ora minaccia di essere l'apocalissi della civiltà¹²⁵.

Nitti sottolineava quindi la consonanza di giudizi che vi era stata nel 1925 tra il Nunzio e l'antifascista in esilio, «perfettamente d'accordo nella preoccupazione di nuova grande guerra e nella convinzione che avevamo entrambi che l'avventura fascista sarebbe stata fatale all'Italia». Da Segretario di Stato Pacelli aveva poi influenzato la fuoriuscita di Pio XI dalle illusioni della politica concordataria, «di cui il papa defunto fu nei suoi ultimi anni pentitissimo, fino a dire ai suoi intimi che sperava iddio gli avrebbe dato tanta vita da riparare gli errori che avea in buona fede commessi». Pacelli non si era dunque limitato a raccogliere passivamente l'eredità pontificale del predecessore, ma agli occhi di Nitti aveva già impresso attivamente il suo contributo «nelle due famose encicliche politiche in cui Pio XI, che aveva commesso non pochi errori politici, tracciò le linee della condotta della Chiesa di fronte al sovvertimento prodotto dai governi totalitari». Quando poi Pacelli fu eletto Papa, Nitti si trovava a Parigi e gli manifestò personalmente la sua emozione in un telegramma, «di cui – ricordava ancora – volle ringraziarmi e di cui egli, che mi conosceva a fondo, dovette apprezzare il sentimento». Ancora nel suo ricordo del 1944 Nitti avrebbe infine rievocato le grandi speranze politiche per una «grande azione di pace» di Pio XII nei primi mesi del pontificato:

Il «nunzio Pacelli» è diventato il Papa Pio XII e noi che credevamo in lui avevamo concepito che, come il grandissimo Papa Innocenzo III in pieno medio evo fece il più grande tentativo per un accordo fra tutti i sovrani e i principi che erano in lotta per instaurare accordi internazionali durevoli, ben più seri della ridicola Società delle nazioni, fosse garanzia a tutti di libertà, di giustizia e di pace.

Conoscendo l'anima mistica di Pio XII, io avevo in lui veduto il *santo atteso*, secondo l'espressione dantesca, che avrebbe tutto osato per realizzare il sogno di unione e di pace.

Ma, arrivato troppo tardi e in periodo in cui tutte le passioni giunte al colmo dell'esasperazione e della violenza non potevano più essere contenute da nessuna parola e vinte da nessuna azione, egli ha dovuto, soffrendo, limitare la sua azione, che desiderava universale, nei limiti di necessità, cercando sempre di resistere, come poteva, alla universale follia e non volendo, con ostinata grandezza d'animo, mai dire parola che mettesse la Chiesa in favore, sia pure in apparenza, di causa ingiusta¹²⁶.

Quasi a conclusione delle «offensive di pace» diplomatiche di inizio pontificato, il testo del messaggio natalizio del 24 dicembre 1939 al Sacro Collegio cardinalizio si concentrò sui fondamenti di un nuovo ordine internazionale che avrebbe sopravanzato ipotesi di negoziato senza

¹²⁵ F.S. Nitti, *Paradossi nelle vicende della mia vita*, in Id., *Scritti politici*, vol. III, *Articoli e discorsi inediti vari. Documenti*, Laterza, Bari-Roma 1979, tomo 1, p. 277.

¹²⁶ Ivi, pp. 279-280.

condizioni o di intesa separata tra Stati belligeranti¹²⁷. In questo intervento Pio XII iniziava concretamente ad ancorare il magistero del papato novecentesco sulla pace alla ricostruzione di un «diritto naturale internazionale», anticipandone qui i contenuti organicamente dispiegati dal radiomessaggio natalizio del 1942. Ma quel suo discorso fu soprattutto l'occasione in cui il Papa comunicò la notizia della lettera diplomatica appena ricevuta dagli Stati Uniti, in cui si accreditava Myron Taylor quale «rappresentante del Presidente con rango di Ambasciatore straordinario, ma senza titolo formale, presso la Santa Sede»:

È un annuncio natalizio che non poteva giungerci più gradito, giacché esso rappresenta, da parte dell'eminente Capo di una così grande e potente Nazione, un valido e promettente contributo alle Nostre sollecitudini, sia per il conseguimento di una pace giusta ed onorevole, come per una più efficace e larga opera intesa ad alleviare le sofferenze delle vittime della guerra¹²⁸.

Inaugurando il canale dell'«alleanza morale» con la potenza statunitense, l'azione della Santa Sede gettava così le premesse dell'«occidentalismo» della Chiesa di Pio XII e ridimensionava la mancata rottura diplomatica di inizio pontificato con le potenze dell'Asse, facendo irreversibilmente assumere alla Santa Sede «una neutralità benevola verso le democrazie occidentali e una neutralità critica nei riguardi degli Stati totalitari»¹²⁹. La ripresa delle relazioni tra Vaticano e Stati Uniti restava ancora legata nelle intenzioni di Roosevelt a una intesa con Pio XII per contenere l'*escalation* della guerra mediante la neutralizzazione dell'Italia, ma si sarebbe rivelata alla lunga decisiva per lo spostamento degli equilibri tra le due coalizioni in conflitto, identificando la strategia globale americana con la difesa della causa di civiltà del cristianesimo.

Di un coinvolgimento statunitense De Gasperi si era mostrato già convinto al momento dello scoppio del conflitto, come confermano i ricordi di Scelba sulle dichiarazioni del trentino ai suoi «consiglieri» ex popolari «che malgrado i possibili successi iniziali di Hitler, questi alla fine avrebbe perso la guerra. L'America non avrebbe sopportato che Inghilterra e Francia diventassero satelliti di una Germania nazista padrona dell'Europa»¹³⁰. Dopo l'annuncio di Pio XII su Myron Taylor, fu invece Gallarati Scotti a interrogarlo personalmente senza nascondergli le sue perplessità nei confronti di quella svolta come premessa di una sorta di «wilsonismo cattolico». De Gasperi lo ricercò in occasione del suo viaggio a Milano di inizio 1940 per i funerali di Filippo Meda, intenzionato a rispondere direttamente a voce di quelle «preoccupazioni»; non essendo riuscito a

¹²⁷ *Le Saint Siège et la guerre en Europe. Mars 1939-Août 1940*, cit., pp. 353-361 (doc. n. 235). Si veda in particolare la parte dedicata alla rifondazione di istituzioni internazionali di pace, ivi, p. 357: «In ogni riordinamento della convivenza internazionale, sarebbe conforme alle massime dell'umana saggezza che da tutte le parti in causa si deducessero le conseguenze dalle lacune o dalle deficienze del passato; e nel creare o ricostituire le istituzioni internazionali, che hanno una missione tanto alta, ma in pari tempo così difficile e piena di gravissime responsabilità, si dovrebbero tener presenti le esperienze che sgorgassero dall'inefficacia o dal difettoso funzionamento di simili anteriori iniziative».

¹²⁸ *Le Saint Siège et la guerre en Europe. Mars 1939-Août 1940*, cit., pp. 360-361.

¹²⁹ P. Pastorelli, *Pio XII e la politica internazionale*, in *Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 128.

¹³⁰ M. Scelba, *Per l'Italia e per l'Europa*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1990, p. 26.

rintracciarlo, appena tornato a Roma decise di fissare per lettera le sue considerazioni personali il giorno di Epifania del 1940:

Per noi è già gran mistero il corso del 1940. Un po' delle Sue preoccupazioni, le ebbi anch'io. Quando il Papa, alla fine del suo discorso pronunciato con particolare freschezza, tirò fuori dalla cintura la lettera di Roosevelt, era veramente emozionato: si vedeva il diplomatico felice del successo; ma quegli'egli che gli stanno vicino escludono ch'egli, uomo per eccellenza spirituale, cada nella tentazione di far della politica, diciamo così, medievale. Mi assicurano ch'egli fiuti i pericoli delle altezze. Talvolta, è vero, la sacra eloquenza della quale si compiace, trascende il suo pensiero, com'è apparso a molti, del suo discorso al Quirinale, e sembra non si preoccupi, che le raccomandazioni si sperdano nel vuoto protocollare o nel programmatico silenzio; ma non c'è da temere che ne risulti un Wilson perfezionato e cattolico. Come nunzio collaborò da vicino agli sforzi di Benedetto XV: conviene ritenere ch'egli ne abbia misurato, più che altri, i limiti. Del resto *salutem ex inimicis*. Quando la visita al Quirinale fu interpretata come un fatto di politica internazionale, venne subito la smentita.

Quanto alla pace, mi sembra che Pio XII abbia già formulate condizioni ideali di amplissima ricostruzione, le quali, quando si volesse stringere, escluderebbero l'affrettata conclusione di una pace qualsiasi. Non nego che su entrambi questi punti c'è chi pensa diversamente: nuova Società d[elle] Nazioni con intervento delle Chiese, rappresentanti delle forze morali, e pace di compromesso. Io insisto però nel credere che il Papa, patrocinando una soluzione di «Stati Uniti di Europa», in forma si capisce più federativa ed autonoma, si limiti ad un semplice voto e che il punto su cui insisterà sarà invece che nelle direttive, negli ordinamenti ecc. si professi nettamente la difesa della Civiltà cristiana. In pratica si tratterà d'influire sulla direttrice; l'applicazione non può venir pensata che per gradi... di chi sa quante generazioni. Ad ogni modo, avendo io espressa la preoccupazione da Lei accennata ad un autorevole amico, egli mi rispose assicurando che si conoscevano gli scogli e si stava attenti¹³¹.

Come si vede, De Gasperi negava recisamente l'adesione della politica vaticana alla negoziazione di una «pace qualsiasi» o ad arbitrati di stampo ierocratico, rassicurando l'interlocutore sulla consapevolezza della rischiosità di contaminazioni tra cristianesimo e diplomazia degli Stati. In questo senso la risposta degasperiana rifletteva le stesse «preoccupazioni» avanzate da Gallarati Scotti rispetto alla «svolta occidentale» di Pio XII, che al liberale milanese era sembrata sintonizzarsi con l'ambigua attrazione del mondo laico verso la Chiesa come istituzione di rifugio nel «naufragio della civiltà»¹³². A questa saldatura tra occidentalismo e cristianesimo Gallarati Scotti continuava – in definitiva – ad opporre una «politica spirituale» di denuncia profeticamente disarmata come quello del predecessore nei confronti degli Stati anticristiani: la stessa distinzione manzoniana tra religione e «passioni del secolo» continuava a fargli paventare una strumentalizzazione della Chiesa come antemurale laicizzato della civiltà al fianco delle «democrazie belligeranti».

¹³¹ AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Tommaso Gallarati Scotti», De Gasperi a Gallarati Scotti, 6 gennaio 1940. Non distante da questo di De Gasperi era anche il giudizio postumo (ma certamente fondato sulle impressioni degli anni di guerra) di S. Jacini, *Il regime fascista*, cit., p. 68: «Pio XII, assai più prudente nelle forme ma forse anche più deciso nella sostanza, facendo tesoro della dolorosa esperienza di papa Ratti, non si dipartì mai nei confronti del fascismo da una linea di condotta di diffidente cautela, alla quale faceva singolare riscontro la sua benevolenza accentuata verso la monarchia e la casa reale: e tale suo atteggiamento gli venne ricambiato da parte del fascismo con una mal dissimulata avversione, le cui manifestazioni si vennero gradualmente intensificando».

¹³² Non dissimili da quelle di Gallarati Scotti erano anche le riserve manifestate su questo fenomeno da un intellettuale a lui vicino come Novello Papafava, che in uno scritto del 1943 avrebbe affermato: «Di fatto l'uomo moderno, è attratto dalla Chiesa cattolica poiché riscontra in essa una grande forza che si oppone al completo naufragio della nostra civiltà, tuttavia egli stenta a riconoscere la Chiesa nel suo vero divino valore, e pertanto oggi, nel campo della cultura, assistiamo ad un aumento piuttosto di filo cattolici che di cattolici ben consapevoli» (N. Papafava, *Pio XII e la cultura*, in Id., *Fede e buona fede*, Edizioni Studium, Roma 1966, p. 131).

9.2 Tra guerra italiana e Santa Sede

Agli inizi del 1940 Gallarati Scotti si mostrava ancora preoccupato di assistere a un coinvolgimento in prima linea della Santa Sede nel quadro della diplomazia di guerra, che avrebbe potuto determinare – a suo giudizio – l'intronizzazione del cristianesimo seppure in funzione una «crociata» contro i totalitarismi dell'Asse. Nella drammatica continuazione del conflitto, anche una posizione come quella di Gallarati Scotti avrebbe però conosciuto un sostanziale ripensamento e l'accostamento del pontificato di Pio XII alle democrazie occidentali non sarebbe più stato da lui contestato come risposta meramente politica e secolarizzata alla «crisi della civiltà», ma rivalutato nell'ottica di una pacificazione tra coscienza religiosa e appartenenza civile di tipo anglosassone. In questa direzione spinsero lo Scotti le riflessioni che periodicamente gli sottoponeva l'amico Angelo Crespi da Londra, con il quale aveva condiviso dopo la sua conversione al cattolicesimo l'esperienza modernista e la collaborazione a «Il Rinnovamento». Anche Crespi aveva accolto come una liberazione l'irrigidimento di Pio XI contro la spirale bellicista dei totalitarismi: dopo la morte del Papa era tornato a interrogare proprio Gallarati Scotti per ricevere notizie della sua ultima conversazione con il Pontefice, grazie al quale – come scriveva il 23 febbraio 1939 – «nel giro di brevi anni la storia si [era] incaricata di mostrare che gli errori (di intolleranza e di persecuzione) della chiesa sono pressoché macchie di sole, nei confronti degli Stati senza Dio»¹³³. Questo postumo apprezzamento nei confronti di Papa Ratti, al quale non aveva risparmiato polemiche infuocate nei primi anni di pontificato, non era esclusivamente legato alla sua condanna religiosa dei totalitarismi, ma nasceva in Crespi da una anticipazione quasi profetica della stabilizzazione della democrazia da parte della Chiesa in un orizzonte post-totalitario:

Ora a me risulta – scriveva a Carlo Rosselli nel 1935 – da osservatori competentissimi non cattolici e scrupolosi che, ad es., nel Bergamasco, v'è una reale crisi di coscienza in molti del clero circa il Fascismo. Ed io credo ormai fermamente due cose: a) che è un errore il combattere la Chiesa invece di combattere le porcherie de' suoi rappresentanti, b) che la Chiesa e la Religione dovrebbero essere e finiranno con l'essere i più grandi puntelli morali della Democrazia e troveranno in questa le condizioni migliori per l'opera loro. Io sento e vedo qui nel Canton Ticino un'armonia di cose in qualche modo profetica di ciò che noi dovremmo ritenere possibile e promuovere pure in Italia¹³⁴.

Si trattava di una intuizione che avrebbe condotto Crespi – sotto l'influsso della sua esperienza britannica – a riabilitare il cristianesimo come fonte di rigenerazione religiosa della democrazia, facendogli intravedere già nel 1939 la riconciliazione di una Italia postfascista con la profondità della sua tradizione neoguelfa. Lo scriveva sempre a Gallarati Scotti:

¹³³ Cfr. la lettera di Crespi a Gallarati Scotti del 23 febbraio 1939, citata in N. Raponi, *La denuncia dei totalitarismi*, in *Pio X e il suo tempo*, Atti del convegno febbraio 2000, Milano 2000, p. 121.

¹³⁴ ISRT, Fondo Carlo Rosselli, Crespi a Rosselli, 4 agosto 1933.

Spero di dare le linee di un ripensamento dell'utopia neoguelfa come coronamento di una filosofia della storia (già scritta) e intesa a rendere possibile la riconciliazione fra Democrazia e Cristianesimo divorziatisi nel corso degli ultimi due secoli. A mio (e non solo mio) parere è questa la condizione di salvezza della civiltà europea¹³⁵.

Da queste suggestioni epistolari si comprende come Gallarati Scotti, incaricato di introdurre nel 1949 il testamento spirituale di Crespi, lo avrebbe commemorato dopo la morte come «cittadino e combattente della civiltà occidentale cristiana, concepita nella sua forma più alta: non cittadella chiusa a difesa di interessi capitalistici, ma quasi nuova Tebe dalle cento porte, aperte a tutti i popoli della terra, sull'avvenire del mondo»¹³⁶. Anche dopo lo scoppio della guerra il liberale milanese avrebbe costantemente risentito di queste sollecitazioni di Crespi sul ruolo della Chiesa in Occidente come istituzione portante della società democratica. In un incontro a Lugano del settembre 1939, Gallarati Scotti ebbe naturalmente modo di discutere con lui degli scenari di guerra e delle «paurose realtà politiche di forze traboccanti che minacciavano di sommergere l'Europa». Tra le «figure assai minori delle democrazie superstiti» nessuna credibilità veniva riservata da entrambi a esempi come Chamberlain «che parevano dar ragione a chi predicava la fine per anemia dei Parlamenti», mentre il solo Crespi anticipava di molti mesi la predestinazione alla leadership di Churchill:

«No, no» esclamò l'amico che era un liberale – ricorda Gallarati Scotti – «è proprio dal più antico dei Parlamenti che sorgerà l'uomo capace di competere con Hitler e di vincerlo... Vincerlo, sì. Vedrai...».

Lo fissai stupefatto come si guarda a uno dei soliti dilettanti di profezie. [...] «Churchill» disse infine rispondendo alla mia interrogazione muta. Per Churchill – devo confessarlo – io non avevo allora nessuna simpatia, anche per la sua violenta originalità e la sua curiosità pittoresca per certi esperimenti in casa d'altri che lo avevano reso indulgente verso il fascismo, finché non lo sentì pericoloso per l'Inghilterra.

[...] «Ma da dove viene questa indicazione?» Chiesi all'amico.

«Dalla opinione pubblica, che in Inghilterra ha talvolta precise intuizioni. La gente fiuta che egli è stoffa d'uomo da affrontare Golia con una fionda e un sasso... In questa lotta da giganti non vincerà il più armato, ma il più coraggioso...»¹³⁷.

L'iniziale diffidenza di Gallarati Scotti verso una figura come Churchill impediva di identificarlo ancora alla fine del 1939 come alternativa credibile all'*appeasement*, ma questo scetticismo si tramutò in entusiastica adesione alla notizia della sua nomina alla *premiership* nel maggio 1940 dopo l'occupazione nazista della Francia. La dichiarazione di non cedimento del suo primo discorso del 13 maggio risvegliò la naturale identificazione degli ambienti liberali nei confronti delle democrazie anglosassoni, moltiplicando fino al 10 giugno la speranza che l'Italia potesse ancora astenersi dall'intervento in guerra al fianco dell'alleato tedesco: «Avevamo ascoltato – ricorda il crociano milanese Alessandro Pellegrini – alla radio quel discorso, stupiti: aveva promesso al suo paese soltanto sangue, sudore e lacrime. Il mondo, sbigottito, aveva udito parlare

¹³⁵ N. Raponi, *La denuncia dei totalitarismi*, in *Pio X e il suo tempo*, cit., p. 121.

¹³⁶ T. Gallarati Scotti, *Prefazione* a A. Crespi, *Dall'io a Dio*, Parma 1950, p. 13.

¹³⁷ T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., pp. 237-238.

un uomo di Stato grande come un eroe antico. Come si poteva dubitare ormai che l'America non intervenisse? il pericolo per la vita dell'impero inglese doveva costringere gli Stati Uniti ad assumere la difesa del mondo»¹³⁸.

Nell'antifascismo liberale questa consapevolezza di una «guerra religiosa» della civiltà occidentale contro i totalitarismi, che riposizionava dalla stessa parte della barricata democrazia e cristianesimo, si scontrò nel giugno 1940 con la reazione patriottica suscitata dal coinvolgimento italiano nel conflitto mondiale. L'annuncio dell'entrata in guerra dell'Italia contro le potenze occidentali fu accolto con prostrazione a Milano nel palazzo Soncino di Casati, che volle riunire la sera stessa del 10 giugno le amicizie crociate in drammatica apprensione – ricorda nelle sue memorie Gallarati Scotti – per le «oscure forze che nessuno poteva più dominare» in presenza di «una tragica comunione di popolo in balia dell'incoscienza»¹³⁹. Il raccoglimento nel presagio della catastrofe nazionale avvolse quella riunione domestica in un clima «come di veglia funebre» per un evento che sembrava interrompere irrimediabilmente quel senso di continuità dell'Italia risorgimentale, di cui molti dei convenuti rappresentavano per estrazione familiare una legittima incarnazione. Di fronte allo spettro della dissoluzione patriottica si insinuò in questa aristocrazia di fede cattolica e liberale la consapevolezza che «ormai non si trattava più di discutere gli avvenimenti secondo le opinioni politiche», fino all'estremo di impotenza e rassegnazione nel quale «qualcuno domandò (forse a se stesso) che cosa rimanesse più da fare a noi – inermi con delle idee e della fede – in quel folle mondo». Fu a questo punto che sopraggiunse il monito di Casati a trasfigurare in dovere di testimonianza della «patria ideale» la minaccia della *finis Italiae*:

Allora Casati che camminava su e giù per la sala, fiocamente illuminata, si fermò e alzando il capo, con voce ferme quasi di rimprovero, disse che se era destino che dovessimo vivere una delle ore più tragiche nella storia della nazione, crescevano i nostri doveri verso la patria ideale – doveri di uomini pensanti. Il vigore del nostro spirito doveva mantenersi intatto nell'ora dell'avversa fortuna. E quand'anche null'altro ci rimanesse a fare per la nostra generazione, ci rimaneva il grandissimo compito di preparare, anche solo con l'esempio, la riscossa della generazione ventura, trasmettendo anche ai giovani i grandi insegnamenti dei nostri maggiori. E che per un simile compito non occorrevo armi – né era necessario essere in molti¹⁴⁰.

Anche per Croce l'intervento italiano riaprì il «travaglio interiore» generato dalla contraddizione tra libertà e patriottismo, già manifestatasi in occasione della guerra contro l'Etiopia. Il filosofo seguì con angosciante tristezza il trascinarsi dell'Italia nella guerra mondiale, ma diversamente dal 1935 gli aspetti ideologici del conflitto sopravanzarono in lui la superiorità morale del patriottismo. Dopo il giugno del 1940 Croce non riuscì più a condizionare alla «patria in pericolo» l'antifascismo e la sua «religione della libertà», disponendosi ad accettare «il pensiero che l'Inghilterra (di cui l'anno innanzi si era tenacemente augurato la vittoria sulla Germania) dovesse

¹³⁸ A. Pellegrini, *Di questo libro*, in *Tre cattolici liberali*, cit., p. 29

¹³⁹ T. Gallarati Scotti, *Nuove interpretazioni e memorie*, Mondadori, Milano 1967, pp. 6-7.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

vincere l'Italia»¹⁴¹. L'itinerario di questa lacerante consapevolezza fu ricostruito a nome collettivo da Croce nel suo discorso di Bari del 28 gennaio 1944, quando avrebbe ricordato il «giorno di lutto e di vergogna» della dichiarazione di guerra italiana all'Inghilterra e alla Francia, l'inaccettabile legittimazione patriottica di una «guerra fascista» al fianco della Germania hitleriana, ma anche le resistenze inizialmente riservate nei confronti di un destino di sconfitta della nazione. L'approdo conclusivo di questo dilemma sarebbe stato il trascendimento del patriottismo classico in nome della «religione della libertà» difesa dai nemici di guerra dell'Italia:

A guerra dichiarata e irrevocabile, un più terribile travaglio fu vissuto da noi nei nostri petti; perché una severa educazione civile ci aveva reso assiomatico il principio che quando si ode il primo colpo di cannone, un popolo deve far tacere tutti i suoi contrasti e fondersi in un'unica volontà per la difesa e la vittoria della patria, la quale abbia essa ragione o torto, è la patria. E a questo principio solenne noi riluttavamo ad obbedire, e la riluttanza non era di ribelle passionalità, ma di una voce interiore, di un senso di verità che ci faceva avvertire che l'antica massima sarebbe stata, questa volta, un impossibile sforzo, una brutta ipocrisia verso noi stessi. A poco a poco la luce si fece in noi: cominciammo ad udire attorno a noi che la presente guerra non era una guerra tra popoli ma una guerra civile; e più esattamente ancora, che non era una semplice guerra di interessi politici ed economici ma una guerra di religione; e per la nostra religione che aveva il diritto di comandarci, ci rassegnammo al penoso distacco dalla brama di una vittoria che sarebbe stata la rovina del restante mondo, ma quella dell'Italia resa schiava dalla Germania e della stessa Germania, resa a sua volta schiava di una fazione di prepotenti, schiavi essi stessi della propria sfrenata ed ebbra animalità¹⁴².

Prima ancora di questa sintesi di Croce, anche Enzo Storoni dopo l'8 settembre 1943 avrebbe rievocato la condizione di isolamento dei liberali antifascisti nel giugno 1940, quando «solo pochissimi italiani animati da fede negli ideali democratici più che da un'opinione motivata, credevano possibile la vittoria anglosassone»¹⁴³. L'intervento italiano non compromise dunque l'identificazione dell'antifascismo liberale con l'orizzonte internazionale delle democrazie, ma superava certamente l'illusione che il regime mussoliniano potesse essere liquidato “per procura” attraverso la sconfitta della Germania nazista in una guerra separata che escludesse il dramma della *lesa patriae*. Questa dovette essere l'aspirazione condivisa nel settembre 1939 anche dalla nuova generazione di liberali formati nell'*entourage* crociano: in base alla testimonianza di Alfredo Parente su *La lunga vigilia* degli ambienti legati al filosofo, i giovani antifascisti della sua cerchia avevano accolto con un «senso di liberazione» l'entrata in guerra di Francia e Inghilterra accompagnata dalla non belligeranza italiana, grazie alla quale si erano potuti mantenere «sentimenti e pensieri allora più schietti ed espliciti e liberi da perplessità e da scrupoli, in quanto la mortificazione era legata in quel caso, nelle nostre speranze, alla sconfitta della sola Germania, lasciando da parte, salvando cioè dagli orrori e dalle conseguenze della guerra, l'Italia»¹⁴⁴. Giustamente la storiografia sul movimento liberale ha invece introdotto una distinzione di carattere

¹⁴¹ F. Grassi Orsini, *I liberali e la guerra: “vecchia” e “nuove” generazioni a confronto*, in *La seconda guerra mondiale e la sua memoria*, a cura di P. Craveri, G. Quagliariello, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 432.

¹⁴² B. Croce, *La libertà italiana nella libertà del mondo*, 28 gennaio 1944, in Id., *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. I, pp. 50-51.

¹⁴³ ASCD, Fondo Enzo Storoni, b. 497, fasc. 5.

¹⁴⁴ Ivi, p. 422.

generazionale per descrivere la posizione di due personalità prefasciste come Vittorio Emanuele Orlando e lo stesso Croce, che già dopo l'aggressione nazista della Polonia manifestarono preoccupazione per «l'angosciosa situazione mondiale» e intravidero anche per l'Italia gli esiti catastrofici del conflitto, scontando con maggiore drammaticità dopo il giugno 1940 l'insorgere di un dissidio spirituale «tra la consequenzialità di certe premesse logiche e morali dell'antifascismo e quell'improvviso insorgere del patriottismo» che impediva di attendere il riscatto della libertà dalla sconfitta in guerra della patria¹⁴⁵.

All'apparenza meno traumatico e lacerante fu l'impatto del conflitto scoppiato in Europa nel settembre 1939 sul versante del cattolicesimo antifascista, la cui apertura di orizzonte all'universalismo cristiano e alla stessa diplomazia di pace del pontificato non intaccarono comunque il peso di una identificazione patriottica che si mantenne a lungo inalterata anche dopo l'ingresso in guerra dell'Italia. Se anche per i cattolici le sconfitte belliche del regime intervennero a riattivare la rete cospirativa di opposizione, rimane emblematico – e per molti versi assimilabile al dissidio crociano – il patriottismo di De Gasperi documentato dalla testimonianza di Giulio Andreotti:

De Gasperi faceva una distinzione netta fra nazione e regime. E quindi non riusciva a godere di alcune sconfitte dell'Italia, anche se si trattava dell'Italia fascista. Io ricordo in particolare una volta, quando giunse la notizia che una corazzata italiana era stata affondata, e molti antifascisti mostravano segni di grande contentezza, De Gasperi non partecipava a questa soddisfazione, perché non riusciva a portare la propria opposizione al regime fino al punto di godere di certe sconfitte o di certe sventure. La sua convinzione era che il fascismo dovesse cadere per logoramento interno e non attraverso una guerra perduta¹⁴⁶.

Non va neppure sottovalutata l'assoluzione degli obblighi militari espletata in guerra da un antifascista intransigente come Jacini, assegnato dal 1939 all'Ufficio Affari Civili in Albania, per il quale – come poi testimoniato dal fratello Filippo – «il servizio militare atteneva alla fedeltà allo Stato, all'infuori del regime»¹⁴⁷; anche nel suo caso come in quello di De Gasperi, che già nel 1938 aveva sconsigliato al giovane Adriano Ossicini di assumere «atti di coraggio» dinanzi al «limite tra paese in guerra e fascismo»¹⁴⁸, l'opposizione morale al regime non si spingeva fino a rinnegare la propria identificazione con il destino bellico dell'Italia. Tuttavia la svolta del giugno 1940 produsse anche nel mondo del popolarismo conseguenze di dissociazione dalla guerra fascista alla lunga non inferiori di quelle del liberalismo crociano: «Il clima – scrisse De Gasperi a Jacini il 16 luglio 1940 – è sconvolto anche a Roma, come tutto il mondo. Non c'è che salvarsi l'anima, come diceva quel

¹⁴⁵ Ivi, p. 432. Di Orlando si vedano anche le dichiarazioni annotate in data 20 aprile 1939 da P. Calamandrei, *Diario 1939-1945*, a cura di F. Agosti, La Nuova Italia, Firenze 1982, vol. I, 1939-1941, p. 20: «La guerra sarà certamente di sterminio: i due gruppi di popoli in urto comprenderanno che la sconfitta vuol dire la schiavitù, e resisteranno fino in fondo per evitarla. Sarà la fine della civiltà e il trionfo della Russia, che veramente è in attesa di quell'ora [...]».

¹⁴⁶ G. Andreotti, *Intervista su De Gasperi*, a cura di A. Gambino, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 13-14.

¹⁴⁷ F. Jacini, *Ricordo di Stefano*, cit., p. 294.

¹⁴⁸ A. Ossicini, *Un'isola sul Tevere. Il fascismo al di là del ponte*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 82.

filosofo e tener fermo, come Boezio, al principio che una Provvidenza occulta presiede a tutte le cose»¹⁴⁹. Secondo quanto dichiarato da Scelba nelle sue memorie, fu ancora De Gasperi a preavvertire subito dopo il 10 giugno il ritorno dell'antifascismo in conseguenza di una catastrofe nazionale:

Parlando della dichiarazione di guerra, De Gasperi ci disse: «La dichiarazione di guerra è l'ultimo delitto commesso da Mussolini a danno del Paese. Egli perderà la guerra e l'Italia subirà delle gravissime ferite». Noi avremmo avuto il compito dei samaritani¹⁵⁰.

Il distacco dal paese in guerra qui preconizzato da De Gasperi poteva a questo punto ricongiungersi all'antecedente reazione di intolleranza del mondo cattolico, in cui si erano riflessi gli orientamenti del pontificato sia di Pio XI che di Pio XII contro l'infeudamento dell'Italia nel «paganesimo sociale» della politica nazista. Il suo interprete laico e antifascista rimase in quegli anni il Gonella seguitissimo commentatore della rubrica di politica internazionale *Acta Diurna* su «L'Osservatore Romano», fonte privilegiata di informazione in Italia di un pubblico di estrazione moderata e cattolica che dal 1936-'37 aveva iniziato a dissociarsi dal regime dopo la svolta totalitaria e l'alleanza italo-tedesca. Questo fu – secondo Gabriele De Rosa – il profilo ideal-tipico del lettore che gli *Acta Diurna* si incaricavano di accompagnare gradualmente alla sponda antifascista senza sovraesposizioni ideologiche:

era armato di buon senso, aveva sentimenti civili e cristiani, ricordava con piacere le vecchie consuetudini diplomatiche della vecchia Italia liberale, alla Visconti Venosta, avversava la statolatria e ogni atteggiamento di banalità e volgarità politica, mai anticlericale, disposto ad accettare anche la politica di Mussolini purchè si mantenesse tranquillo, senza mai rischiare rotture o ribaltamenti di alleanze. Un lettore infine che non gradiva gli appelli nazional-populistici, come quelli che accompagnarono l'impresa etiopica. L'antifascismo degli *Acta diurna*, a dirla in parole povere, era diverso da quello che avrebbe voluto Luigi Sturzo: non operava fuori dal mondo del consenso alla politica di Mussolini, ma al suo interno¹⁵¹.

Nell'articolo di bilancio del 1939 Gonella offriva la sua diagnosi della «guerra più che mai mondiale», presentandola come «l'epilogo storico di una crisi spirituale che ha compromesso tutta l'ossatura morale del costume delle nazioni europee». La radicalità della contrapposizione ideologica tra i belligeranti lo portava a escludere sul quotidiano vaticano qualsiasi prospettiva di pace a breve scadenza, analogamente a quanto già registrato da De Gasperi a Gallarati Scotti. Ma soprattutto Gonella interpretava lo scatenamento della guerra nel segno dell'attivismo volontaristico di un «mondo senz'anima» come quello descritto da Daniel-Rops, che puntava a estirpare dalla vita sociale i valori dello spirito:

¹⁴⁹ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 16 luglio 1940.

¹⁵⁰ M. Scelba, *Per l'Italia e per l'Europa*, cit., p. 26.

¹⁵¹ G. De Rosa, *Prefazione* a G. Gonella, *Verso la 2° guerra mondiale. Cronache politiche 1933/1940*, a cura di F. Malgeri, Laterza, Roma-Bari 1979, p. XII, che definisce esplicitamente gli *Acta Diurna* come una «cronaca giudiziaria, di tono cattolico liberale».

Sulle rovine dell'ordine intellettuale si è insediato un volontarismo assoluto che è il primo genitore della guerra. La chimera della potenza illimitata e la conseguente coesistenza delle forze sono creature dirette di una volontà, la quale, dopo avere disprezzate ed esaurite tutte le riserve ideali della civiltà, ha trovato nella guerra la sua *extrema ratio*, il suo epilogo logico, naturale.

Ma anche questo volontarismo aveva bisogno di una fede, ed una nuova mistica sociale, rifacendosi a costumi pre-cristiani, ha moltiplicate le sue liturgie nelle quali il dio della guerra ebbe i suoi altari, il suo culto impastato di parole magiche ed iperboli¹⁵².

E l'interpretazione gonelliana della guerra come apocalissi dell'Europa cristiana sembrava quasi precorrere il *bouleversement* dell'umanesimo laico in direzione del cristianesimo come superstite fonte di resistenza della libertà contro i totalitarismi:

Ancora una volta, all'inizio del nuovo anno, le forze della resistenza spirituale non possono non esprimere un voto: che la guerra non distrugga le sopravvissute conquiste della civiltà cristiana, ma che queste conquiste segnino le prospettive del domani, le linee di marcia di un nuovo mondo rigenerato dal sacrificio e riconciliato con le supreme leggi morali del cristianesimo¹⁵³.

La svolta della guerra accelerò la riscoperta della «funzione liberale» dell'istituzione ecclesiastica anche in quei settori dell'antifascismo laico che maggiormente ne avevano contestato le «compromissioni» della politica concordataria. Il dilemma tra l'istintivo senso di lealtà patriottica e la lettura del conflitto in atto come «guerra di civiltà» – e politicamente come occasione di liberazione dal regime mussoliniano – creò i presupposti affinché la stessa opposizione liberale potesse individuare nella Chiesa l'orizzonte di riferimento entro il quale superare l'esclusività del sentimento nazionale. E questo mutamento di giudizio sul ruolo storico della Chiesa si ripercosse a cascata nelle relazioni con le «minoranze silenziose» del cattolicesimo democratico, rafforzando pregresse sintonie o generandone di nuove sull'onda della riemersione di quelle figure con «mandati» di prestigio anche nell'orbita ecclesiale. Nei ricordi di un intellettuale non sospetto di simpatie per il mondo cattolico come Carlo Lodovico Ragghianti, si ha la conferma che «tra il 1939 e il 1940, peraltro, il papato mutò atteggiamento verso i cattolici antifascisti, e molti di noi lo poterono verificare anche attraverso comunicazioni dirette: essi erano stati sconfessati e per lungo tempo tollerati in impieghi subalterni, ma cautamente, dopo l'inizio della guerra mondiale, vennero interrogati ed ascoltati, e non impediti né scoraggiati dal partecipare, sia pure lateralmente, all'organizzazione delle forze politiche che si preparavano a sostituire il fascismo»¹⁵⁴. Tra le aperture inconfutabili di solidarietà della Chiesa al cattolicesimo antifascista, Ragghianti indicava proprio la collaborazione sulla stampa vaticana di due personaggi come De Gasperi e Gonella, che

¹⁵² G. Gonella, *Il drammatico tramonto del 1939*, in «L'Osservatore Romano», 31 dicembre 1939, ora in Id., *Verso la 2° guerra mondiale*, cit., p. 454. Per il riferimento di Gonella all'opera di Daniel-Rops si veda particolarmente l'articolo *Note marginali del bilancio di un'annata politica*, in «L'Osservatore Romano», 31 dicembre 1934-1 dicembre 1935, ora in Id., *Verso la 2° guerra mondiale*, cit., p. 95.

¹⁵³ Ibidem. Su Gonella commentatore di politica internazionale cfr. F. Malgeri, *Una voce libera negli anni del conformismo: gli Acta Diurna*, in *Guido Gonella tra Governo, Parlamento e Partito*, cit., vol. I, pp. 102-107.

¹⁵⁴ C.L. Ragghianti, *Disegno della liberazione italiana*, Nistri-Lischi, Pisa 1962, p. 99.

catalizzarono anche nella provincia italiana la credibilità di un «antifascismo cattolico» non più isolato dalla Chiesa:

In questo quadro, gli elementi più positivi erano rappresentati dai rapporti diretti con i cattolici antifascisti. Avevamo al nostro fianco cattolici convinti, ma altrettanto convinti liberali e democratici – molti dei quali non erano meno di noi preoccupati, pur con diversi sentimenti – verificavamo nello stesso clero propensioni verso lo stato di libertà, dopo la esperienza delle dittature anche spiritualmente totalitarie, conoscevamo i capi e gli esponenti maggiori del vecchio PPI, che essi andavano riorganizzando alacramente sulle basi programmatiche e politiche democratiche di Luigi Sturzo¹⁵⁵.

Accanto a questa testimonianza può collocarsi quella altrettanto non scontata di Piero Calamandrei, che nel suo *Diario* di guerra avrebbe disseminato invocazioni di ritorno alla moralità del cristianesimo come speranza di salvezza per la civiltà italiana ed europea, insieme alle condanne del fascismo mussoliniano come fenomeno anticattolico e filiazione delle ossessioni anticlericali di stampo risorgimentale e mazziniano. Tra queste considerazioni spiccano le annotazioni del colloquio del 12 maggio 1940 con il critico letterario Pietro Pancrazi, al quale il giurista fiorentino professava di riconoscersi da non credente in «una morale che è il residuo della religione cristiana»:

Alla fede selvaggia dei tedeschi stregati da Hitler quale altra fede possiamo contrapporre, capace di condurre gli uomini alla morte e di resistere a quei selvaggi, se non la fede cristiana basata sulla certezza dell'aldilà? Se non si vuole abdicare davanti agli invasori rinunciando a combattere, se non si vuol suscitare in tutti i popoli il furore selvaggio del nazionalismo per rispondere agli altri nazionalismi, non c'è che coltivare nel popolo una credenza nell'aldilà che permetta di difendere qui la bontà, la carità, la libertà, e che dia forza per morire per questi ideali¹⁵⁶.

Non l'identificazione delle minoranze di intellettuali e dirigenti antifascisti in una pur nobile religiosità come quella laica crociana, ma proprio il radicamento di fede del popolo cristiano rappresentava – secondo Calamandrei – l'unico fondamento di resistenza in uno scenario ultimativo di scontro con l'anticiviltà del paganesimo nazista:

Non gli ideali liberali, che fanno presa su noi colti, non sulle masse: non un contrapposto nazionalismo: per insegnar loro l'ideale cristiano, non c'è che risuscitare in loro la fede cristiana dei primi martiri. Solo la religione permette di difender la morale che ne è il residuo. P[ancrazi] mi fa osservare che questo è asservire la religione alla politica, far delle fede un *instrumentum regni* (già il Manzoni ha confutato questo sistema). Ma se la religione cattolica è servita per tanto tempo ai ricchi per mantenere i loro privilegi, perché non potrebbe domani servire di lievito per guidare quelle rivendicazioni sociali verso le quali si apre l'avvenire? Quello che oggi succede in Italia, questa passività assoluta dinanzi all'ingiustizia, è il risultato non solo dell'opera personale di M[ussolini] e del fascismo, ma anche di tutta l'opera di materialismo anticlericale stupidamente perseguito in Italia nei decenni anteriori. Anche l'ideale mazziniano come potrebbe diventare operativo e afferrabile tra le masse, se non fosse accompagnato da una credenza nell'aldilà?

Fossi ha detto a Pancrazi che io «mi vado avvicinando al cattolicesimo:» no, io me ne allontano nel cuore, perché quanto più gli anni passano, tanto più capisco la irrazionalità della vita, e la vacuità d'ogni speranza oltre la morte. Ma per dare agli uomini l'arma per sottrarsi alla schiavitù dei barbari ritornati, io non vedo altro mezzo che la fede cristiana. Oppure, rassegniamoci al tallone degli Unni, e aspettiamo la liberazione dalla morte che ci annienterà tutti, oppressori ed oppressi...¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ P. Calamandrei, *Diario 1939-1945*, cit., vol. I, p. 162, 13 maggio 1940.

¹⁵⁷ Ibidem.

Precorrendo in qualche modo l'itinerario poi sviluppato anche da Croce, Calamandrei passava dunque a sottolineare in quei primi anni di guerra la riscoperta dei fondamenti cristiani del pensiero e della società liberale, ma diversamente dal filosofo declinava questa ritrovata affinità sul piano di una saldatura tra cristianesimo e razionalità illuministica, dichiarando superato il liberalismo storicistico del «fatto compiuto»:

Io nella mia ignoranza di filosofia credo che questo proprio sia il punto: se si crede a dei principi eterni, superiori alle contingenze storiche, indiscutibili, religiosi, su questi si può edificare il pensiero liberale, ma se questa religione manca, lo storicismo porta naturalmente a dire che anche la filosofia deve inchinarsi al fatto compiuto e che anche i filosofi devono immergersi in questa realtà, anche se questa realtà.

Questo è secondo me il punto più tragico della attuale situazione mondiale: che noi guardiamo i problemi della guerra e della pace, e speriamo la vittoria e calcoliamo le probabilità di essa come se tutto si svolgesse su un unico piano morale, il nostro, che ha quelle tali premesse cristiane le quali portano a far considerare la libertà come il più adorabile dei beni, anche più della vita¹⁵⁸.

Se questi riconoscimenti di Calamandrei erano laicamente indirizzati alla superiore moralità del cristianesimo, i protagonisti della vecchia classe liberale interpretarono invece la svolta bellica nel segno di un riavvicinamento alla Chiesa istituzione. Non si trattò della ripresa di una vera e propria «politica ecclesiastica» da parte del liberalismo prefascista ancora in stato di dispersione e isolamento, ma già prima del 1943 riemersero in alcuni dei suoi più illustri rappresentanti attestazioni di «ossequio» e deferenza verso l'autorità religiosa della Chiesa di Roma. Indipendentemente dall'influenza esercitata o meno sugli orientamenti vaticani del postfascismo, quei segnali di attenzione denotavano anzitutto la scomparsa della «questione clericale» che aveva immancabilmente ostruito i rapporti con le dirigenze cattoliche del prefascismo. La svolta nei confronti del cattolicesimo era solo in parte conseguenza della dignitosa intransigenza dei superstiti del popolarismo o dell'investitura di «nazionalizzazione» garantita dalla Conciliazione, ma – soprattutto dopo i pronunciamenti di Pio XI – sarebbe derivata dalla rivalutazione della resistenza ecclesiastica ai progetti totalitari del fascismo, a cui molte «eminenze» liberali pervennero definitivamente con l'ospitalità ricevuta in luoghi religiosi durante l'occupazione nazista. Tra i politici antifascisti che trovarono rifugio nei Palazzi apostolici del Laterano dopo l'8 settembre 1943, Marcello Soleri dedicò un passaggio delle memorie da lui ultimate in quei mesi di clausura al «contegno del Vaticano e della Chiesa durante il fascismo», di cui anche i liberali avrebbero dovuto prendere atto dopo la fine della «questione romana»:

La Chiesa combattè fieramente il concetto della soppressione dell'individuo nello Stato, la captazione della gioventù nelle organizzazioni fasciste, comprese il valore della libertà, non più solo per sé ma per tutti e la difese anche a favore degli ebrei. La Chiesa diventò liberale¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Ivi, p. 251, 26 ottobre 1940.

¹⁵⁹ M. Soleri, *Memorie*, cit., pp. 197-198.

Di tenore analogo furono le impressioni pubblicamente testimoniate nel dopoguerra da altri interventi di politici liberali, che estesero il loro apprezzamento anche ai comportamenti della Chiesa nella tragedia bellica. In questo senso tornò a esprimersi dopo il suo rimpatrio Francesco Saverio Nitti nel discorso del 3 ottobre 1945 al Teatro San Carlo di Napoli:

Nell'ora più trista della vita dell'Europa in cui il nostro continente è stato più minacciato dalla barbarie del nazismo, cioè dalla crudeltà metodica e scientifica e per pregiudizi di razza, per volontà di potenza, la persecuzione più crudele ha infierito, il Papa Pio XII ha sentito allora il dovere, nella misura delle sue possibilità, di difendere la causa dell'umanità. In nome del cristianesimo ch'è umanità, ha inteso che tutti i perseguitati appartenevano alla stessa famiglia, anche quelli che per la loro origine, per le loro idee, per la loro azione erano considerati come nemici della Chiesa. Il giorno in cui ebrei, massoni, socialisti, comunisti, radicali sono stati sotto la minaccia di morte, il Papa ha fatto aprire loro come rifugio, in Italia come in Belgio e come in Francia e altrove, le chiese, i monasteri, i conventi, monaci e preti si sono prestati, per volontà del Pontefice, a salvare quanti erano in pericolo e, nel nome di Cristo sono stati salvati non pochi ch'erano ritenuti nemici di Cristo.

L'itinerario più tipico di *ralliement* della «vecchia» generazione liberale nei confronti della Chiesa fu indubbiamente quello di Vittorio Emanuele Orlando, che aveva da sempre mantenuto rapporti privilegiati con la Santa Sede come uomo di governo, ma che pure in veste di oppositore antifascista si era fatto sostenitore della continuità fra il Trattato lateranense del 1929 e le trattative parigine del 1919. Dall'agosto 1942 Orlando riprese a lavorare per l'editore Garzanti alla ristampa del suo volume semi-clandestino del 1930, *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, che aveva rivelato dopo la Conciliazione le iniziative dello Stato liberale in favore di una regolamentazione pattizia dei rapporti fra Stato e Chiesa: il suo era dunque un *heri dicebamus* nei confronti di un liberalismo prefascista che si era già mostrato ampiamente sensibile agli interessi religiosi della Santa Sede e per questo immune da complessi di inferiorità nei confronti di forze politiche direttamente guidate dai cattolici.

L'intensificazione dei rapporti vaticani di Orlando poteva dunque nascondere l'intenzione di ripresentarsi come un interlocutore affidabile della Santa Sede in vista del dopo fascismo, riscuotendo un primo riconoscimento di «entrata» con l'incarico assegnatogli alla fine del 1941 di un «chiaro e preciso studio» sulla personalità giuridica dell'Istituto per le Opere di religione, che gli valse il ringraziamento del cardinale Cremonesi e la lettura del Pontefice. Questi contatti riguardarono anche occasioni di incontro pubblico, come la lezione sulla professione di avvocato nel corso dello *Studium Christi* su *La morale di Cristo e le professioni*, che Orlando – dopo una riflessione dai testi biblici sul tema di Cristo avvocato dell'uomo – volle concludere con un inequivocabile riferimento alla sua condizione di resistenza spirituale: «l'essenza della morale cristiana per cui si contrappose a tutto il mondo antico e ne rovesciò dalle radici la stessa concezione della vita, sta nel subordinare ogni bene, ogni interesse, persino la stessa vita, al servizio

di una idea, di una fede, al di fuori e al di sopra di se stessi»¹⁶⁰. Ospitata il 29 marzo 1942 nell'aula magna dell'Università Gregoriana, la prolusione di Orlando riscosse entusiasmante successo in un uditorio mosso «secondo la passione che lo agitava in quel momento, che era l'avversione per la tirannide fascista»¹⁶¹: l'imponente risonanza di questa *rentrée* pubblica di Orlando «in una università cattolica, con una conferenza a sfondo culturale» sarebbe stata tale «che si voleva portarlo in trionfo», come ricordato dal giovane avvocato Enzo Storoni¹⁶². Altrettanto significativa fu la pubblicazione in sintesi della conferenza su «L'Osservatore Romano» con l'elogio della sua «alta intonazione spirituale»:

Chi si soffermi appena, anche senza approfondire, si avvede di un fenomeno non più strano, ma sempre più caratteristico. Nel campo intellettuale in genere o professionistico in specie, gli uomini sono sempre più pensosi dei problemi dello spirito ed ogni argomento che li porti a meditare questi valori trascendenti il tempo, li scuote, li attira, li conquide. Ne abbiamo avuto una riprova nella felice esperienza di ieri allo *Studium Christi*, dove il foro romano si potrebbe dire si è dato convegno per ascoltare S. E. Vittorio Emanuele Orlando, trattare un tema, non generico, ma – se specificamente professionale – specificamente religioso: «l'avvocato di fronte a Cristo»¹⁶³.

Questa ripresa dei rapporti con la Santa Sede non era dunque dettata soltanto dalla deferenza istituzionale di Orlando, ma nasceva da una più intima convergenza dello studioso di diritto nei confronti degli orientamenti di ricostruzione che in quegli anni di guerra veniva prospettando il magistero religioso del Pontefice. La prefigurava tra le righe la recensione di amplissimo respiro dedicata nei mesi seguenti da Orlando alla *Teoria generale del diritto* di Francesco Carnelutti¹⁶⁴, in cui esaminava alla radice la «crisi del diritto» generata dagli Stati che rinnegavano la giuridicità come suprema espressione e salvaguardia della continuità storica di una civiltà: «in qual modo la produzione (in via spontanea) attraverso gli ordinamenti giuridici arriva a quella in regime di sovranità e da essa è fatta propria senza alterazioni o contraffazioni o degenerazioni, in una parola, senza arbitrio?»¹⁶⁵. I temi di quello scritto tornavano anche in una lettera a Croce del 22 gennaio 1943, che aveva obiettato a Orlando l'inconsistenza speculativa della sua riflessione filosofica sul diritto. Nella sua risposta Orlando replicava di non essersi interessato di una controversia metodologica sulla scientificità della materia, ma della stessa esistenza del diritto come principio di regolamentazione politico-sociale. Dello studio carneluttiano Orlando aveva insomma condiviso «una reazione salutare contro quella tendenza pur essa contemporanea di riassumere tutto il diritto in una *voluntas* che sta in luogo della ragione». La sua recensione era stata – scriveva ancora a

¹⁶⁰ V. E. Orlando, *L'avvocato verso Cristo*, in Id., *Scritti giuridici varii (1941-1952)*, Giuffrè, Milano 1955, p. 575.

¹⁶¹ *Orlando non era uno di noi vinti*, in «L'Europeo», a. VIII, n. 51, 11 dicembre 1952.

¹⁶² ASCD, ISMLI, Fondo Enzo Storoni, b. 497 fasc. 5.

¹⁶³ «*L'avvocato di fronte a Cristo. S.E. Orlando allo Studium Christi*», in «L'Osservatore Romano», 30-31 marzo 1942. Il testo dell'intervento è ripubblicato con il titolo *L'avvocato verso Cristo*, in V.E. Orlando, *Scritti giuridici varii (1941-1952)*, Giuffrè, Milano 1955, pp. 551-575.

¹⁶⁴ V.E. Orlando, *La teoria generale del diritto di F. Carnelutti*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXII (1942), pp. 289 ss., ora in Id., *Scritti giuridici varii (1941-1952)*, cit., pp. 505-548.

¹⁶⁵ Ivi, p. 532.

Croce – «occasione di uno sfogo pubblico di una mia delusione [...] ancor più politica che scientifica», indirizzata contro uno *Zeitgeist* portato a «vedere in questa linea discendente verso l'annichilimento del diritto una liberazione dai mali che incombono sull'umanità»¹⁶⁶.

Da questa consonanza di problematiche nacque l'interessamento di Orlando nei confronti del radiomessaggio natalizio di Pio XII del 1942 sul riordinamento interno degli Stati, a cui volle privatamente dedicare una serie di annotazioni di commento intorno ai «punti veramente cardinali da cui potrebbero trarsi altrettanti precetti degni di costituire il decalogo dell'ora presente»¹⁶⁷. Le direttive del Papa reagivano al crollo di una secolare civiltà giuridica sotto i colpi di poteri senza controllo, richiamando per Orlando

il mondo alla visione dei pericoli cui tale disordine sociale conduce, verso cui si invoca la coesione di tutte le forze morali quali derivano dai movimenti profondi dell'umanità, da quelli che sono le leggi di sviluppo secolare da cui deriva la civiltà ed a cui la civiltà deve a sua volta obbedire. Svincolandosi dall'amarezza angosciata del pessimismo e del dubbio, l'appello del Santo Padre dà il conforto di certezze divine, ispira un benessere, sviluppa un'atmosfera di spiritualità, illumina insomma l'oscurità delle nostre anime con una luce benefica che dà conforto, sicurezza e pace¹⁶⁸.

Di fronte all'impianto giusnaturalista del radiomessaggio, l'Orlando teorico dell'identità tra statualità e diritto pubblico sembrava quasi recuperare le categorie di libertà del personalismo cristiano, sottoscrivendo il criterio di ricostruzione indicato da Pio XII sul «rispetto della personalità umana, che mentre è origine e scopo essenziale della vita sociale si pone come un limite insorpassabile alla giusta efficacia della norma imposta dal legislatore»:

Si muove dal concetto dell'ordinamento che è la forma più moderna della costruzione giuridica, quell'ordine concepito come «base della vita consociata di uomini, di esseri cioè intellettuali e morali, che tendono ad attuare uno scopo consentaneo alla loro natura». – Contrastando però alla funesta illusione di moltissima gente che non si recluta solo fra coloro che comandano ma anche fra coloro che obbediscono, egli avverte che questo ordine, non già quello «meramente forzato e fittizio» ma bensì quello capace di avvertire la bellezza attraente delle giuste norme sociali; quell'ordine che presuppone uomini liberi nel campo intellettuale e morale». Ed ecco così che inseparabile dal concetto di ordinamento giuridico è la conservazione, lo sviluppo ed il perfezionamento della persona umana che il diritto deve aiutare e non ostacolare nell'attuare lo scopo consentaneo alla natura, di attuare le norme ed i valori della religione e della cultura¹⁶⁹.

La rivalutazione di un concetto giuridico pre-statuale come quello «modernissimo fra i giuristi di istituzione» portava Orlando a condividere la polemica del Pontefice contro i pericoli di un positivismo integralmente legalistico e statualistico:

Fondamentale è il pensiero del Pontefice laddove fra quelle «pericolose teorie e prassi, infauste alla comunità ed alla sua coesione», cura di annoverare il cosiddetto positivismo giuridico, che attribuisce un'ingannevole maestà all'emanazione di leggi puramente umane, e spiana la via ad un esiziale distacco della legge dalla moralità, «condanna di quelle varie teorie le quali, benché diverse in sé e, come osserva acutamente il Pontefice, procedenti da vedute ideologiche contrastanti, si accordino nel considerare lo Stato o un ceto che lo rappresenta come entità assoluta e

¹⁶⁶ La bozza della lettera con correzioni manoscritte e senza indicazioni del destinatario si trova in ACS, Fondo Vittorio Emanuele Orlando, b. 85, fasc. 1658.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ivi, «Commento al Messaggio Pontificio di Natale-Roma, dicembre 1942».

¹⁶⁹ Ibidem.

suprema, esente da controllo e da critica». Conclusione: «l'improrogabile necessità di un ritorno ad una concezione spirituale ed etica riscaldata dal calore di vera umanità».

Nel commento al messaggio pontificio Orlando trovava l'occasione di esplicitare ancora meglio l'intento di polemica antidittatoriale della sua recensione a Carnelutti, quando aveva sottolineato la radicalizzazione del contrasto tra il «diritto come istituzione, che si sviluppa di per se stesso dalla realtà della vita sociale» e dall'altro lato «il diritto come espressione di una volontà di un sovrano, di un legislatore»:

Orbene, anche una tale contrapposizione non si direbbe più sufficiente di alcune considerazioni che appaiono imperiosamente richieste da alcune forme di ordinamento di stato che sembrano un contrassegno dell'epoca che si traversa. Non sembra che basti al sovrano il possesso gelosamente conquistato e tenacemente difeso, del monopolio del diritto in forma di legge, ma la stessa legalità che pure ha radice immediata e certa nella volontà del sovrano, finisce con apparire come un limite intollerabile alla libertà del sovrano il quale, in altri termini, non intende obbedire neanche alla stessa sua volontà se espressa in forma generale, poiché avverte i suoi giudici di non essere troppo osservanti della legge dal sovrano stesso impartita, ritenendo su tutto prevalente la finalità di un'azione immediata in ogni singolo caso concepibile¹⁷⁰.

Le incisive annotazioni di Orlando non rimasero chiuse nel cassetto ma riuscirono a confluire in una seconda iniziativa della Santa Sede, quando essa decise nuovamente di coinvolgerlo dopo la conferenza allo *Studium Christi*. L'occasione fu rappresentata dalla collettanea di grande prestigio del volume *Studiosi e artisti italiani a Sua Santità Pio XII nel XXV anniversario della Consacrazione Episcopale*, che concesse a Orlando l'apertura della sezione su *La Chiesa e il diritto* con il suo contributo su *L'ordine giuridico nel messaggio natalizio 1942*. Poche settimane prima della caduta del fascismo l'iniziativa di omaggio fu solennemente presentata anche al Pontefice, che ricevette in udienza il 4 luglio 1943 i collaboratori del volume appena stampato con il discorso pronunciato in quella stessa occasione da Pio XII:

Saremo lieti e crescerà il Nostro compiacimento nella piena lettura del libro e nel sentirvi echeggiare l'antica e perseverante tradizione dell'anima italica, tradizione rassodatasi e radicata immutabile tra varie vicende nei secoli densi di storia e di eventi, difesa e sostenuta contro tutte le insidie, i perversamenti e gli assalti, che tramavano alla comune saldezza e unità della fede. Da queste pagine si avvierà in Noi la fiducia che l'odierna riaffermazione di adesione e di vincolo al fondamento e alla colonna della verità, che si erge a Roma a faro del mondo, sarà il valido sostegno e il baluardo contro gli inganni e le lotte che si ordissero e si accendessero a danno del suo divino patrimonio¹⁷¹.

Anche queste dichiarazioni di Pio XII lasciavano intendere come il volume assumesse «significato nemmeno troppo velato di convocazione delle migliori energie civili intorno al Pontificato» in un passaggio quanto mai drammatico della guerra e della storia nazionale. Come

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ *Studiosi e artisti italiani a Sua Santità Pio XII nel XXV anniversario della Consacrazione Episcopale*, a cura del Comitato Nazionale Italiano per il XXV anniversario della Consacrazione episcopale di Sua Santità Pio XII, Città del Vaticano 1943, p. III. L'intervento di Pio XII fu pubblicato in *La riconoscente ed animatrice parola del Santo Padre per le iniziative del Comitato Nazionale Italiano nel XXV anniversario della Consacrazione episcopale di Sua Santità*, in «L'Osservatore Romano», 5-6 luglio 1943, che registrava tra i collaboratori presenti al ricevimento del Pontefice anche «il Cavaliere Vittorio E. Orlando».

dichiarava la *Nota* introduttiva del Comitato promotore, le collaborazioni all'opera si estendevano per latitudine di pensiero «a tutte le categorie della cultura italiana, a quella accademica e a quella libera, [...] anziani e giovani, uomini di larga fama già acquisita e promesse sicure di lavoro e di ardimento», accomunate dalla «dignità dell'omaggio» pontificale a cui «liberamente uomini liberi» si erano sentiti di corrispondere per «un sentimento di sincerità, spoglio di ogni benché minima considerazione di opportunità»¹⁷². In questa operazione editoriale era chiaramente accolta l'anticipazione coltivata fuori dagli stessi recinti vaticani di una supplenza «neoguelfa» della Santa Sede nell'incertezza del postfascismo: come scrisse dopo la caduta del regime un cattolico già filofascista quale Egilberto Martire – riammesso a collaborare dal 1942 anche a questa iniziativa della stampa vaticana – il 5 agosto su «L'Osservatore Romano»,

In ogni grado e in ogni forma, sono cattolici e sono italiani stretti intorno al Pastore, che mentre è il Maestro della Chiesa Universale è anche il testimone e l'artefice più antico e più alto della storia d'Italia. Nessuno poteva immaginare, nella udienza del 4 luglio, che quel solenne ed eccezionale omaggio dell'Italia al pontefice, chiamava quasi a raccolta, intorno alla Chiesa, tutte le buone volontà per poter affrontare con più virile ardimento i cimenti più ardui¹⁷³.

Il dato politicamente più significativo era che insieme a rappresentanti del fascismo moderato come Federzoni – ancora potenzialmente spendibili per il dopo Mussolini al momento della pubblicazione – vi partecipassero anche uomini politici e intellettuali di fede cattolica e liberale notoriamente antifascista: tra questi Guido Gonella, Gaetano De Sanctis, Tommaso Gallarati Scotti e lo stesso Vittorio Emanuele Orlando, ma anche tre studiosi di origine ebraica colpiti nel 1938 dalle leggi razziali come Cesare Vivante, Roberto Almagià e Giorgio Del Vecchio, che senza alcuna difficoltà poterono firmarvi i loro saggi.

A conferma dell'importanza attribuita in Vaticano a questa iniziativa, alcuni dei suoi contributi vennero poi riprodotti da «L'Osservatore romano» nell'intervallo compreso tra il 25 luglio e l'8 settembre 1943. Il 26 agosto fu pubblicato quello di Orlando, che si preparava ormai a entrare in clandestinità come uno degli innumerevoli esponenti della classe politica e intellettuale italiana che le istituzioni ecclesiastiche sarebbero riuscite a proteggere durante l'occupazione tedesca di Roma¹⁷⁴. Nel testo finale di rielaborazione dei suoi appunti del dicembre precedente, Orlando puntava a sottolineare la risonanza non confessionale del documento pontificio e del suo appello alla restaurazione del diritto:

Mai forse, come con l'ultimo Messaggio Natalizio, parola di Pontefice e di Padre è stata così profondamente accolta non dal mondo cristiano soltanto, ma da tutta l'umanità dolorante in un martirio di cui la storia non ricorda altro più inesorabile; mai parola ha avuto risonanza così universale per ampiezza e potenza. In particolar modo bisogna qui rilevare l'appello ch'esso conteneva per una restaurazione del Diritto fra le genti come un primo ed essenziale dovere,

¹⁷² Ivi, p. 9.

¹⁷³ P. Di Borgo [E. Martire], *Omaggio del laicato*, in «L'Osservatore Romano», 5 agosto 1943.

¹⁷⁴ V.E. Orlando, *Memorie dall'Italia ferita. Diario 1943-1944*, a cura di N. Buonasorte, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011.

come una necessità imprescindibile; e di questo appello la stessa solennità e per l'ora e per il modo deve far pensare alla gravità del pericolo quale appare alla mente del Sommo Pontefice, e quale veramente è. Qui non si tratta soltanto di minacce contro questa o quella ideologia politica, contro questa o quella forma di reggimento interno dei popoli; non si tratta soltanto (e già il pericolo sarebbe di una gravità paurosa) dell'esistenza stessa degli Stati impegnati nell'immane conflitto: il pericolo contro cui il Santo Padre ha lanciato il Suo grido di allarme riguarda qualche cosa che si pone come un insopprimibile *prius* in confronto della lotta fra le varie ideologie, della sorte dei governi e dei regimi, dell'esistenza stessa degli Stati; riguarda la prima fondamentale condizione della vita sociale, che val quanto dire della pacifica convivenza in un ordine osservato e fatto osservare, ordine non forzato e fittizio, secondo l'energica espressione del Santo Padre, ma conforme a quella legge naturale che è un riflesso della legge divina¹⁷⁵.

Orlando attribuiva «valore supremo e definitivo» alla distinzione pontificale delle idee di diritto e di Stato «in due sole grandi categorie» lungo l'asse tra autocrazia e libertà: da un lato quelle accomunate dal «considerare lo Stato, o un cetò che lo rappresenta, come entità assoluta e suprema, esente da controllo e da critica, anche quando i suoi postulati teorici e pratici sboccano e urtano nella aperta negazione di dati essenziali della coscienza umana e cristiana»; «dall'altro lato» rimanevano invece – secondo Orlando – «quelle varie teorie, le quali pure essendo diverse in sé ed anche fra loro contrastanti, concordano nel non considerare lo Stato quale entità assoluta che pretenda di affrancarsi da ogni controllo e critica, da ogni limite di ragione, dal rispetto di principii che han radice nella intimità più profonda della umana coscienza»¹⁷⁶.

L'altro oppositore liberale che il Vaticano coinvolse in quella pubblicazione fu Gallarati Scotti, di cui «L'Osservatore Romano» pubblicò il 31 luglio 1943 il suo intervento su *Pio XII e l'ora presente*. Nel commemorarne il giubileo episcopale, Gallarati sembrava adesso superare le titubanze mostrate a De Gasperi nel 1940 sugli eccessi diplomatici del Pontefice, di cui esaltava con tono apologetico il «mistico fascino sulle folle doloranti» di quei primi «anni densi di eventi e di dolore» alla guida della Chiesa¹⁷⁷. Ritraendo qualche anno dopo Pio XII, ne avrebbe in realtà

¹⁷⁵ V.E. Orlando, *L'ordine giuridico nel Messaggio Natalizio*, in «L'Osservatore Romano», 26 agosto 1943, pubblicato in *Studiosi e artisti italiani a Sua Santità Pio XII nel XXV anniversario della Consacrazione Episcopale*, cit., pp. 185-186. In un passaggio del suo contributo Orlando tornava ad alludere all'opera di Carnelutti, pur senza esplicitamente menzionarla: «Un vecchio giurista italiano, cui mi legano antichi rapporti intimissimi, in un suo scritto recente, dopo di aver rilevato il diaframma che si frappone tra la formazione del Diritto nelle sue, pure origini spontanee e la manifestazione imperativa che del Diritto stesso fa la volontà di un uomo, dopo di aver rievocato celebri esempi storici delle deformazioni cui attraverso una tal volontà il comando può pervenire, così conclude: ed allora la possibilità, astrattamente innegabile e storicamente comprovata, di una norma imposta da una volontà assolutamente arbitraria, dà ragione a quel detto, amarissimo e sconsolante per noi giuristi, e cioè che poche parole pronunziate da un uomo bastano per trasformare istantaneamente tutta una biblioteca di monumentali opere giuridiche in carta da macero».

¹⁷⁶ «Vive qui, dunque, il concetto di una *lex naturalis*, la quale mentre è un riflesso di una *lex aeterna*, fondata sulla ragione Divina, giustifica l'obbedienza alla *lex humana*, ma nel tempo stesso la limita: quel principio razionale, del diritto, che pur fra aspetti diversi e contrastanti, pur incorrendo in esagerazioni ed in eccessi, dovuti all'orgoglio della stessa ragione quando perdette i contatti con la *lex aeterna*, ha sempre informato di sé tutta la storia del pensiero umano, con una persistenza che ne attesta l'insopprimibile vitalità»: *ibidem*.

¹⁷⁷ T. Gallarati Scotti, *Pio XII e l'ora presente*, in «L'Osservatore Romano», 31 luglio 1943, pubblicato anche in *Studiosi e artisti italiani a Sua Santità Pio XII*, cit., pp. 45-46: «Egli è entrato nella storia della Chiesa e del mondo in un'ora tragica e cupa, nell'ora in cui maturano tutte le premesse teoriche di una civiltà vuota di Dio; in cui cozzano in una lotta immane tra i bagliori del fuoco e la strage delle armi, gli stessi errori della ragione umana, lanciata in una galoppata folle; le superbe ideologie di sfrenate verso la conquista di una dominazione assoluta e implacabile sulla umanità soggetta; in cui l'ombra paurosa della torre di Babele, eretta dallo spirito di ribellione, si distende sui popoli della terra che non si capiscono più, che parlano linguaggi reciprocamente incomprensibili, generati dall'odio, e improvvisamente si sentono separati da insormontabili barriere di pensiero, di sentimento, di cultura, di religione, che

riproposto il parallelismo dei primi mesi con il «vigore longobardo» del predecessore, ma riconoscendo a distanza di anni dalla sua elezione il contributo di Pacelli alla transizione del pontificato «oltre il problema nazionale e “temporale” italiano che aveva costretto per ottanta anni la politica vaticana»¹⁷⁸. Era questa l'interpretazione già dominante nel saggio di Gallarati Scotti del 1943, che individuava la risposta del Pontefice alla «crisi radicale della civiltà» nella rigenerazione spirituale del cristianesimo e in una Chiesa formatrice di coscienze e di civilizzazione senza confessionarismi:

E però è proprio questo cupo spettacolo di una crisi radicale della civiltà, di cui la guerra non è che un episodio, che mette in più viva luce le posizioni e il pensiero di Pio XII, e ci rivela, nei suoi caratteri religiosi, l'ispirazione fondamentale della sua missione di Pontefice e di quella che, nel senso più reale e storicamente giusto della parola, Egli chiama nel *Messaggio di Natale* la sua «crociata».

Per quanto avverso possa sembrare il mondo, Egli ha una ferma coscienza della parte assegnatagli dalla Provvidenza nella storia del suo tempo, ed ha una visione sicura di ciò che sta maturando nel cuore dell'umanità in travaglio, per cui non esita a gettare il suo grido di fede come una sfida. La civiltà cristiana non è destinata a perire: la civiltà cristiana può e deve riformarsi e rinascere perché Cristo è vivo; perché il Cristianesimo ha una così profonda rispondenza nelle anime umane e nelle aspirazioni universalistiche della società che non sarà soffocata mai da forze esteriori; anzi è un fuoco occulto che la bufera fa ardere, è una fiamma di luce divina a cui la sofferenza e il martirio danno perennemente vigore. E la Chiesa cattolica, che nei secoli fu custode gelosa della verità e della tradizione cristiana (della lettera e dello spirito, della dottrina e della vita) e fu perciò informatrice della civiltà che ne è rampollata, oggi si trova in grado come nessun altro di riprendere la sua azione unificatrice nel più altro segno e nel più alto simbolo a cui si siano inchinati gli uomini, dai maggiori ai più umili: la Croce di Gesù¹⁷⁹.

Se la Chiesa si proiettava a diventare l'autentica forza morale della ricostruzione, ciò sarebbe stato possibile grazie a questa «opera sacerdotale di Pio XII», che Gallarati Scotti arrivava infine a riconoscere «nella sua grandezza spirituale, nella sua fedeltà alla ispirazione evangelica sopra le contingenze e le dispute dei suoi contemporanei, che non sanno giudicarne gli atti che relativamente alla politica e alla diplomazia delle parti in contrasto»:

In verità, sulla cima spirituale dove lo ha posto l'Onnipotente, egli indovina l'aurora che romperà le tenebre. Ma la sua non è solo la certezza poggiata sopra la divina promessa. È anche una valutazione realistica di tutte le forze dalle più oscure o appena affioranti che oggi sono in moto per la ricostruzione, e che, coscienti o no, tendono verso una nuova armonia di cui il cristianesimo si ritroverà a essere il centro. Le ideologie avverse possono esser sembrate, nella loro violenta novità, più seducenti e capaci di creare un ordine nato dalla forza e poggiato sulla forza; ma esse si dimostrano già incapaci di un duraturo consenso, prive dei caratteri di universalità e insufficienti a sostituire, con le loro retoriche, le insopprimibili aspirazioni religiose del cuore umano. Mentre la Chiesa, fulcro della coscienza cristiana nel mondo, nella sua apparente debolezza sente crescere intorno a sé la invocazione imponente di uomini di ogni nazione, di ogni stirpe, di ogni classe e di quegli stessi avversari di ieri che pur comprendono come nessuna vera riforma della società moderna potrebbe essere ormai tentata se non attingendo a quelle radici profonde di vita interiore che il cattolicesimo rivela e difende. Non i soli credenti volgono oggi il loro animo al Papato; ma tutti quelli che cercano

parevano essere state superate da gran tempo. Come in un mondo barbaro e primordiale, in questa confusione delle coscienze, ciascuno chiama Dio il proprio idolo, e, in un ritorno verso una moralità primitiva, chi si crede il più forte vorrebbe imporre col sangue il culto del proprio sangue e confondere la volontà divina coi propri trionfi di un giorno, e la divina verità che è di tutti con gli interessi delle proprie passioni di parte. La Cristianità, questa unità spirituale, in cui, pur tra le lotte e le inevitabili differenze dei secoli passati, permaneva una base di comprensione e di principi etici e giuridici comuni, e in cui idealmente almeno era affermata la fraternità tra gli uomini e la uguaglianza che ne deriva, è stata violentemente ripiegata e spezzata, mentre, come in una vigilia di giudizio universale, ingannevoli profeti tentano persuadere, coi miracoli del successo, che l'odio può sulla terra più che l'amore».

¹⁷⁸ T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., pp. 332-333.

¹⁷⁹ T. Gallarati Scotti, *Pio XII e l'ora presente*, cit.

invano altrove un punto fermo tra il fluttuare di vaghe promesse; tutti quelli che, pur appartenendo a altre chiese, a altre confessioni, a altre scuole filosofiche, hanno risentito nel dolore e nella persecuzione i legami remoti e occulti, la radice comune, ciò che nel cristianesimo deve pur essere riconosciuto vero per ogni cuore retto e santo, ciò che dev'essere difeso a ogni costo in concordia di spiriti perché il mondo non diventi la «selva selvaggia», in cui l'uomo, che si proclama dio, si riveli nuovamente brutto¹⁸⁰.

Dopo l'8 settembre Gallarati Scotti entrò a far parte dell'emigrazione in Svizzera per collaborare con Luigi Einaudi e altri rifugiati liberali al supplemento ticinese «L'Italia e il secondo Risorgimento», testata di ispirazione «cattolicizzante» nella quale gli sembrarono confluire «certi principi elementari di un liberalismo che superava lo stesso partito liberale, in quanto era patrimonio comune di tutte le democrazie»¹⁸¹. Qui contribuì alla redazione del programma liberale di politica ecclesiastica, ribadendo la propria linea di separatismo ma «tenendo conto – scrisse a Einaudi il 12 aprile 1944 – delle posizioni storiche della Chiesa in Italia e della soluzione di un conflitto storico già superato (il Trattato), onde non si pensi che non si voglia riaprire un conflitto anziché *procedere verso una separazione* non dettata da spirito settario ma da un severo spirito liberale»¹⁸². Con questa apertura Gallarati Scotti mostrava di avere ormai riconosciuto l'indipendenza antitotalitaria del pontificato oltre la politica concordataria e la sua funzione epocale di baluardo della civiltà cristiano-liberale, acquisizioni in lui già radicatesi fin dall'ultimo colloquio con Pio XI del febbraio 1939. Da questa revisione dei rapporti tra Chiesa e democrazia scaturiva la convinzione di Gallarati Scotti che nel postfascismo sarebbe stato finalmente possibile ricostruire un rapporto di collaborazione strategica tra il mondo liberale e il cattolicesimo politico:

Noi dobbiamo insomma evitare, da un lato, il clericalismo e, dall'altro, l'anticlericalismo, tenendo anche conto delle forze religiose e cattoliche con le quali dobbiamo collaborare e delle posizioni assunte da gran parte del clero in quest'ultimo periodo sia contro i tedeschi per la liberazione della patria, sia verso gli ebrei con senso altamente cristiano in loro difesa¹⁸³.

Dopo il radiomessaggio di Pio XII del Natale 1944, posizioni non dissimili da quelle di Gallarati Scotti furono assunte quasi al termine della guerra da un intervento dello stesso Einaudi su «L'Italia e il secondo Risorgimento», nel quale si commentava il «messaggio del Papa» che superava l'imparzialità della Chiesa sulle forme di governo e prendeva nettamente posizione a sostegno della democrazia. Non priva di commozione, la lettura che ne dava l'economista liberale

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, cit., p. 240.

¹⁸² «Caro Einaudi, ho letto e meditato a lungo quelli che si potrebbero chiamare *Lineamenti informativi di un programma liberale* e come tali da pubblicare, aprendo così una discussione assai utile e appassionata [...]. Già però che ella ha per le mani lo scritto devo esporle alcune mie osservazioni condivise anche da altri. Nel campo giuridico politico è appena accennato il problema di politica ecclesiastica e la Chiesa è messa in seconda linea tra la magistratura, l'università e la stampa. Non vorrei che ciò sembrasse o superficiale o ambiguo. Io sarei del parere di affrontare più decisamente il problema affermando i due principi liberali su cui poggia la civiltà moderna [...] libera Chiesa in libero Stato e quello della libertà di coscienza»: AFLE, Fondo Luigi Einaudi, b. 2, fasc. «Tommaso Gallarati Scotti», Gallarati Scotti a Einaudi, 12 aprile 1944.

¹⁸³ Ibidem.

era che «dopo sei secoli d'avversione e di lotta» il dramma della guerra avesse operato «la riconciliazione tra la Chiesa e la Libertà, l'avvento della loro alleanza», ma soprattutto segnato la riabilitazione dei «liberali cattolici» all'interno dello stesso orizzonte ecclesiale:

È una grande ora per i liberali cattolici – e per tutta la cattolicità.

La parola del Papa è la proclamazione solenne di uno tra i più augusti avvenimenti che la storia degli uomini abbia conosciuti: dopo sei secoli d'avversione e di lotta, la riconciliazione tra la Chiesa e la Libertà, l'avvento della loro alleanza.

Questo avvenimento era già compiuto, ma pochi avevano saputo riconoscerlo. La parola del Papa lo porta a conoscenza del mondo, impone al mondo di prenderne atto, dice al mondo cattolico:

– «Oggi chi combatte la libertà combatte Dio sulla terra. Chiunque rinneghi la propria libertà rinnega Dio nella propria vita».

È uno di quegli avvenimenti ai quali i sedicenti realisti non credono degno dover prestare attenzione – ma nei quali la storia riconosce poi le sue pietre miliari; di quegli avvenimenti vorremmo dire immateriali che intervengono quando il destino dell'umanità fatica a compiersi, che impegnano le responsabilità morali di milioni di uomini con una chiarificazione suprema, che pongono per lo spirito i termini di una partita decisiva.

E di questo avvenimento sì, dopo tante retoriche falsificatrici, noi cattolici possiamo ben dirci che esso vale a darci la gioia e l'orgoglio del tempo in cui siamo nati a vivere e combattere.

Per i liberali cattolici è una liberazione. Per tutta la Cattolicità è un ordine perentorio. Da oggi non è più permesso ad alcun cattolico di persistere nei dubbi o negli equivoci – sopra tutto nei dubbi e negli equivoci comodi e opportuni. Non è più possibile non comprendere e non voler comprendere. Tutto è detto chiaramente, precisamente. Non è più tempo per le subcoscienze di trovare pretesti all'attesa e scuse all'inerzia nella mancanza di consegne squillanti. Non è più tempo per le coscienze religiose di giuocare a nascondersi. Ogni cattolico sa che la libertà al di là d'ogni definizione complicata, la semplice libertà umana è voluta da Dio; che la sua difesa è comandata da Dio; che la dignità della persona nella libertà del suo pensiero e della sua parola è il riflesso divino che nobilita ogni sforzo umano, e senza il quale ogni sforzo umano non partecipa che della materia, e del peccato¹⁸⁴.

9.3 Croce e il cristianesimo

Del tutto autonomo da questo orizzonte «chiesastico» fu invece il ritorno di Croce al cristianesimo come fondamento della sua «religione della libertà»: l'apertura crociana alla Chiesa-istituzione e ai cattolici democratici dopo il fascismo sarebbe stata semmai conseguenza e non premessa di questo itinerario, che più di ogni altro avrebbe segnato l'impressione di una «svolta» del liberalismo postfascista. Fin da subito l'apocalisse della guerra mondiale apparve a Croce una «guerra di religione» che aveva «disorientato dapprima e sconvolto e mortificato il sentimento patriottico», tramutandosi in un conflitto di portata risolutiva tra umanesimo e «barbarie» totalitaria. Già in un suo incontro con Calamandrei del 16 aprile 1940, gli confessava infatti che «l'errore del liberalismo» sarebbe stato «quello di aver creduto nel progresso rettilineo e nella impossibilità di questi ritorni verso la barbarie, verso l'animalità, che pure si verificano nella storia, la quale progredisce a spirale»¹⁸⁵. Da allora anche il pensiero filosofico di Croce perfezionò la sua interpretazione dei totalitarismi come fenomeni di «attivistica» irrazionalità, percependone l'effetto

¹⁸⁴ L. Einaudi, *Il messaggio del Papa e la consegna universale*, in «L'Italia e il secondo Risorgimento», 30 dicembre 1944.

¹⁸⁵ P. Calamandrei, *Diario 1939-1945*, cit., vol. I, p. 150, 18 aprile 1940: «parlando dell'hitlerismo ha detto che ha molti punti in contatto con il movimento dell'Islam. Tra Maometto e Hitler ci son molte somiglianze».

di sradicamento non solo della modernità ma di tutto il processo di civilizzazione che essa aveva storicamente incorporato. In questa nuova luce Croce tornò sistematicamente a interrogarsi sul «grande accrescimento» che la storia della civiltà aveva ricevuto dalla morale cristiana, sempre più argomento di rivalutazione di fronte alla regressione «irreligiosa» della modernità. La riflessione di Croce sulla «novità cristiana» nacque in una fase storica che ne metteva radicalmente in discussione la stessa sopravvivenza: risaliva dunque indietro alle sue origini evangeliche con il saggio del 1939 su *Gesù e l'adultera*, nel quale ritrovava l'irrompere di eticità della «nuova vita cristiana, severa e pietosa, umile ed alta, ricca di esperienze sconosciute, o quasi sconosciute, all'antica moralità, e che non si è mai più spenta nei secoli ed è giunta fino a noi e forma parte della nostra coscienza attuale»¹⁸⁶. La riscoperta evangelica del cristianesimo avrebbe portato Croce a circoscrivere sensibilmente la sua polemica sulle contraddizioni moderne tra Chiesa e libertà, nel quadro di una pregressa affinità di valori che gli faceva adesso riconoscere la «sostanza cristiana del liberalismo». Lo ribadiva con accenti autobiografici nel suo *Soliloquio di un vecchio filosofo* del gennaio 1942:

Che, ciononostante, il liberalismo riuscisse invisibile alla chiesa di Roma – scriveva nel gennaio 1942 – è cosa che riguarda il modo in cui questa chiesa venne piegando e conformando ai suoi fini politici gli spiriti cristiani; ma l'intimo legame dei due fu sentito così dai puri liberali alle cui labbra salivano spontanee parole e immagini religiose, come anche dai cattolici-liberali, ossia dagli intelletti più larghi e dagli spiriti più generosi che fossero tra i cattolici. E anche oggi si ha la riprova di questo legame, di questa sostanza cristiana del liberalismo, guardando a coloro che lo aborriscono e vituperano, che o si indirizzano con acceso desiderio ad esaltare e rinnovellare età remote di storia precristiana e di germanico paganesimo, o francamente asseriscono la più cruda concezione materialistica e utilitaria e fraticida del vivere umano¹⁸⁷.

Anche da «puro filosofo» Croce non avrebbe più rinunciato a ostentare la radice essenzialmente cristiana della sua teorizzazione della libertà, confessando il proprio sentimento religioso all'amica poetessa Maria Curtopassi con accenti precedentemente inconsueti: «io stimo che il più profondo rivolgimento spirituale compiuto dall'umanità sia stato il cristianesimo, e il cristianesimo ho ricevuto e serbo, lievito perpetuo, nella mia anima»¹⁸⁸. Alla stessa Curtopassi che gli aveva donato in lettura l'edizione del Nuovo Testamento da lui portata nella villeggiatura estiva di Pollone, Croce volle preannunciare il 30 agosto 1942 la stesura di un saggio sul cristianesimo drammaticamente suggeritogli dalla tragedia bellica:

¹⁸⁶ B. Croce, *Gesù e l'adultera*, in «La Critica», XXXVII (1939), p. 3. Questa interpretazione crociana del passo evangelico avrebbe anni dopo ispirato il saggio di un suo «scolaro non inerte» come Carlo Antoni, che sarebbe andato oltre la rilevanza puramente etica dell'episodio per scorgervi «la mondanità del Bene» come verità logica di pensiero: C. Antoni, *La scoperta della coscienza*, in «Tempo Presente», a. III, n. 2, febbraio 1958, pp. 93-95, ripubblicato in Id., *Gratitudine*, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 58-67.

¹⁸⁷ B. Croce, *Soliloquio di un vecchio filosofo*, in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. I, p. 293. Sull'evoluzione dell'atteggiamento politico di Croce verso il cristianesimo cfr. P. G. Zunino, *La Repubblica e il suo passato. Il fascismo dopo il fascismo, il comunismo, la democrazia: le origini dell'Italia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 336-354.

¹⁸⁸ B. Croce-M. Curtopassi, *Dialogo su Dio. Carteggio 1941-1952*, a cura di G. Russo, Archinto, Milano 2007, p. 38. 23 giugno 1941.

sono profondamente convinto e persuaso che il pensiero e la civiltà moderna sono cristiani, procedenti dall'impulso dato da Gesù e da Paolo. Su di ciò ho scritto una breve nota, di carattere storico, che pubblicherò appena ne avrò lo spazio disponibile. Del resto, non sente Ella che in questa terribile guerra mondiale ciò che è in contrasto è una concezione ancora cristiana della vita con un'altra che vorrebbe risalire all'età precristiana, e anzi preellenica e preorientale, e riattaccare quella anteriore alla civiltà, la barbarica violenza dell'orda? *Portae inferi non praevalerunt*. Spero bene¹⁸⁹.

La lettera di Croce alludeva naturalmente al saggio *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* pubblicato nel dicembre di quell'anno su «La Critica», che per sua stessa ammissione non avrebbe contenuto «in verità, niente di nuovo, perché i concetti di cui è intessuto sono già in tutti i miei libri di filosofia e di storia. Nuovo è stato soltanto il proposito di raccogliere in breve quadro alcuni miei concetti»¹⁹⁰. Vi si ritrovava esposta la connessione tra liberalismo e civiltà cristiana che negli anni precedenti era rimasta obliterata dalla sua storiografia ottocentesca, ma che ancora attraverso il suo «appello alla storia» Croce riportava alla luce come «osservanza della verità»:

Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non maraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo¹⁹¹.

L'essenza della «rivoluzione cristiana» era stata la nascita della coscienza morale e di una «nuova qualità spirituale» dell'individuo, ma il saggio crociano sarebbe rimasto ancora all'interno di una concezione del cristianesimo come «processo storico» e non come religione trascendente. Nessuna variabile Croce introduceva – da questo punto di vista – rispetto alla storicizzazione idealistica del cristianesimo dalla trascendenza delle origini alla demitizzazione del pensiero immanentistico, che ne avrebbe legittimamente ereditato le verità in quanto hegeliana «religione assoluta». Immutata era dunque la distinzione del cristianesimo dal contenuto dogmatico della Chiesa, che ne rappresentava solo un momento transeunte ed era destinato a essere «riaperto, riveduto e portato più oltre e più in alto» di quella sua originaria istituzionalizzazione. Croce

¹⁸⁹ Ivi, p. 55.

¹⁹⁰ ASILS, Fondo Guido Gonella, Croce a Gonella, 22 gennaio 1943; la lettera è stata pubblicata per la prima volta in M. Serri, *Croce. Noi cristiani contro i barbari*, in «La Stampa», 20 novembre 1992. Anche il titolo del saggio riecheggiava affermazioni precedenti: «Né vorrete ritrovare sulle sue [di Croce, ministro della Pubblica Istruzione] labbra i leggieri scherni contro il cristianesimo, – affermava nel discorso parlamentare del 6 luglio 1920 – perché affermare, com'io ho affermato, che il cristianesimo ha creato la vita morale della quale ancora viviamo, e che *in questo senso tutti siamo cristiani*, è cosa tanto indubitabile, quanto il dire che Roma ha creato il diritto e la Grecia l'arte letteraria, e che tutti noi, italiani, francesi o tedeschi, siamo, in questo

¹⁹¹ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in «La Critica», XL (1942), p. 289, ripubblicato in *Discorsi di varia filosofia*,. Nella copiosa letteratura su questo scritto crociano, cfr. C. Sprigge, *Benedetto Croce. L'uomo e il pensatore*, Ricciardi, Milano-Napoli 1956, pp. 44-48; F. Capanna, *La religione in Benedetto Croce. Il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Edizioni del «Centro librario», Bari 1964, pp. 236-242; R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, cit., vol. II, pp. 747-752; A. Di Mauro, *Croce e il Cristianesimo. Echi e discussioni a proposito di un testo famoso (1942-1943)*, in «Nuova Rivista Storica Italiana», 1999, n. 3, pp. 583-604; G. Sasso, *Perché Croce scrisse il «Perché non possiamo non dirci «cristiani»?», in «La Cultura», XLIV (2006), n. 1, pp. 5-54.*

dimostrava ancora una volta che il suo pensiero «cristiano» superava quello della Chiesa, affermando che «continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita», vale a dire il flusso filosofico-religioso della modernità che comprendeva «cristiani fuori di ogni chiesa, non meno genuini di quelli che vi sono dentro, e tanto più intensamente cristiani perché liberi»¹⁹². Ma anche in virtù di questa estensione Croce rafforzava il concetto della filiazione dal cristianesimo dello stesso liberalismo e di tutta la civilizzazione moderna:

ben si vede che, nel nostro presente, punto non siamo fuori dai termini posti dal cristianesimo, e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel comporre i sempre rinascenti ed aspri e feroci contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la morale della coscienza e quella del comando e delle leggi, tra l'eticità e l'utilità, tra la libertà e l'autorità, tra il celeste e il terrestre che sono nell'uomo, e dal riuscire a comporli in questa o quella loro forma singola sorge in noi la gioia e la tranquillità interiore, e dalla consapevolezza di non poterli comporre mai a pieno ed esaurire, il sentimento virile del perpetuo combattente o del perpetuo lottatore, al quale, e ai figli dei suoi figli, non verrà mai meno la materia del lavoro, cioè della vita. E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza¹⁹³.

Entro i limiti di questa interpretazione puramente storicistica, l'atteggiamento più comprensivo di Croce nei confronti del cristianesimo si rifletteva anche in una attenuazione del suo irrigidimento «antichiesastico». Croce respingeva le accuse che imputavano decadenza e corruzione del cristianesimo all'istituzionalizzazione della Chiesa, riconoscendo che essa «tenne le parti della esigenza morale e religiosa che sovrasta a quella unilateralmente politica e a sé la piega, e, in quanto tale, a giusto titolo essa afferma il suo diritto di dominio sul mondo intero». Tra le righe le sue argomentazioni sembravano quasi riecheggiare le osservazioni che Gallarati Scotti gli aveva sottoposto fin dal 1930 sulle dinamiche di riforma interiore della Chiesa:

La chiesa cristiana cattolica, com'è noto, anche nel corso del medio evo, giovandosi degli spiriti cristiani che spontanei rifiammeggiavano dentro o fuori dei suoi quadri, e contemperandoli al suo fine, si rinsanguò e si riformò tacitamente più volte; e quando, più tardi, tra per la corruzione dei suoi papi, del suo clero e dei suoi frati e per la cangiata condizione politica generale, che le aveva tolto il dominio da lei esercitato nel medioevo spuntato le sue armi spirituali, e, infine, per il nuovo pensiero critico, filosofico e scientifico, che rendeva antiquata la sua scolastica, stette a rischio di perdersi, si riformò ancora una volta con prudenza e con politica, salvando di sé quanto prudenza e politica possono salvare, e continuando nell'opera sua, che riportò i trionfi migliori nelle terre di recente scoperte del Nuovo mondo¹⁹⁴.

L'accoglienza del saggio sulla stampa cattolica riaccese le polemiche contro le immutate «esagerazioni anticlericali» di Croce e la sua riduzione del cristianesimo in «religione filosofica», per quanto mitigata dalla promozione del «cristianesimo morale» ad apogeo della civilizzazione

¹⁹² Ivi, p. 296.

¹⁹³ Ivi, p. 297.

¹⁹⁴ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, cit., pp. 293-294. Su questa influenza degli amici cattolici liberali su Croce cfr. G. Brescia, *Croce e il cristianesimo*, Rubbettino-Istituto Acton, Roma 2003.

umana¹⁹⁵. Ma a essere respinte dai contraddittori cattolici del filosofo non furono solo le sue ennesime attestazioni di distanza dalla Chiesa, quanto l'inedita rappresentazione del liberalismo come trasfigurazione «moderna» del cristianesimo. Inaccettabile appariva cioè l'idea di una «evoluzione liberale» del cristianesimo con cui Croce ammetteva la «continuità logica fra il Cristianesimo del primo secolo, attraverso Lutero e Robespierre, e i liberali dell'Ottocento, con il loro unilaterale e fazioso laicismo e anticlericalismo»¹⁹⁶.

Chi si spinse a ravvisare nel saggio crociano la «mutevolezza» dell'idealismo verso la Chiesa fu invece il «prete romano» don Giuseppe De Luca, che il 25 novembre 1942 confessava direttamente a Croce il sentimento di commozione con cui lo aveva letto «non senza vere frequenti lacrime»: «Potrebbe, quell'articolo, aprire un'epoca. Essere il punto nel quale si chiude il moto centrifugo e si inizia quello centripeto, verso il 'cuore del cuore' della nostra antica e nuova civiltà»¹⁹⁷. Nel febbraio 1943 Croce ricevette dallo stesso De Luca le bozze della recensione da lui composta per «Il Regno», ringraziandolo per la «molta benevolenza» ma ammettendo di averne tratto «l'impressione di chi debba sedersi sopra una sedia che gli è molto incomoda e nella quale non riesce ad accomodarsi»¹⁹⁸. Al contempo proprio De Luca era stato ispiratore della recensione dedicata al saggio crociano dalla rivista «Critica fascista» del ministro Giuseppe Bottai, al quale il sacerdote aveva trasmesso il 2 dicembre 1942 osservazioni aspramente polemiche nei confronti del filosofo. Ma anche in questo giudizio di diverso tenore De Luca avrebbe continuato a rimarcare la svolta epocale di un Croce «non in Chiesa, ma insomma lì accanto» dopo gli irrigidimenti del post-Conciliazione: «Quelle pagine, alte di tono e calde, non permettono più ai seguaci di fare di lui un maestro di anticlericalismo»¹⁹⁹.

Ben più entusiaste e distanti dalla pretesa di un Croce «clericalizzato» furono le reazioni dei «frondisti» del cattolicesimo democratico, che analogamente alla *Storia d'Europa* del 1932 si dissociarono dal riacutizzarsi delle polemiche contro il liberalismo del filosofo, cogliendo adesso l'occasione per apprezzarne l'inclinazione nettamente più simpatetica verso la sua matrice cristiana. Altrettanto lontane dalla prefigurazione di alleanze future, le letture del saggio in questi ambienti non poterono non risentire della suggestione di una convergenza pre-politica tra cristianesimo e liberalismo, indipendentemente dai giudizi sul riposizionamento crociano nei confronti della Chiesa. In questa direzione il commento di Galati si sforzava di cogliere gli aspetti di novità nel

¹⁹⁵ Cfr. O. Zanetti, *Croce è, o si dice, cristiano?*, in «Il Meridiano», a. VII, n. 52, 27 dicembre 1942; G. Ricciotti, *Perché cristiani?*, in «Il Popolo d'Italia», 2 febbraio 1943.

¹⁹⁶ L. Scremin, *Cosa vuol dire essere cristiani?*, in «Studium», XXXIX (1943), pp. 83 ss.

¹⁹⁷ AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Giuseppe De Luca», De Luca a Croce, 25 novembre 1942.

¹⁹⁸ Ivi, Croce a De Luca, 1 marzo 1943. L'articolo a cui accennava Croce era G. De Luca, *Per un articolo del Sen. Croce*, in «Il Regno», a. II, n. 1, gennaio-marzo 1943, pp. 36-41.

¹⁹⁹ G. Bottai-G. De Luca, *Carteggio 1940-1957*, a cura di R. De Felice e R. Moro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1989, p. 101.

giudizio storico-politico di Croce, pur ribadendo – «contro gli eccessivi entusiasmi» delle sue amicizie ex popolari – che la riduzione storicistica del cristianesimo lo lasciava filosoficamente «nelle posizioni di prima»: diversamente dalle opere crociane degli anni Trenta, restava almeno il fatto che la Chiesa «non [fosse] più il negativo teorico, o l'arresto teorico, di fronte ai valori spirituali in progressivo avanzamento, ma, almeno, una delle forze del progresso interiore dell'umanità in mezzo alle altre forze che svolgevano il Cristianesimo, viva sorgente di pensiero e di opere, inserita nel positivo e non nel negativo del bilancio umano»²⁰⁰.

Tra i commentatori di quest'area il più noto fu sicuramente Guido Gonella, che riuscì a pubblicare su «L'Osservatore Romano» la sua interpretazione del filosofo liberale al quale non avrebbe mai nascosto di essere legato «da sentimenti di devota ammirazione» per la resistenza antifascista del ventennio:

Nelle dure e oscure stagioni dell'intolleranza, quando i meschini tradivano, i deboli piegavano, ed anche spiriti fieri preferivano l'esilio all'umiliazione, Benedetto Croce spregiava gli allettamenti di un regime corrotto, e, resistendo alle lusinghe degli stessi lauri accademici di Università straniera eleggeva per sé la trincea del combattente. [...]

Alla nostra generazione, slegata dal passato, incapace di illuminare l'avvenire con la luce del passato, egli insegnò che esiste una coerenza della storia, come esiste una coerenza dell'uomo²⁰¹.

Quando uscì il saggio crociano sul cristianesimo, Gonella lo accolse «con una doverosa simpatia» in un intervento con il quale – come avrebbe poi riconosciuto – «scrivendo di Croce intendev[a] criticare il fascismo»²⁰², attirandosi per questo una sferzante polemica di Ernesto Buonaiuti che gli contestava il «fare suo pro delle divagazioni pseudo-cristiane del Croce per darsi l'aria di aver captato preziosa preda al suo bene o male intenzionato sincretismo»²⁰³:

Sono ancora debitore ad Ernesto Buonaiuti della risposta ad un violento attacco che egli mi fece nel 1943 quando in una lunga analisi da me pubblicata sull'Osservatore Romano, circa il noto scritto di Benedetto Croce allora uscito con il titolo suggestivo *Perché non possiamo non dirci cristiani*, mi giudicò fuori strada. Forse perché elogiavo il Croce, sul pericoloso clima della persecuzione che allora conduceva gli spiriti indipendenti ai campi di concentramento o di sterminio?²⁰⁴

Nella rubrica *Orientamenti* del quotidiano vaticano, Gonella pubblicò il 15 gennaio 1943 il lungo articolo di commento dal titolo *Perché siamo cristiani*, nel quale presentava in termini criticamente consenzienti il saggio crociano come «uno dei più significativi documenti del disagio

²⁰⁰ V. G. Galati, *Colloqui con Croce*, cit., pp. 74-75.

²⁰¹ Cfr. il testo della sua commemorazione per il centenario della nascita di Croce: G. Gonella, *Il centenario di Benedetto Croce*, 23 febbraio 1966: ASILS, Fondo Guido Gonella, b. 97: «È ben noto come il Croce era rispettoso delle altrui opinioni e della fede religiosa. Non credo che egli approverebbe coloro che, dopo la sua morte, hanno polemicamente accentuato il suo contrasto con la Chiesa cattolica. Rigorosamente fedele alle sue idee, questo contrasto egli non coltivava». Cfr. anche il necrologio pubblicato in morte di Croce, G. Gonella, *Benedetto Croce ed i cattolici*, in «Il Popolo», 14 dicembre 1952.

²⁰² G. Gonella, *Con De Gasperi nella fondazione della DC (1930-1940)*, cit., p. 45

²⁰³ E. Buonaiuti, *Arcades Ambo*, in «Religio», XVI (1943), pp. 56-59, ripubblicato in Id., *Il Pellegrino di Roma*, cit., pp. 460-464.

²⁰⁴ G. Gonella, *Il centenario di Benedetto Croce*, cit.

spirituale della nostra epoca» e testimonianza «sui motivi che il può cristianesimo può far fermentare anche nell'ambito di filosofie non cristiane»²⁰⁵. Ne coglieva infatti il tono intimamente problematico, la presa di distanza dal provvidenzialismo storicistico e la lettura della «crisi del nostro tempo» come conseguenza di «anemia e disorientamento spirituale», sul fondo della quale si sarebbero da ultimo installate – secondo Croce – anche le pretese di sacralizzazione della politica, quelle «pseudo fedi mondane» che «naturalizzano Dio e divinizzano la natura, ed innalzano altari anche alla forza, e riescono perfino a vedere nel principato civile un maestro e ministro non solo del temporale ma pure dell'eterno». Del filosofo l'intervento di Gonella sottoscriveva l'atteggiamento di opposizione «religiosa» all'ateismo totalitario, la cui genesi era da entrambi imputata alla crisi di secolarizzazione che aveva sganciato il liberalismo dalla sua matrice cristiana: l'invocazione crociana del cristianesimo come «una nostalgia o una speranza» diventava positivamente espressione di un liberalismo laico che nutriva «il bisogno insoddisfatto di una *instauratio ab imis*, un rinascente appello interiore ad un mondo più sano, ad una 'storia' diversa da quella che nell'oggi ci disgusta». L'apprezzamento di Gonella restava dunque legato alla *pars destruens* crociana contro le «religioni pagane», nella quale il filosofo aveva recuperato la morale cristiana come antidoto alla contraffazione attivistica del liberalismo:

Benedetto Croce, pur ribadendo il suo storicismo, ha raccolto nel suo articolo molti fasci di loglio che egli getta nel fuoco, e tutti i veri operai della vigna del Signore, i veri amici della buona semente, possono guardare con nutrito e comprensivo interesse a questo rogo di male piante matura che infestano il campo della fiorente ed onesta semina²⁰⁶.

Da respingersi restava invece la dissociazione crociana della Chiesa dal pensiero della «civiltà moderna», ancora influenzata da «giudizi sommari» e «spesso inconsistenti», privi delle necessarie distinzioni e «influenzati da passionalità». Nella sua recensione Gonella dissentiva inoltre da Croce per la sua reazione alla crisi religiosa in termini di pura razionalità filosofica, con la quale riteneva impossibile contravvenire all'annichilimento della «volontà di potenza». L'obiezione di fondo al saggio crociano restava quella di non essersi sottratto alle contraddizioni della «filosofia dell'immanentismo» e alla sua riduzione del cristianesimo in una religione senza trascendenza. La rivisitazione crociana risultava incompleta perché mancava di superare – secondo Gonella – proprio lo scacco del radicale immanentismo da cui sarebbero derivate le degenerazioni anticristiane dei totalitarismi:

L'immanentismo assoluto è in crisi: mette in dubbio l'immanenza assoluta e riconosce la necessità di un altro termine, d'una trascendenza. L'infelice connubio della filosofia di Hegel con il culto di Wotan ha fatto dell'uomo divinizzato un mostro di cui Nietzsche fu il teologo ed il poeta. L'io che si fa nel mondo, che è il mondo stesso, che usurpa l'assolutezza di Dio, comporta quell'immanentismo nel quale non c'è patria per il Dio cristiano, per il Dio

²⁰⁵ G. G. [G. Gonella], *Perché siamo cristiani*, in «L'Osservatore Romano», 15 gennaio 1943.

²⁰⁶ *Ibidem*.

creatore, padre e fratello degli uomini. È la trascendenza di Dio il presupposto della fede cristiana in Dio, è la trascendenza dell'ideale morale che fornisce l'oggetto alla volontà dell'uomo, il limite del suo arbitrio, il presidio della sua autonomia di fronte a tutte le opprimenti forze della natura e della società²⁰⁷.

Rispetto alla prospettiva crociana dell'alleanza culturale tra liberalismo e cristianesimo, Gonella insisteva dunque sul ritorno alla trascendenza della fede per salvare dalla minaccia di distruzione non tanto la Chiesa come istituzione, quanto i fondamenti spirituali e umanistici della civiltà laica:

Per il cristianesimo, la vita dello spirito umano non è eterno divenire di valori ma affermazione e conservazione di valori eterni, accrescimento di valori conservati, riconoscimento della personalità di Dio e tutela della personalità umana. Dio è in noi ma non è noi, e solo in questa consapevolezza del trascendente, in questa fede in Dio «uno e trino» la turbata coscienza contemporanea potrà trovare le vie della salute. Con questa fede gli uomini possono dirsi ed essere cristiani²⁰⁸.

Un settimana dopo, il 22 gennaio 1943, Croce scriveva da Sorrento a Gonella per ringraziarlo della recensione, ma anche per negare che la reintegrazione del cristianesimo nella resistenza antibarbarica decretasse la crisi di un pensiero come il suo che andava «oltre quello delle Chiese»:

la lotta che ora si combatte nel mondo è, cronologicamente, l'ultima della credenza cristiana contro, non dirò il paganesimo, ma un imbestiamento che si decora di talune primitive concezioni barbariche, le quali con ciò stesso hanno perduto quello che avevano di necessario e d'ingenuo.

Anche le sono grato di aver fatto intendere che il mio pensiero va oltre quello delle Chiese. A me piace, procurando di essere leale, di venire lealmente inteso.

Badi peraltro che nella mia filosofia non si ammette ma si nega la realtà della materia, di questa astrazione foggiate dalla fisica e alla quale gli stessi moderni fisici non tengono molto; e si afferma l'unica realtà dello spirito.

E non dia troppa credenza ai molti che ora vanno vociferando della fine e della crisi dell'immanenza e dello storicismo, perché le crisi e decadenze hanno luogo quando sorge un nuovo pensiero costruttivo, capace di correggere, elevare e con ciò sostituire il precedente; e questo ora non è accaduto, né se ne vede neppure l'inizio. Conosco abbastanza bene l'odierna letteratura filosofica per fare e sostenere questa affermazione.

E badi anche che la Germania, ora, non si unisce Hegel e Wodan, ma Hegel, ma più ricco ancora di robuste verità, e tutta la grande tradizione filosofica, e con essa anche quella di Goethe, sono ora abbandonati e dimenticati²⁰⁹.

Appena ricevuta la lettera di Croce, Gonella abbozzò (probabilmente senza spedirla) una minuta di risposta che prendeva nuovamente di petto la distinzione crociana tra «neopaganesimo» e pensiero immanentistico. Lo stesso Gonella registrava positivamente l'interpretazione di Croce dei totalitarismi non come fenomeni reazionari o in qualche modo generati dall'antimoderno cattolico, ma come deviazioni interne al progresso della modernità: per questo invitava il filosofo a non demonizzare indistintamente sotto la specie di «antistoricismo» – categoria da lui politicamente coniata nell'intervento filosofico di Oxford del 1930 nei confronti del fascismo mussoliniano – i sistemi di pensiero che si ponevano in contraddizione con la sua interpretazione radicalmente laica e immanentistica della «civiltà moderna». Tra questi Gonella invitava a rivalutare l'antistoricismo

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ ASILS, Fondo Guido Gonella, Croce a Gonella, 22 gennaio 1943.

«positivo» del cristianesimo e la sua trascendenza «metastorica» dei valori, che non postulava il rifiuto della modernità in quanto tale ma solo della sua identificazione con secolarizzazione e ateismo:

Ma così, non si viene a riconoscere la realtà e cioè la storicità dell'antistoricismo, e, se non l'antistoricità, almeno la metastoricità come valore? Si può ancora parlare di assoluta immanenza alla storia, dello stesso storicismo come Lei lo intende? Almeno sarà necessario ben distinguere fra l'antistoricismo quale impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, infermità e l'antistoricismo quale rovescio e simbolo di nuova sanità; e soprattutto fra l'antistoricismo quale sfrenatezza, egoismo, orgia e culto satanico, e l'antistoricismo del cristianesimo che ha portato la virtù della carità. La considerazione dei rapporti fra antistoricismo, diciamo così, positivo e negativo; fra storicismo, antistoricismo negativo e positivo e metastoricismo, non comportano il riconoscimento della trascendenza, senza per questo materializzare o rendere inerti i valori spirituali, ma invece salvandoli? Quanto poco amore, ai giorni nostri, nel mondo! È vero. Dunque anche Lei invoca la carità quale ritmo e regola della vita umana? Ma proprio a cagione della riconstatazione dell'imbestiamento umano, come sarebbe possibile affermare che tale ritmo o regola sono creati dall'uomo come suo strumento e non piuttosto che la Carità (*Deus charitas est*) ha creato e può redimere l'amore? La Carità non predica la ricostruzione della vita umana scissa dalla vita stessa che è la storia ma salva dall'alto la vita e la storia dall'imbestiamento che sempre la minaccia. Ed anche per superare la grave infermità dell'odierno imbestiamento non è sufficiente il puro storicismo, ma è necessaria la carità del metastorico cristianesimo²¹⁰.

L'indicazione del cristianesimo come soluzione di autoriforma e non sovvertimento della modernità laica veniva sistematicamente riproposta da Gonella nei suoi articoli di commento divulgativo al radiomessaggio natalizio di Pio XII del 1942, pubblicati a partire dal 6 gennaio 1943 sulle colonne de «L'Osservatore Romano». Dopo la caduta del fascismo gli scritti furono poi raccolti nel dicembre 1943 in un volume della Poliglotta Vaticana, *Principi di un ordine sociale*, con una nota introduttiva di Gonella che ne ricordava l'apparizione sul quotidiano della Santa Sede come «un atto di fede e una testimonianza» quando «il quadrante della nostra storia segnava le ore di una profonda crisi politica nella quale si venivano maturando radicali rivolgimenti», ma soprattutto con l'intenzione di «testimoniare come il Pontefice parlasse pubblicamente e solennemente, quando la difesa dei sacri diritti della persona esige non solo fermezza ma pure coraggio»²¹¹.

Dal gennaio al maggio 1942 Gonella aveva già commentato su «L'Osservatore Romano» i messaggi natalizi di Pio XII nel triennio dal 1939 al 1941, raccogliendo i suoi articoli nel settembre 1942 con una prefazione non firmata di mons. Montini²¹². Dopo la sospensione nel maggio 1940 degli *Acta Diurna*, il lavoro culturale di Gonella sotto l'egida di Montini e De Gasperi si era incessantemente dedicato all'interpolazione della dottrina pontificia nel segno della rottura con dottrine e ideologie totalitarie, ma anche della riattivazione di una coscienza cattolica di libertà al

²¹⁰ Ivi, Gonella a Croce, s.d. [1943].

²¹¹ G. Gonella, *Principi di un ordine sociale. Note ai messaggi di S.S. Pio XII*, Edizioni Civitas Gentium, Città del Vaticano 1944, pp. 7-8. Al termine della sua *Introduzione* Gonella riproduceva significativamente l'esordio del commento di Vittorio Emanuele Orlando al radiomessaggio di Pio XII.

²¹² G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale Note ai messaggi di S.S. Pio XII*, Edizioni Civitas Gentium, Città del Vaticano 1942.

riparo dell'indiscussa autorità dei documenti papali²¹³. Sia per l'ufficialità della collocazione giornalistica che per l'autorevolezza riconosciuta dell'autore, i commenti pontifici di Gonella del 1943 non potevano che acquisire un riflesso indirettamente politico sugli orientamenti del cattolicesimo nazionale nella tragedia della guerra e ormai alla vigilia del crollo del regime. La loro formulazione radicalizzava l'impostazione dottrinale di Pio XII a sostegno di critiche sempre più circostanziate e intransigenti nei confronti dei regimi totalitari dell'Asse, a dispetto della posizione vaticana di neutralità tra i belligeranti:

La libertà, essenziale condizione di vita morale della persona, è il *signum contradictionis* delle dottrine dello Stato, è l'insegna attorno alla quale si raggruppano o contro la quale si schierano le rivendicazioni politiche. Nella libertà si scorge giustamente il fondamentale punto di orientamento dei vari sistemi politici ognuno dei quali assume una fisionomia propria in rapporto al fatto di ammettere o negare la libertà della persona, di ammetterla con limiti o senza limiti, di considerarla come un bene assoluto o relativo, come un valore condizionante o condizionato.

Il sec. XIX è stato il secolo della vibrante e rivoluzionaria passione per la libertà, della lotta per una libera umanità; un secolo che ha affrontato in pieno – non solo nella dottrina ma anche nell'azione – il problema della libertà nel nome della quale furono combattute epiche e generose battaglie. E fu proprio sotto questa insegna che si cercò di restaurare i diritti dell'uomo nella società.

Al nostro secolo è giunta un'eco stanca e sfiduciata di quelle rivendicazioni e di quelle conquiste che l'umanità, dopo lungo travaglio, considerava come sicuro e stabile patrimonio acquisito, mentre erano ben lungi dall'essere al riparo dalle sotterranee corrosioni e dalle sfacciate aggressioni che macchiarono la storia degli ultimi decenni²¹⁴.

L'anticonformismo dei commenti di Gonella rappresentava l'effetto di un obiettivo religioso da lui consapevolmente coltivato nello spazio del cattolicesimo italiano, ossia quello di convogliare il consenso di ambienti della Chiesa «che dovevano esser gradualmente condotti ad un atteggiamento favorevole o almeno non ostile alla cultura cattolica di tradizione liberal-democratica»²¹⁵. Da qui i suoi articoli si sforzavano di integrare alle parole del Pontefice anche i riferimenti delle correnti filosofiche e politiche di pensiero laico che potessero risultare spendibili nella stigmatizzazione dei totalitarismi come regimi anticristiani. Non distante dal lessico di Croce appariva ad esempio la denuncia della «incomprensione della vitale dinamica della libertà» in una epoca «senza fede e senza fiducia», per quanto Gonella rimanesse naturalmente ancorato all'ispirazione di «cristiana libertà» del magistero di Pio XII e non temesse di rileggerla in continuità con quel «secolare insegnamento» della Chiesa che poneva «la libertà al centro di tutti i valori morali e sociali»²¹⁶.

Nella sua esposizione sistematica del documento pontificio, Gonella si avvaleva di un audace recupero di autori del cattolicesimo liberale dell'Ottocento per rafforzare il non dissimulato

²¹³ Cfr. G. Ignesti, *Introduzione* a G. Gonella, *Discorsi parlamentari (1946-1973)*, Camera dei Deputati, Roma 2005, pp. XVIII-XIX, che sottolinea come «le allocuzioni pontificie finivano per divenire di fatto il pretesto, l'occasione che Gonella coglieva per delineare in modo organico le grandi linee di un trattato compiuto sulla fondazione di una politica per la cultura cattolica contemporanea».

²¹⁴ G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, cit., p. 187.

²¹⁵ G. Ignesti, *Introduzione* a G. Gonella, *Discorsi parlamentari (1946-1973)*, Camera dei Deputati, Roma 2005, pp. XVIII-XIX.

²¹⁶ *Ivi*, p. 188.

intento politico di condanna del fascismo. Spiccava ad esempio la menzione di Tocqueville, che anche Croce andava recuperando in quei mesi del 1943 nelle sue riflessioni sul rapporto tra aristocrazia e masse, mentre Gonella ne riproponeva l'osservazione sull'origine della «civile uguaglianza» in Francia dalla «potenza politica del clero»:

Uno storico dell'acume e della penetrazione del Tocqueville ci delinea con scarni tratti concisi uno dei più caratteristici aspetti della decisiva influenza del cristianesimo sul moderno spirito ugualitario di cui il giacobinismo politico si è illegittimamente attribuita la paternità.

L'intenzione di sottolineare le origini cristiane del liberalismo moderno traspariva anche dalle citazioni di Montalembert che riammettevano in contesto apologetico il repertorio del suo «liberalismo cattolico», non senza riagganciarsi velatamente al popolarismo delle ultime battaglie antifasciste attraverso le inequivocabili sentenze del francese: «la religione ha bisogno della libertà, e la libertà ha bisogno della religione», oppure «un potere senza freno, senza controllo, cioè un potere onnipotente è necessariamente pericoloso alla Chiesa per il fatto solo che può tutto»²¹⁷. Addirittura l'illustrazione di Gonella ricorreva ad argomentazioni di autori non cattolici, come quella del giusnaturalista tedesco Heinrich Ahrens sul cristianesimo come fonte di rigenerazione e perfezionamento della libertà anche in epoca moderna:

Il cristianesimo, che comprese l'uomo nell'intimità e nella totalità del suo essere, e lo ricondusse innanzi a Dio, sorgente di ogni esistenza, provvidenza del mondo, santificò la personalità umana e divulgò quelle idee religiose e morali che dovevano dare alla libertà una più solida base ed un campo più esteso. Il cristianesimo è la prima *Magna Charta libertatum* non di un popolo particolare, ma dell'umanità; è il principio creatore e trasformatore di tutte le libertà moderne²¹⁸.

Agli inizi del 1943 la *concordia discors* degli scritti di Croce e Gonella certificava la ricomposizione di un fronte comune tra cattolici e liberali di fronte alla barbarie della guerra e dei totalitarismi, ma poteva anche diventare l'anticipazione di una strategia di alleanza politica in vista del postfascismo: da qui la tanto dibattuta «politicità» del saggio crociano sul cristianesimo e la sua interpretazione come «mano tesa» alla Chiesa ai primordi della transizione, per l'appunto corroborata dall'attenzione ad esso concessa da Gonella sulla stampa vaticana²¹⁹.

Interessante banco di prova furono proprio le reazioni comparative dell'epoca agli scritti di Croce e Gonella, guardati come indicazione di una futura convergenza tra le rispettive aree politico-culturali. In questa direzione le interpretazioni degli storici si sarebbero spesso limitate a riprodurre le letture politicizzanti che gli stessi contemporanei non esitarono ad applicare su quegli squarci di dibattito culturale, temendone le avvisaglie di normalizzazione e distensione della conflittualità

²¹⁷ Ivi, p. 201.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Il primo riferimento si trova in C. Sprigge, *Benedetto Croce. L'uomo e il pensatore*, cit., p. 45, secondo il quale «liberali e cattolici ansiosamente ricercavano un terreno comune su cui fondare un comune sforzo di consolidamenti della nuova unità nazionale».

prefascista tra liberali e cattolici. Il filosofo liberale e Gonella divennero simultaneamente oggetto di attacco da parte fascista, a cominciare dalla richiamata stroncatura anticrociana di «Critica fascista» del 1 gennaio 1943. Da questa traspariva il fraintendimento in senso clericale del recupero crociano del cristianesimo, ma anche un accenno alla sua coincidenza con l'ispirazione liberaleggiante del quotidiano vaticano, quando si osservava che l'anticlericalismo del filosofo «nacque, o s'afforzò, dalla Conciliazione; e il suo tornar clericale nasce da un certo vento di fronda, che percepisce tra i fogli dell'Osservatore Romano»²²⁰. Dopo la recensione a Croce e la rassegna dei suoi articoli pontifici, fu invece la posizione di Gonella a essere politicamente segnalata alla diplomazia vaticana il 17 maggio 1943 dall'irritazione del sottosegretario agli Esteri, Giuseppe Bastianini, che ne denunciava la coltivazione di un autentico «programma politico»²²¹.

Parallelamente a quelle del regime vanno considerate le stesse reazioni dell'antifascismo comunista che accomunarono negativamente i rispettivi interventi di Croce e Gonella, accusandoli di fungere da strumento occulto di lotta politica per un nuovo asse Chiesa-liberalismo in senso non più antifascista ma anzitutto anticomunista:

interpretazione, che, *mutatis mutandis*, è riapparsa sovente negli anni del dopoguerra sino ad oggi, specie nelle letture degli scrittori marxisti, i quali se l'appropriarono, surrogando tuttavia l'idea che il fascismo fosse l'implicito obiettivo del piano eversivo del filosofo, con l'altra idea, secondo cui, per il liberale Croce, non già il declinante fascismo o nazionalsocialismo ma piuttosto il comunismo, agguerrito e in via di espansione, rappresentava, in quel cruciale momento storico, il nemico capitale da combattere, la testa di turco contro cui appuntare in prima istanza tutte le forze intellettuali ed etico-politiche, congiunte nel segno di un Cristianesimo laicamente e criticamente inteso²²².

Il trascinamento del saggio «cristiano» di Croce dall'antifascismo di guerra all'anticomunismo *ante litteram* precedette la *damnatio memoriae* imposta dalla sinistra marxista ai danni del filosofo negli anni della guerra fredda, quando il suo intervento del 1942 sarebbe stato audacemente interpretato come «scrittura politica e programma per future alleanze di partito assai più che opera di speculazione»²²³. Estremamente significativa appare – in questo senso – l'analisi coeva dei dirigenti comunisti dal confino di Ventotene in un documento del marzo 1943, nel quale si registrava la convergenza tra le aperture liberali della Chiesa e il cristianesimo culturale di Croce, duramente rimproverato di rinnegare tutta la tradizione laica del movimento liberale in Italia dopo il Risorgimento:

All'atteggiamento del Vaticano corrisponde quello di B. Croce: l'uno e l'altro confluiscono nella stessa posizione politica.

²²⁰ [Uno qualunque], *Croce rin Cristianito per dispetto*, cit.

²²¹ Il resoconto del colloquio di Bastianini del 17 maggio 1943 con il Nunzio apostolico in Italia, monsignor Borgongini Duca, in *Actes et documentes du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, cit., vol. VII, *Le Saint-Siège et la guerre mondiale novembre 1942-décembre 1943*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1973, pp. 347-349.

²²² A. Di Mauro, *Croce e il Cristianesimo*, cit., pp. 589-590.

²²³ E. Garin, *La cultura italiana fra Ottocento e Novecento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1962, p. 232.

B. Croce, il più alto e autorevole rappresentante della ideologia liberale in Italia, ha ritenuto giunto il momento di dare alla borghesia italiana una precisa direttiva politica. Egli prende posizione da una parte verso la chiesa cattolica, dall'altra verso i partiti operai: in quella addita la via d'uscita dalla crisi attuale, in questi i pericoli di una maggiore rovina.

In un suo primo scritto («Perché non possiamo non dirci cristiani») egli fa l'apologia della chiesa cattolica, esaltandone la funzione storica come della sola grande istituzione che, in tempi di grande crisi, sia sempre stata l'ancora di salvezza della civiltà. Il senso è chiaro: oggi è uno di quei momenti che alla stessa chiesa bisogna affidare il proprio destino. In un altro scritto successivo («Per una storia del comunismo come realtà politica») muove un aspro attacco contro i partiti comunista e socialista, a cui accompagna una stolta e bassa denigrazione dell'URSS [...].

La posizione reazionaria e antiproletaria di Croce non è nuova, se pure mai in passato, egli è sceso come ora a forma di tanta trivialità polemica contro il marxismo e il movimento operaio e l'URSS. È nuovo invece il suo atteggiamento verso la chiesa cattolica: nessuna concessione sul piano filosofico alla dogmatica del cattolicesimo, ma diverso è l'accento e il tono con cui egli ad essa si rivolge e ciò ne rivela l'intento politico. Per oltre 40 anni egli ha mantenuto un atteggiamento polemico contro la chiesa cattolica ed ancora in occasione dei Patti Lateranensi egli ha mosso aspra accusa al fascismo per le concessioni fatte alla chiesa. Oggi è lui che capitola e agli italiani indica la chiesa cattolica quale punto di appoggio ed orientamento politico²²⁴.

Anche i commenti di Gonella venivano specularmente censurati dai dirigenti comunisti, che vi ravvisarono la scomparsa della polemica antiliberale da parte del magistero pontificio e una proposta di «coalizione cattolica-liberale» in senso anticomunista, addebitando alla stessa recensione crociana di Gonella sul giornale vaticano la prefigurazione di un «accento nuovo» sul liberalismo:

è scomparsa ogni punta polemica contro il liberalismo a cui si offre invece la possibilità di accostamento e di collaborazione.

Da quando la chiesa cattolica aveva col «Sillabo» condannato tutto il moderno pensiero liberale, non c'è stata manifestazione della sua ideologia politica-economica-sociale in cui non se ne avvertisse l'influsso: l'antiliberalismo era il suo stile. Oggi nulla più dio ciò, l'ombra del Sillabo svanisce²²⁵.

Per liberare l'immagine di «Croce dopo il fascismo» dalla «svolta» filo-cristiana che lo esponeva ai pregiudizi della sinistra laica e marxista, la storiografia ha talora estremizzato la negazione della tesi di un Croce «al servizio dei cattolici» dal 1942-'43, obliterando anche il saggio sul cristianesimo di qualsiasi implicazione etico-politica e della connessione con l'antitotalitarismo del filosofo. La stessa storiografia ha finito viceversa per traslare questo riconoscimento precocemente politico ad altri scritti crociani del periodo, rovesciando in senso recisamente anticattolico l'interpretazione della «crociana strategia delle alleanze» prima della caduta del fascismo²²⁶. Dietro l'apparenza di «indifferentismo» programmatico, il «nuovo liberalismo» di Croce avrebbe originariamente intrapreso uno sforzo revisionistico in direzione di un «approdo radicalmente riformistico»²²⁷, riponendo fiducia in una «radicale conversione liberale» del comunismo come legittimo interlocutore. Insomma – secondo questa lettura – la teorizzazione

²²⁴ Il testo del documento è pubblicato in ampi stralci in P. G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1940-1945)*, cit., p. 59, anche se il primo a renderne nota l'esistenza era stato P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, vol. IV, *La fine del fascismo. Dalla riscossa operaia alla lotta armata*, Einaudi, Torino 1973, pp. 157-162.

²²⁵ Ibidem. Sul «processo indiziario» di Ventotene alla convergenza Croce-Gonella, cfr. anche F. Orlando, *I 45 giorni di Badoglio*, Bonacci, Roma 1994, pp. 70-72.

²²⁶ S. Setta, *Croce, il liberalismo e l'Italia postfascista*, Bonacci, Roma 1979, pp.

²²⁷ Su questo punto l'analisi di Setta recuperava le aperture dell'opuscolo programmatico di A. Parente, *Benedetto Croce e il nuovo liberalismo*, Macchiaroli, Napoli 1944.

programmatica di Croce sarebbe rimasta immune dal «conservatorismo» economico ma anche da quello religioso nel rapporto con la Chiesa, impostosi solo successivamente in conseguenza dell'involuzione moderata e neo-salandrina che dopo il 1944-'45 avrebbe espropriato il filosofo della guida del Partito Liberale e traghettato quest'ultimo a fiancheggiare l'anticomunismo democristiano.

A controbilanciare questa svalutazione *ad usum marxismi* del rapporto di Croce con il cristianesimo, basterebbe ricordare il giudizio precocemente negativo della forma tirannica del comunismo che il filosofo produsse su «La Critica» agli inizi del 1943 nel suo saggio *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, dipingendolo come «un conato nel vuoto» assolutamente irriducibile alla dialettica liberale per il suo «concepire l'ideale della vita come pace senza contrasti e senza gara»:

Comunque, il contrasto tra lo spirito comunistico, che ha l'irruenza del semplicismo e delle accese passioni del rancore, dell'odio e della distruzione, e lo spirito liberale, è profondo, e di ciò bisogna rendersi chiaro conto per non lasciarsi andare a illusioni di facili intese e accordi, che sono certamente desiderabili ma saranno assai travagliosi e lenti, perché richiedono che una delle parti s'innalzi, con la meditazione e con le lezioni dell'esperienza, a una forma mentale e culturale superiore, dalla quale guardando i suoi precedenti concetti e disegni, li rivedrà irraggiati e trasfigurati, non più utopistici e illimitati ma limitati e storici²²⁸.

Sempre nel quadro di questa storiografia il dialogo di Croce coi cattolici democratici come Gonella sembra incontrare una soglia critica nelle conclusioni di un suo saggio programmatico dell'aprile 1943, *Nota sui partiti e la libertà*, apparentemente agli antipodi della convergenza cattolico-liberale che molti avevano ritenuto di intravedere nello scritto del novembre precedente sul cristianesimo²²⁹. Vi ricomparivano infatti le medesime avvertenze di Croce rispetto alla posizione minoritaria del «cattolicesimo liberale» e al «clericalismo» come irriducibile nemico della «religione della libertà», ma anche una specificazione polemica contro il partito «dei cattolici, in quanto clericali», il solo che Croce definiva «nel principio suo stesso, illiberale» per la sua dipendenza dalla Chiesa. Ma anche in questo caso Croce introduceva – a ben guardare – non poche variabili rispetto all'idea che dalla parte dei cattolici provenissero esclusivamente pericoli per la libertà: se tornava a rimarcare la precarietà della libertà cattolica, continuava ancora a sottrarre a questo giudizio la filiera dei «cattolici liberali», quali li conobbe il Risorgimento italiano e quali ancora ne conosciamo nel presente in Italia, sinceri amatori della libertà nonostante il loro ossequio per la chiesa, e compagni ai liberali nell'opera loro». La stessa prevenzione nei confronti del «partito cattolico» rappresentava poi una sorta di riflesso di competizione nello stesso orizzonte identitario, provenendo da un liberalismo dichiaratamente «cristiano» come quello che Croce era andato ridefinendo dalla «crisi della civiltà» fino agli anni della guerra. Nelle conclusioni di Croce

²²⁸ B. Croce, *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, in «La Critica», XLI (1943), p. 103.

²²⁹ B. Croce, *Nota sui partiti e la libertà*, 14 aprile 1943, in Id., *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. I, pp. 88-91.

riemergevano in sintesi le sue direttive al termine del suo «lungo viaggio» durante il fascismo, segnato dalla polemica con la Chiesa concordataria ma anche dalla vicinanza delle amicizie cattoliche:

È perciò molto delicato il comportamento da tenere verso il partito cattolico, perché, da una parte, 1) bisogna guardarsi dal vilipendere e dallo schernire le credenze religiose, anche quando si deve culturalmente discuterle e criticarle; e insieme formalmente garantire sempre ad esse, come alle altre fedi e credenze tutte, la massima libertà di affermazione e di propaganda; 2) comprendere le condizioni d'animo dei cattolici liberali e fidare a pieno nella loro onestà e nella loro lealtà di gentiluomini e accettarli compagni ed amici; 3) non rifiutare, quando non nuoce adoperarle, le eventuali coincidenze degli interessi liberali con le contingenze della politica ecclesiastica; 4) non smarrire mai la visione della realtà delle cose, la quale è che la Chiesa, quando rivendica la libertà, la rivendica non per il valore universale e assoluto della libertà, ma per i suoi particolari e propri interessi, ed è sempre disposta a negarla o a unirsi a chi la nega quando non giova ai suoi interessi, e per tal riguardo è un alleato non abbastanza fido²³⁰.

Anche negli anni del dopoguerra sarebbe maturato in Croce il presentimento di una «fine della civiltà» come «rottura della tradizione», di fronte alla quale il liberalismo avrebbe dovuto stringere i suoi rapporti con la «razionalità cristiana»²³¹. Indipendentemente dalla sua distanza dalla confessionalità della Chiesa, Croce mantenne dunque inalterato il riferimento alle «ragioni di civiltà» del cristianesimo riemerso con forza durante la guerra, di fronte al pericolo che altre forme di attivismo contemporaneo (su tutte l'«Anticristo» comunista) potessero rinnovare la seduzione totalitaria dei fascismi. In un colloquio con Montini del dicembre 1945, anche il tema dell'«alleanza» politica tra Chiesa e liberali si sarebbe riproposto in un diverso orizzonte storico e contro altri nemici ideologici, ma in continuità con la sua diagnosi di «barbarie» in caso di uscita della modernità dal cristianesimo: «se la confluenza dei liberali con la Chiesa cattolica nella difesa del regime liberale è avvenuta finora solo episodicamente e labilmente, a me pare ora che entri in un'era di più lunga alleanza, perché liberalismo e cattolicesimo hanno di fronte lo stesso nemico, il materialistico e dittatorio e totalitario regime bolscevico che minaccia la civiltà occidentale e i suoi principi»²³².

²³⁰ Ibidem.

²³¹ Cfr. B. Croce, *L'Italia e la conferenza di San Francisco*, 7 aprile 1945, in Id., *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. II, p. 259: «soltanto si vuol raccomandare di tener sempre bene in mente che solo gli acquisti spirituali sono efficaci e durevoli, e che se tanti imperi e tante egemonie politiche si sono succeduti nella storia, il cristianesimo non è caduto e non cadrà, fonte perpetua di redenzione e di rinnovamento, e il mondo moderno ha necessità soprattutto di un rifiammeggiante entusiasmo, di una fede morale, di un risveglio di spirito cristiano».

²³² B. Croce, *Taccuini di guerra 1943-1945*, a cura di C. Cassani, Adelphi, Milano 2004, pp. 368-369.

10. Il ritorno dei cattolici e l'ipotesi mancata di «partito moderato»

10.1 La memoria del popolarismo dalla storia alla politica

La svolta bellica del 1939 restituì definitivamente l'orizzonte politico alle forze di opposizione fino a quel momento isolate nelle catacombe del lavoro intellettuale, accelerandone il processo di riorganizzazione clandestina in vista di una non più insperata caduta del regime mussoliniano. Nel gruppo degli ex popolari fu la cerchia di amicizie radunatesi intorno a De Gasperi a presidiare il «censimento delle forze» e a prefissarsi come obiettivo – dichiarato dal trentino a Adriano Ossicini già dal 1938 – la formazione «dei quadri pronti per il momento in cui il fascismo [sarebbe crollato] a causa di crisi internazionali»¹. Il rifugio nel campo delle idee e della cultura politica non si estinse ancora come strategia di opposizione, ma mutò chiaramente di segno negli ultimi anni della dittatura: da via di fuga individualmente intrapresa per compensare il forzato astensionismo della vita pubblica, divenne da allora in poi propedeutica alla ripresa di acculturazione più concretamente programmatica. Ne rimasero protagonisti gli stessi artefici di quel filo praticamente ininterrotto di riflessione sul cattolicesimo democratico, con cui si era tentato di reagire all'oscuramento politico del popolarismo. Da una lettera degasperiana a Jacini in occasione della scomparsa di Igino Righetti nel marzo 1939, si può ricavare la mappatura degli ex popolari che si accingevano ormai a uscire dalla resistenza culturale per convertirsi al rango attivo di opposizione come cattolici antifascisti:

Caro Stefano,

ho passato il tuo commosso telegramma ai familiari del povero Righetti; non ho mandato fiori, perché avevano pubblicato di sostituirli con opere buone. I funerali di stamane furono altamente significativi. Igino era saggio come un anziano e giovane come comportava l'età sua; stava a cavallo di due generazioni e serviva con l'attività sua a costruire ponti e gettar passerelle: si videro oggi infatti gli ex, dall'on[orevole] Micheli, qui di passaggio, fino a Spataro, e poi i medi fino a Corsanego, e poi tutta la gioventù... non ancora in attività di servizio. Scompare con lui uno degli ultimi organizzatori della dispersa attività culturale, e forse non è in alcuna maniera sostituibile. Da tempo era minato da una nefrite cronica, refrattaria ad ogni cura, ma si voleva sempre sperare. Lo andai a trovare otto giorni fa e parlammo anche del nuovo padrone, con nostalgici ricordi dell'energia del vecchio. Morì per uremia, in una lunga assenza di spirito, con qualche intervallo, richiamato a pensieri di eternità da Montini che ebbe carissimo.

La brava signora, una contessa Faina di Perugia, che fra pochi giorni sarà madre una seconda volta, si comportò eroicamente.

Oggi attorno alla parrocchia pareva un'adunata, e da tempo oramai tutte le nostre adunate intonano il *Dies irae*².

¹ A. Ossicini, *Un'isola sul Tevere*, cit., p. 82.

² AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 19 marzo 1939.

L'entrata in guerra del giugno 1940 fu il fattore esterno di accelerazione della tessitura organizzativa del gruppo romano di De Gasperi, che riassunse da quel momento i gradi della leadership in qualità di ultimo segretario del Partito Popolare: «Quando il conflitto scoppiò, De Gasperi – ricorda Mario Scelba – si fece più serio, più chiuso. Capiva la catastrofe da una parte e la missione che incombeva ai democratici dall'altra; e meditava il programma. E nelle conventicole di amici, il suo linguaggio prese a farsi più autorevole, più preciso, con il timbro della responsabilità immane e insieme col tono quasi sacro d'una missione da compiere, sotto i segni e per la volontà della Provvidenza»³. Immutato rimase inizialmente il contegno degli antifascisti ex popolari, privo di ricadute cospirative in quanto prudentemente condizionato alla situazione dell'Italia in guerra, nella certezza degasperiana che questa da sola avrebbe al momento opportuno riaperto gli spiragli di azione clandestina⁴. Nonostante persistessero obiettivamente in posizione di attendismo, i segnali di intensificazione di questi contatti furono tali da essere pubblicamente denunciati dalla stampa fascista già alla vigilia dell'intervento italiano, ma soprattutto da essere direttamente intestati all'opinione ufficiale della Santa Sede sullo stesso piano dell'antibellismo de «L'Osservatore Romano»:

Quando noi affermiamo che l'organo vaticano si è dichiarato da tempo alleato dei giudei, della democrazia massonica, della plutocrazia protestante, non facciamo che constatare una realtà. [...] E purtroppo nessuno può negare che l'unità e la potenza della nostra patria hanno sempre trovato acerrima avversione da parte del Vaticano. Qui hanno manovrato italiani e stranieri nemici dell'Italia, così come oggi manovra al sicuro il conte Dalla Torre, di cui il disfattismo, durante l'altra guerra, assunse forma acuta durante il congresso dei contadini di Udine, il signor Gonella, già fatto arrestare dal nostro Governo per anti-italianità; monsignor Kas [*sic*], il famigerato capo del centro cattolico tedesco, i vari De Gasperi, Cingolani ed altri ruderi dell'ex partito popolare, chiamati assieme a qualche giudeo nelle mura dello Stato vaticano⁵.

La previsione di una sconfitta dell'Italia nella «guerra fascista» diede regolare continuità agli incontri clandestini di De Gasperi con gli ex popolari, già dal 1941 organizzati in commissioni di studio programmatiche⁶. Ancora nel novembre 1940 le informazioni di polizia ne davano una interpretazione tutto sommato circoscritta a una testimonianza nostalgica di fedeltà, scrivendo proprio del Segretario della Biblioteca Vaticana che «da vari anni non d[ava] luogo a rilievi e, per quanto conserv[asse] sempre le sue vecchie teorie, non risulta[va] che fac[esse] palese propaganda, né consta[va] che nella Città Vaticana partecip[asse] a conversazioni d'indole politica»⁷. Ma l'andamento negativo del conflitto per l'Italia accentuò ben presto le indicazioni di vigilanza verso

³ I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 127.

⁴ «Il suo inalterato antifascismo si rafforzò, nella convinzione della possibile imminente fine del regime, ma ciò non lo spinse a gioire delle crescenti difficoltà e delle sconfitte delle forze armate italiane»: G. Vecchio, *Alcide De Gasperi, 1918-1942. Le sconfitte di un politico di professione*, in ADG, SDP, II, 1, p. 184.

⁵ Cfr. l'articolo pubblicato il 12 maggio 1940 su «Il Regime fascista», citato in G. Gonella, *Verso la 2° guerra mondiale*, cit., p. XII.

⁶ G. Spataro, *I democratici cristiani dalla dittatura alla repubblica*, cit., pp. 197-198.

⁷ Cfr. il rapporto di polizia del 26 novembre 1940, pubblicato in R. Moscati, *Informazioni di polizia su De Gasperi (1927-1941)*, cit., p. 534.

«i movimenti ed i contatti con estranei dell'ex onorevole Alcide De Gasperi», che – si segnalava – «da un po' di tempo si agita in modo inconsueto e riceve gente e si incontra con i comparì del PPI»⁸:

È opportuno far vigilare moltissimo l'ex on. Alcide De Gasperi (egli abita in Roma). [...] È un protetto di mons. Montini con il quale ci risulta che si incontra non in Segreteria di Stato.

La Biblioteca Vaticana in se stessa ha dato sempre luogo a sospetti per tutta quella folla di studiosi italiani e stranieri che la frequentano, molti dei quali antitaliani e antinazisti⁹.

Negli anni di guerra il riaccendersi della «speranza della libertà» portò De Gasperi a estraniarsi dall'attivismo clandestino e a orientarsi sulla cultura politica che doveva attrezzarsi a governare la futura ricostruzione democratica¹⁰. Dalla fine del 1942 il trentino cominciò la redazione del suo *Testamento* munito in partenza dell'indicazione «da pubblicarsi se possibile dopo la morte», ma già durante la stesura destinato a tramutarsi in contributo programmatico dei cattolici per il dopo fascismo. Come è stato già osservato, non mancavano in questo documento degasperiano spunti di convergenza con i contemporanei scritti di Croce che iniziavano a inserirsi in «una riflessione di lungo periodo sulla storia italiana, che valorizzava il contributo del cristianesimo per il progresso della libertà»¹¹. Entrambi tendevano indubbiamente a stemperare la contrapposizione laico-religiosa tra liberalismo e cattolicesimo, ponendoli dalla stessa parte della barricata contro i totalitarismi. Nel *Testamento* degasperiano risultava però rovesciata in radice l'operazione crociana di inglobamento del cristianesimo nella tradizione del liberalismo, preoccupandosi viceversa di abilitare «i credenti in Dio, più che ogni altro a gettare solide basi ai regimi di libertà»¹². De Gasperi vi raccoglieva in sintesi i riferimenti dei suoi precedenti studi alla «secolare tradizione attivistica di cattolici, collaboratori e fautori di libere Costituzioni», che adesso venivano da lui proposti al cattolicesimo italiano come alternativa identitaria rispetto alle collusioni autoritarie del ventennio:

Chi, dopo così disastrosa vicenda e così tragico crollo, darà la sua opera alla ricostruzione dello Stato italiano avrà la sensazione precisa, avvalorata dalla storica esperienza, che compito sopra ogni altro inderogabile è quello di *ricostituirlo in libertà*. Fissi gli occhi a questa meta irremovibile, il ricostruttore non s'indulgerà in discussioni ideologiche alla ricerca dello Stato ideale, né d'altro canto si lascerà turbare dai miti d'una palingenesi rivoluzionaria. Animato invece da sereno (e ottimistico) realismo, darà mano a quella forma migliore di governo che più s'adatti alle condizioni morali e sociali del popolo italiano nel nuovo periodo storico del dopoguerra continentale e mondiale. «Quando ordino un paio di scarpe, il mio calzolaio prende la misura sul mio piede, non su quello di Apollo», diceva Felice de Merode durante la Costituente belga, e citiamo questo aristocratico cattolico a profitto di qualche ideologo in

⁸ Ivi, p. 536, rapporto del 18 settembre 1941.

⁹ Ivi, p. 535, rapporto del 22 febbraio 1941.

¹⁰ Sul primato dell'elaborazione politico-culturale rispetto alla lotta clandestina, si vedano ancora le dichiarazioni di De Gasperi a Ossicini del 1938, in A. Ossicini, *Un'isola sul Tevere*, cit., p. 82: «Io ho l'impressione che atti di coraggio servano, ma la cosa più importante è proprio avere idee chiare su quello che può essere il futuro del nostro paese».

¹¹ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana*, cit., p. 118.

¹² ADG, SDP, IV, 3, pp. 2830, *Testamento politico* [1943]; il testo è stato pubblicato per primi da P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, cit., pp. 74-78; M.R. De Gasperi, *Mio caro padre*, cit., pp. 90-93.

buona fede che, impressionato dalle degenerazioni parlamentaristiche o dagli abusi della democrazia, nutrisse ancora dei dubbi sulla necessità d'instaurare ordinamenti liberi e popolari¹³.

Oltre alla menzione della tradizione di *libertas* «nel solco millenario della Chiesa», vi era una rassegna della tradizione cattolica di libertà dell'Ottocento europeo e italiano con l'apice del neoguelfismo risorgimentale, in cui De Gasperi al termine del fascismo mostrava di avere acquisito consapevolezza «più ricca e personale dei nessi tra fede cristiana e politica, tale da fargli accogliere una parte della lezione cattolico-liberale, che era stata abbastanza estranea alla sua formazione»¹⁴:

I cattolici italiani, a cui la Conciliazione della loro patria colla Santa Sede, ha ridonato la piena libertà di movimento che era propria dei cattolici d'altri paesi, sono, ora più che mai, destinati a riprendere la tradizione di libertà che li ricongiunge ai neo-guelfi – Manzoni, Rosmini, Troya, Capponi, Gioberti, Tosti, Tommaseo – e alle menti più illuminate del Risorgimento; e a proclamare con Cesare Balbo che i governi rappresentativi non sono un'invenzione nuova di nuove ideologie, ma un prodotto della civiltà progredita, uno svolgimento della natura umana, conformata dal Creatore... ad una progredente libertà (C. Balbo, *Monarchia rappresentativa*)¹⁵.

Da parte di De Gasperi continuava invece l'oscuramento dell'intransigenza anti-unitaria come lontana manifestazione di quell'antiliberalismo che avrebbe condotto parte dei cattolici all'incontro con il regime autoritario, anche se proprio a quella tradizione ottocentesca De Gasperi non aveva mancato ripetutamente di appellarsi – proprio a partire dal Congresso popolare del giugno 1925 – come antecedente della resistenza cattolica contro la «statolatria» fascista. Anche nel suo *Testamento* De Gasperi si sforzava di ricostruire la sotterranea «scia nazionale» che procedeva ininterrottamente dal cattolicesimo risorgimentale (ma ancora prima dal comunalismo medievale) al popolarismo per il crocevia dei movimenti «cattolico-sociali» di democrazia cristiana, non privi – a loro volta – di un patrimonio di libertà organiche e di «certezze essenziali» che li aveva abilitati a «resistere contro i pericoli dell'accentramento statale e le fatali suggestioni della dittatura». Nel suo epilogo la storia tracciata da De Gasperi approdava all'autobiografia generazionale del popolarismo che aveva combattuto «fino all'estremo la sua battaglia, e fu travolto, perché non volle piegare la sua bandiera»:

Di questi uomini che nel 1919 avevano accolto il proclama dei liberi e forti, alcuni pagarono colla morte e coll'esilio, con la fine ignorata in terra straniera, col carcere e colla deportazione la difesa delle pubbliche libertà; molti, per rimaner fedeli al loro programma, rinunziarono non solo ai lucri della «congiuntura politica», ma anche ai più legittimi guadagni dell'impiego e della professione e moltissimi, per non entrare nel corteo dei trionfatori, vissero ai margini della vita civile in un volontario silenzio e talvolta in umiliante abbandono, paghi di salvare la dignità della vita e la fierezza delle proprie convinzioni e di dare ai più giovani un esempio che infatti non rimase fra i cattolici senza qualche coraggioso imitatore anche durante gli anni più recenti e costituirà una eredità morale per quanti, colle stesse idee, si presenteranno domani nella vita pubblica nazionale¹⁶.

¹³ Ibidem.

¹⁴ G. Formigoni, *Alcide De Gasperi 1943-1948. Il politico vincente alla guida della transizione*, in ADG, SDP, III, 1, pp. 15-16.

¹⁵ ADG, SDP, IV, 3, pp. 2831-2832, *Testamento politico* [1943].

¹⁶ Ivi, p. 2833.

Il *Testamento* degasperiano accentuava dunque l'*heri dicebamus* nei riguardi del popolarismo prefascista e la rivincita del suo «metodo della libertà» dopo la sconfitta del 1922-'26, ma dalle riflessioni di altri documenti emergevano più consistenti le tracce di ripensamento che il trentino aveva potuto maturare *in interiore* durante il fascismo. L'autocritica degasperiana del popolarismo affondava anzitutto nella «politica dell'esperienza» legata al prefascismo, nel quale il PPI aveva mancato di occupare la funzione di «centro vitale» dello Stato liberale nonostante la sua base elettorale e parlamentare. A questa riflessione sul passato si aggiungevano inevitabilmente la novità epocale del postfascismo e la percezione dei mutamenti imposti dalla dittatura rispetto alla stessa crisi dello Stato liberale, non da ultima la possibilità – assicurata dalla svolta della Conciliazione – di una identità di partito fortemente ancorata alla storia religiosa della nazione e alla sua componente guelfo-risorgimentale. Nei disegni degasperiani la centralità di un partito dei cattolici nel sistema democratico postfascista presupponeva anzitutto la ricostruzione di un agire unitario dei credenti nello spazio politico, che superasse il criterio di «aconfessionalità» sturziana e consentisse di sfruttare gli effetti di legittimazione della «pace religiosa» del 1929. Negli stessi rapporti con la Chiesa l'intermediazione di un partito unitario dei cattolici doveva rappresentare una garanzia di autonomia «laica» e insieme di tutela dalle pressioni frazionistiche che avevano accompagnato la crisi del popolarismo. L'identificazione di De Gasperi in una meta-partitica «ideologia cristiana» non implicava arretramenti di stampo neo-confessionale, ma spostava l'obbligazione di partito in uno spazio di consenso pre-politico ed esterno come quello della «disciplina cattolica», entro cui potevano essere mediate e contenute divisioni socio-culturali e programmatiche altrimenti insormontabili. Tutto questo – in definitiva – rendeva all'altezza dei tempi solo «un partito dei cattolici che [avesse] la capacità di unire tutti i cattolici con funzione di governo», come De Gasperi confidava a Ossicini fin dal 1938, dichiarandogli storicamente conclusa la forma politica del popolarismo:

Quelle saranno anche le nostre radici, un'esperienza fondamentale, ma è un'esperienza chiusa. Oggi noi dobbiamo prepararci a un futuro nel quale, dopo il crollo del fascismo, il ruolo dei cattolici in Italia sia un ruolo di governo. Non dobbiamo ripetere l'errore di Meda (che rifiutò la Presidenza del Consiglio!). Prevedo una profonda crisi, quindi c'è bisogno di una forza compatta che possa tenere in sé – con un serio interclassismo, che a mio modesto avviso è alla base della dottrina sociale della Chiesa e della nostra cultura – forze popolari e forze della borghesia in una solida posizione di centro. Noi dobbiamo porci non più, come dovette porsi Sturzo, come partito riformista d'opposizione, bensì come partito moderato e di governo. E possiamo arrivarci. Dobbiamo però non sprecare forze, non disperderci, non fare fughe in avanti. Io non credo affatto che il fascismo, che difende precise esigenze economiche e politiche, nazionali e internazionali, possa essere fatto cadere da forze interne, tanto meno da forze in esilio. In ogni caso, per quanto riguarda la lotta clandestina dall'interno, si tratta di correre spaventosi rischi e di sprecare delle energie utili. Il fascismo, quando cadrà – e non è facile dire come, ma certamente non è tanto lontano quel giorno – cadrà per crisi legate a fatti internazionali, e noi dobbiamo formarci senza connivenze, senza compromissioni ma senza rischi. Formarci e formare una classe dirigente che sia pronta a prendere un'eredità fondamentale ed essere da collegamento con le forze della sinistra e della destra che, finito il fascismo, riprenderanno ruoli differenti¹⁷.

¹⁷ A. Ossicini, *Un'isola sul Tevere*, cit., pp. 80-81.

Certamente il partito postfascista dei cattolici ipotizzato da De Gasperi rappresentava una sorta di “secolarizzazione” e non il rinnegamento del popolarismo sturziano, assimilandone l’inalienabile lascito di cultura politica e religiosa: l’impegno laico dei cattolici in difesa della libertà politica e del costituzionalismo, la concezione non integralista o totalizzante del rapporto tra fede e politica, la mediazione della morale evangelica tra Chiesa e società democratica, la «politica della non politica» a garanzia della dialettica tra autonomie sociali e statualità. Tuttavia la necessità di un superamento del popolarismo risultava ugualmente imposta dalla sua «eredità negativa», essenzialmente individuata da De Gasperi in quell’accerchiamento di minoranza prodotto tra il 1919 e il 1922 dall’intransigenza programmatica del partito di Sturzo rispetto a governi e istituzioni liberali. L’inclinazione sturziana alla *pars destruens* ideologica stentava notoriamente a trovare giustificazione nella tendenza degasperiana ad anteporre la continuità delle istituzioni liberal-democratiche a qualsiasi riformismo di ispirazione cristiana: «se nel 1922 avessimo previsto il totalitarismo fascista, non credi che saremmo stati più cauti nell’attaccare lo Stato liberale?», chiedeva il trentino a Sturzo ancora in una polemica dell’agosto 1950¹⁸.

La crisi della democrazia prefascista divenne la radice più profonda del distacco che avrebbe condotto anche altri dirigenti del vecchio partito come De Gasperi a escludere il ritorno puro e semplice al popolarismo dopo la parentesi dittatoriale¹⁹. La revisione degli ex popolari «in esilio interiore» avrebbe condiviso il superamento di una forma-partito erede dell’intransigenza cattolica, ripensando soprattutto ai limiti di governabilità dell’Italia liberale che avevano causato la rottura del centro ed esposto il sistema alla dissoluzione. Ne derivava la consapevolezza di una necessaria metamorfosi in senso post-sturziano del popolarismo come partito nazionale e di governo dei cattolici, che oltrepassava la stessa riflessione personale di De Gasperi e poteva analogamente rintracciarsi nelle conclusioni del lavoro storiografico di Mario Augusto Martini in un suo appunto del luglio 1940:

Il PP sorse infatti con lo scopo e il fondamento di demolire il partito della democrazia liberale e prenderne la successione tenendo la sua base prevalente classi medie e classi lavoratrici.

In realtà il PP corrose lo stato senza riuscire a ricostruire il nuovo stato.

Il partito pop[olare] necessariamente diviso tra la destra e la sinistra era particolarmente inadatto alla difesa delle posizioni conquistate con la scheda elettorale²⁰.

L’interpretazione storiografica rimase il terreno di aggiornamento programmatico degli ex popolari fino quasi alla caduta del fascismo. Ne fu estrema testimonianza il progetto di *Storia del Partito Popolare* commissionato intorno al 1940 da De Gasperi a Stefano Jacini, che dai «precorrenti» del popolarismo attraverso la storia ottocentesca e risorgimentale colse così

¹⁸ Luigi Sturzo-Alcide De Gasperi. *Carteggio (1920-1953)*, cit., p. 233, De Gasperi a Sturzo, 10 agosto 1950.

¹⁹ Cfr. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. X-XI.

²⁰ ABS, MAM, II, 139.

l'occasione per spostarsi agli interessi di studio propriamente politici sul primo dopoguerra. Nelle intenzioni confessategli dal trentino, questo nuovo lavoro di Jacini avrebbe dovuto essere «il primo libro di politica cattolica che comparirà in regime libero e in un momento di fermentazione acida»²¹; come avrebbe ricordato lo stesso Jacini di questo suo incarico,

Alcide De Gasperi, col quale io avevo conservato, durante tutto il ventennio fascista, costante dimestichezza e fraterna comunità d'intenti, e intorno al quale si andavano raccogliendo, insieme ai veterani del vecchio partito popolare, molti dei giovani che aspiravano ad operare in seno ad una rinata democrazia, mi pregò, sospeso ogni altro lavoro, di raccogliere, nella misura consentita dalla circostanza, memorie e documenti atti a predisporre una storia del partito popolare italiano. Il che io feci, negli intervalli dei miei ripetuti richiami sotto le armi, in due anni di non facile ricerca²².

L'opera storica di Jacini sul popolarismo vide notoriamente la luce soltanto nell'edizione di Garzanti del 1951, dopo un decennio – come scrisse lui stesso a Majnoni – di «inonorati sonni nei miei cassettei»²³, ma con differenze e scostamenti piuttosto significativi rispetto alla sua prima redazione del tempo di guerra (di cui non è tuttavia rimasta traccia nelle sue carte personali). Gli unici riferimenti di questa inedita versione restano le osservazioni e i passi di citazione menzionati da De Gasperi nella sua nota lettera-recensione allo stesso Jacini del 1944, ma anch'esse denotano clamorose incongruenze sia rispetto al testo pubblicato nel 1951, che a quello originario di cui il carteggio degasperiano aveva dal 1941 ripercorso la composizione. Il trentino indicava infatti la nascita del PPI nel 1919 come termine *ad quem* del testo jaciniano da lui annotato in quella lettera, che rappresentava con ogni evidenza un terzo rimaneggiamento tra il manoscritto di guerra e l'edizione pubblicata da Garzanti: questo potrebbe suggerire che Jacini si fosse a un certo punto dedicato ad ampliare la parte iniziale del suo manoscritto in una sorta di lunga “storia delle origini” del cattolicesimo democratico prima della vera e propria «storia del partito popolare»²⁴.

La *Prefazione* jaciniana del 1951 ricollegava l'iniziativa dell'opera all'insediarsi nell'antifascismo popolare di una previsione di «inevitabile caduta del regime» in caso di sconfitta dell'Italia in guerra: la ricostruzione di una memoria storica del popolarismo avrebbe allora rappresentato un tentativo di recupero e di valorizzazione del cattolicesimo prefascista, ma insieme di autocritica gestita dagli stessi «anziani» del PPI allo scopo «di evitare, per quanto fosse possibile, gli errori del passato e di riprendere le tradizioni del costume politico italiano in quanto avevano di più nobile e di più duraturo».

²¹ DGS, I, pp. 187-188, De Gasperi a Jacini s. d. [1944]; copia originale della lettera è conservata in AFDG, Fondo Alcide De Gasperi, «Corrispondenza», b. «Stefano Jacini».

²² S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., pp. XIII-XIV.

²³ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 21 dicembre 1949. Il volume di Jacini pubblicato nel 1951 da Garzanti presentava una introduzione di Sturzo e la dedica personale «ad Alcide De Gasperi compagno e guida nella buona battaglia».

²⁴ «Altro capitolo dovrebbe ora seguire, ovvero quello ove si narra la storia del partito popolare»: DGS, I, p. 185, De Gasperi a Jacini s. d. [1944].

La «rimozione del popolarismo» e la sua *damnatio memoriae* dopo la stagione prefascista risentivano inevitabilmente della discontinuità che il fascismo aveva introdotto nella stessa cultura politica del cattolicesimo italiano. L'oscuramento del popolarismo nei giovani cattolici formati sotto il fascismo avrebbe notoriamente costretto i veterani del PPI a sperimentare «una larga prevenzione contro ogni supposta rinascita del vecchio Partito Popolare»²⁵. Si imponeva dunque a De Gasperi la necessità di reintegrare senza conflittualità nel suo disegno la nuova generazione cattolica, che aveva quasi interamente perduto il contatto con le acquisizioni liberal-democratiche del popolarismo. Da qui prese anche corpo l'incarico a Jacini di una operazione di «politica culturale» con cui trasmettere ai giovani il senso di un anteriore radicamento democratico, riducendo almeno in parte quello «*hiatus*» generazionale che lo stesso De Gasperi avrebbe definito «veramente di qualche anno troppo lungo»²⁶.

Durante la redazione dell'ultimo articolo storico di Jacini su «*Studium*», De Gasperi impose quindi all'amico nel febbraio 1941 di sospendere le sue ricerche per il secondo volume sulla «crisi religiosa» dedicato al patriottismo risorgimentale degli «uomini di Chiesa», per concentrarsi a tempo pieno sulla storia del PPI:

L'articolo per «*Studium*» può diventare una indispensabile prefazione al resto; e si capisce che c'è qualcuno che ci pensa. Ci pensano tanti oggi, e bisognerebbe essere matti a non pensarci noi, che abbiamo tutte le carte in ordine e regola. In verità per l'azione non sento trasporto alcuno e amo la conquistata quiete della biblioteca come un immeritato premio del Cielo, ma amo anche le storia che, contro ogni calunnioso diniego, rimane la maestra.

Dunque sobbarcati con impegno e convinzione, e sii riconoscente alla Provvidenza che ti ha designato, e non perder tempo, perché i contrattempi possono essere tanti; e se proprio non ti senti (ma sarebbe un gran rifiuto) fammi avere i libri²⁷.

Jacini ricevette inoltre da De Gasperi l'avvertenza che questo suo «lavoro *contemporaneo*» dovesse essere concepito come documento politico per una circolazione ristretta e «non destinato alla pubblicazione»²⁸, diversamente dalle sue precedenti opere storiografiche; e questo non tanto a seguito delle limitazioni ancora imposte dalla dittatura, ma sostanzialmente per consentire al giudizio dell'autore di «astrarre da convenienze e da riguardi anche doverosi che sarebbero [stati] altrimenti impreteribili»²⁹ verso i superstiti del prefascismo. Dell'andamento della stesura Jacini ragguagliava confidenzialmente anche l'amico Majnoni, come in questa lettera del 13 agosto 1941:

Il mio lavoro *non pubblicabile*, di cui ti ho parlato, è a buon punto. Sono giunto quasi al 28 ottobre: dopo la qual data mi manca la documentazione, che dovrò procurarmi costi, se pure, che sarebbe meglio, non passino ad altri la penna, per scrivere gli ultimi tre capitoli. Tuttavia preparerò un capitolo conclusivo, e poi, se Dio vuole, mi potrò

²⁵ ASILS, Fondo Giuseppe Spataro, sc. 9, fasc. 41, Giuseppe Togni a Spataro, 29 gennaio 1944.

²⁶ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 24 settembre 1942.

²⁷ Ivi, 16 febbraio 1941.

²⁸ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 11 ottobre 1941.

²⁹ S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., p. XV.

ributtare nel mio lavoro ordinario. Mi sembrerà di tornare alle bistecche, dopo aver per un anno biascicato della stoppia!³⁰

Come di consueto De Gasperi si occupò di rivedere personalmente il manoscritto jaciniano, ma decise stavolta di diffonderlo clandestinamente anche tra gli altri ex popolari per ricavarne in presa diretta osservazioni e integrazioni. Ne risultava così evidente l'intendimento di allargare la ricostruzione di Jacini in una sorta di testimonianza collettiva del gruppo dirigente che si candidava a riassumere la leadership politica del cattolicesimo italiano dopo il fascismo:

Ripensando al tuo m[ano]s[critto] mi chiedo se non sarebbe meglio che lo facessi addirittura copiare in almeno due esemplari, cosicché uno restasse costì o comunque fosse conservato a te, mentre l'altro verrebbe qui sottoposto a modifiche o aggiunte, sustrato della redazione definitiva. Se possibile, ti pregherei di farlo copiare dunque: il qualche ritardo che ne risultasse verrebbe certo riguadagnato per i vantaggi che ne nasceranno.

Non dimenticare di rivedere in questi giorni gli amici di cui si parlava e che condividono le mie preoccupazioni. Sento che A[chille Grandi] va meglio³¹.

Nel giugno 1942 De Gasperi si preoccupò di dattilografare a Roma il manoscritto jaciniano prima di iniziare «a raccogliere il materiale per il completamento»³², informando periodicamente l'amico di ritrovare nei suoi contatti romani «molta gente che sente o ha assoluto bisogno del tuo libro»³³. Nell'estate di quell'anno la redazione del lavoro sembrava volgere già alla conclusione e Jacini informava De Gasperi il 4 agosto dei suoi ultimi adempimenti in attesa di lanciare la lettura e la discussione del testo:

Ora si tratta:

a) di mettere a posto le note bibliografiche, che vanno collocate a pie di pagina, e non inserite nel testo: semplice, lavoro materiale, subito fatto.

b) di completare i capitoli mancanti: il che potrò fare a Roma quest'inverno, in un paio di settimane di lavoro, e anche meno, se tu mi procurerai il materiale occorrente. A voce, accordi al riguardo (anche perciò mi occorrerà un copista).

c) di completare le notizie dei capitoli già scritti. Il che potrà farsi in due modi: primo, facendo circolare il testo fra alcuni (pochi) amici, che potranno rimandarlo inserendo fra foglio e foglio dei foglietti bianchi colle osservazioni, proposte ed aggiunte del caso: secondo, scovando nuovo materiale. Al quale proposito, Edoardo [Clerici] dice che d[on] Novelli possiede a Milano alcune lettere importanti, del nostro Filippo e dell'altro Filippo, relative alla chiamata nel '22.

Andrò a scovarle e le inserirò, almeno in riassunto. Se tu concordi, aspetteremo a far circolare il testo fra gli amici (Long[inotti], Gr[onchi], Gr[andi] A[chille], e forse qualche altro), dopo aver terminato il lavoro di cui ai commi b) e c). Completati i capitoli mancanti, e integrati quelli esistenti, faremo eseguire, se lo credi, altre due o tre copie più corrette con le avvertenze dette in principio, e le distribuiremo³⁴.

³⁰ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 13 agosto 1941.

³¹ AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 21 novembre 1941. Roma, 18 luglio 1941. Ti ringrazio delle buone notizie sul tuo lavoro che ora ti sembra agro, ma un giorno ti sarà dolce. L'uggia che ti coglie devi combatterla come una tentazione senile. Ed io, se me ne potessi occupare, mi sembrerebbe di ringiovanire. Il tuo piano è ottimo; sarebbe bene che sulla parte di Achille [Grandi] venisse chiamata a contributo anche la memoria di Gr[onchi].

³² Ivi, De Gasperi a Jacini, 29 giugno 1942. Cfr. anche la lettera di De Gasperi del 1 aprile 1942, ivi: «Carissimo, ho letto il manoscritto un po' faticosamente, e non del tutto, perché certe pagine sono scritte in confidenza; ma ne ho letto abbastanza per ammirare l'arte dello scrittore e concludere ch'è fatto bene e bisognerà continuare. Ho trovato una copista che però mi lavora a sbalzi, ma appena sarà a buon punto, vedrò come si potrà raccogliere la documentazione».

³³ Ivi, De Gasperi a Jacini, 24 settembre 1942.

³⁴ Ivi, Jacini a De Gasperi, 4 agosto 1942.

Le vicissitudini del manoscritto proseguirono in realtà oltre la caduta del fascismo ed esso mancò di sollevare il dibattito programmatico con cui De Gasperi lo aveva concepito³⁵, rimanendo custodito ancora a Roma da Spataro dopo l'8 settembre 1943. Dagli stralci che nel 1951 Jacini avrebbe ripubblicato della sua «avvertenza» a questo primo manoscritto, se ne possono comunque cogliere gli obiettivi di fondo che ne ispirarono la redazione:

È parso ad alcuni amici che valesse la pena – prima che la polvere del tempo abbia attenuato il ricordo nelle menti e raffreddato la passione nei cuori – di raccogliere qualche notizia intorno alle complesse origini, alle brevi e travagliose vicende, alla rapida e violenta fine del partito popolare italiano. La cui memoria, imperfettamente coltivata presso molti di quelli che ne vissero la parabola, interessatamente deformata ad opera dei pochi che lo tradirono, è di continuo svisata e insudiciata dalla postuma denigrazione di coloro che lo hanno soppresso³⁶.

Come lo stesso Jacini si preoccupava di rimarcare, la particolarità della storicizzazione concordata con De Gasperi risiedeva anzitutto nella presa di distanza da qualsiasi prospettiva più o meno larvata di restaurazione partitica del popolarismo:

bisogna riflettere che il partito popolare *come fenomeno concreto e contingente* è, a parere di chi scrive, morto e ben morto, né più risorgerà *nella sua forma primitiva*, quali che possano essere d'altronde le future sorti d'Italia; che il tempo ha abbassato molte e antiche barriere, e molte ne ha elevato di nuove, in senso diverso; che alcuni uomini rappresentativi sono scomparsi, e intorno ad altri abbiamo radicalmente modificato il nostro giudizio, sicché di molti contrasti degli anni passati appena riusciamo a renderci ragione. Tutto ciò crea, nonostante i pochi anni trascorsi, un certo distacco, consente una certa obiettività d'apprezzamento, dalla quale potrà, se non altro, trarre profitto lo storico futuro³⁷.

Nella storia del partito sturziano Jacini si riprometteva dunque di «svolgere con implacabile autocritica quello che si risolve[va] in un vero e proprio esame di coscienza» e sintetizzava il suo bilancio di riflessione storica nella *Conclusion*e poi ripubblicata senza variazioni nel volume del 1951:

L'unico errore fu d'aver presentato tali riforme troppo presto, ad un paese affranto dal travaglio della guerra ed impreparato; e di aver voluto condurle in porto tutte insieme, con una specie di attacco frontale; il che sarebbe stato possibile solo a chi avesse effettivamente disposto, nel Parlamento e nella pubblica opinione, della maggioranza; mentre il popolare era un partito di minoranza, afflitto da una eccessiva rappresentanza parlamentare.

Soprattutto, ad instaurare quella che era, in fondo, una pacifica rivoluzione, bisognava aver predisposto un nucleo, una classe, sulla quale far leva; una classe legata da interessi materiali e spirituali alla realizzazione dei postulati che si intendeva di raggiungere.

Speriamo che questo assunto, non conseguito dal partito popolare italiano, possa realizzarsi pienamente ad opera del naturale erede e continuatore di quello: della democrazia cristiana³⁸.

I «limiti del popolarismo» qui individuati da Jacini esulavano completamente da quelli poi enfatizzati dalla storiografia cattolica del secondo dopoguerra, che avrebbe spesso riaccreditato l'accusa tardo-modernista a Sturzo di insensibilità verso le istanze di rinnovamento religioso e di

³⁵ Ivi, De Gasperi a Jacini, 30 aprile 1943: «Spero abbia ricevuto nel frattempo i nuovi estratti. Faremo copiare il resto prima del vostro arrivo. Grazie delle notizie che comunicherò a Beppino. Visto oggi Tommaso. Tutti i giorni si tocca con mano quanto indispensabile e urgente sia il tuo lavoro».

³⁶ S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., p. XIV

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi, pp. 285-286.

autonomia «temporale» del laicato. Per Jacini le responsabilità del PPI implicavano invece considerazioni di natura strettamente storico-politica che andavano dalla rigidità dottrinale e programmatica del partito sturziano all'indipendenza dalla politica italiana della Santa Sede³⁹, ma soprattutto investivano l'ingovernabilità di una rappresentanza parlamentare in perenne conflitto con gli organismi di partito, numericamente sovradimensionata e minata dal frazionismo.

Nell'interpretazione di Jacini riemergevano punti di contatto con l'autocritica degasperiana del popolarismo, già approdata alla prefigurazione di una disciplina unitaria su premesse esterne al partito e radicate nell'identità religiosa e culturale del cristianesimo. La continuità che entrambi rivendicavano rispetto al prefascismo non era quella del vecchio PPI ma della sua classe politica, che puntava a rilegittimarsi come guida di un partito di ispirazione cristiana proprio attraverso la sua critica identificazione con la tradizione popolare⁴⁰. Essenziale risultava in questa riflessione lungamente meditata da De Gasperi – e politicamente scaturita dalla parentesi aventiniana – «puntare su una presenza politica ancora più larga dei cattolici e, contemporaneamente, sulla cooperazione con le forze laiche rispettose di tutte le libertà, religiosa compresa»⁴¹. La stessa designazione degasperiana di Jacini come esegeta del popolarismo non andava attribuita solo alla sua collaudata competenza di storico, ma anche alla condivisione di una rilettura «moderata» del popolarismo da gettare sul tappeto in un nuovo rapporto di collaborazione tra cattolici e dirigenze liberali.

Al contempo questa attenzione all'opera jaciniana rivelava come De Gasperi anteponesse ancora la riattivazione di opinione e di cultura politica al momento dell'organizzazione partitica, analogamente a quanto avrebbe poi lasciato trasparire dai suoi scritti programmatici persino dopo la ricostituzione della DC clandestina. Ma anche la volontà degasperiana di dilazionare la rinascita di un partito dei cattolici rispondeva – in fin dei conti – a una esigenza di chiarificazione identitaria sulla direzione di uscita dai confini del popolarismo. Sollecitato da Jacini a opporsi alle richieste di rientro del cremonese Guido Miglioli, il 28 agosto 1943 De Gasperi gli scriveva di condividere le sue indicazioni dissuasive rispetto alla riassunzione degli steccati prefascisti contro i liberali: «Risposi che tutto nel campo politico era ancora in flusso; ch'io stesso avrei evitata volentieri la

³⁹ «Ufficialmente aconfessionale, ma composto di cristiani praticanti ed ispirato ai principi della dottrina cattolica, il PPI non poteva prescindere dalle esigenze, dai bisogni, e persino dai desideri della gerarchia ecclesiastica. Ciò dava luogo a difficoltà, specie nei frequenti casi in cui l'autorità civile si trovava in conflitto con l'autorità religiosa, facendo spesso apparire i popolari per avventura più teneri degli interessi della Chiesa che non di quelli dello Stato; mentre, nell'ora del pericolo, nessun vantaggio poteva derivarne ai cattolici stessi, non potendo la Chiesa coprire della propria protezione alcun partito politico, e tanto meno uno che faceva aperta professione di indipendenza nei suoi confronti»: S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., p. 282.

⁴⁰ La rottura democristiana con il PPI di Sturzo è stata sovradimensionata da G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1974, pp. 54-69, secondo il quale De Gasperi «aveva ereditato dal vecchio Partito popolare ed i quadri, ma per dare vita ad un partito diverso» (cit. p. 68).

⁴¹ G. Tupini, *De Gasperi. Una testimonianza*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 37.

costituzione di un partito, ma che il risorgere dei vecchi partiti minaccia di ricacciarci nelle antiche casellature»⁴².

10.2 De Gasperi e il «partito moderato»

Nell'intervallo di tempo che precedette la ricostituzione dei partiti fino alla caduta del fascismo, si ripropose concretamente per De Gasperi la questione dell'intesa politica tra cattolici e liberali su una piattaforma di antifascismo «legale» e moderato, che non escludeva inizialmente ipotesi di unificazione partitica o aggregazioni «aconfessionali» più ampie del partito unitario dei cattolici. La percezione della complementarità tra queste due tradizioni storico-culturali si nutriva di convergenze a questo punto radicate sia nell'orizzonte prefascista che in quello postfascista. Nel primo caso esercitavano un peso indubbiamente rilevante il precedente dell'Aventino e l'intreccio di relazioni da esso dipanatesi nella «lunga vigilia», che aveva portato gli ex popolari a conquistarsi una riserva di legittimazione slegata dal retroterra ecclesiale e interamente derivante dai rapporti con l'antifascismo liberal-democratico. Da qui sarebbe scaturita quella deferenza spontaneamente nutrita da De Gasperi nei riguardi del mondo liberale anche se in assenza di identificazione «ideologica», che la storiografia avrebbe riclassificato come pragmatica adesione a «un universo culturale e identitario cui facevano riferimento settori decisivi delle classi dirigenti»⁴³. Ma era soprattutto la denuncia dei totalitarismi a offrire le basi della crociana «più lunga alleanza» o quanto meno del necessario dialogo in forme politicamente rinnovate tra liberali e cattolici, sulla scia della riflessione intorno alle comuni matrici di civiltà del cristianesimo. Non era naturalmente automatico aggregare in una strategia di accordo questa consapevolezza istintiva e pre-politica, ma era «indubbio che gli ambienti del conservatorismo liberale vedessero il cattolicesimo politico, nella prospettiva della caduta del fascismo, venire ad occupare un ruolo politico ben maggiore di quello che era appartenuto nel dopoguerra al partito di Sturzo»⁴⁴.

Molti indizi autorizzano a ritenere che l'ipotesi di un accordo «giolittiano» con la vecchia classe dirigente liberale abbia inizialmente incontrato una qualche consistenza nell'area degli ex popolari meno inclini a riassumere le «antiche casellature», a condizione di rovesciare gli svantaggiosi rapporti di forza del clerico-moderatismo. Lo stesso disegno unitario di De Gasperi non escludeva di potersi realizzare oltre la formula del «partito dei cattolici», recuperando esponenti di cultura liberale e i cosiddetti «resti» di classe dirigente prefascista. Le origini di questa apertura

⁴² AJC, Fondo Stefano Jacini, «Corrispondenza», cart. «Alcide De Gasperi», De Gasperi a Jacini, 28 agosto 1943.

⁴³ P. Pombeni, *De Gasperi costituente*, cit.

⁴⁴ P. Craveri, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in AA.VV., *La Chiesa e gli altri*, Guerini e associati, Milano 2008, p. 397.

rientravano coerentemente nell'interpretazione degasperiana della crisi dello Stato liberale come conseguenza di una spaccatura tra laici e cattolici, ed erano già rintracciabili nelle dichiarazioni a Ossicini sull'uscita dalla dittatura con una coalizione di «forze popolari e forze della borghesia in una solida posizione di centro»⁴⁵.

La suggestione di un partito centrista non ristretto alla dirigenza cattolica ottiene un primo riscontro documentario dai ricordi del leader del Movimento guelfo d'azione, Piero Malvestiti, sul suo incontro dell'agosto 1942 con De Gasperi e i veterani popolari a Borgo Valsugana: «ci rimase nettissima l'impressione (in verità, qualcosa di più che un'impressione) che De Gasperi vedesse in un grande partito laico di centro, in cui, per intenderci, avrebbe dovuto trovare posto anche Ivanoe Bonomi, l'occasione unica, provvidenziale per l'ingresso a vele spiegate dei cattolici nella vita pubblica italiana»⁴⁶. L'opzione di un moderatismo aconfessionale ma a direzione sostanzialmente cattolica non appariva a Malvestiti una «tigre di carta», ma una ipotesi concretamente messa in campo da De Gasperi per disarmare l'anticlericalismo liberale e «laicizzare il rapporto con le masse cattoliche»⁴⁷. Lo stesso disegno traspariva anche sul versante delle amicizie liberali di Jacini, che dal settembre 1942 riprese a notificare le sue «conversazioni avute con Tommasino [Gallarati Scotti] a Campiglio, con Alessandro [Casati] qui e con altri amici a Milano»⁴⁸. Lo confermavano in particolare i suoi rapporti con l'avvocato ed ex deputato liberale di Brescia Marziale Ducos, che lo sollecitava ad allargare i suoi contatti oltre la cerchia degli ex popolari, interpellandolo sull'interessamento dei cattolici bresciani per un incontro con Casati:

Qui a Brescia vi sono alcuni amici, tra gli altri il conte Lechi e Lodovico Montini, i quali desidererebbero parlargli per avere il suo pensiero e il suo giudizio sul periodo che tutti stiamo attraversando [...].

Per conto mio ho avuto occasione di scrivere tanto a J[vanoe] B[onomi] quanto a V[ittorio] E[manuele] O[rrlando], ma naturalmente non ne ho saputo nulla. Confido che, ritornando da Roma, tu possa dirmi qualcosa [...]. Di nuovo, ti raccomando di non aver fretta e di non restringere le tue interviste ai tuoi antichi amici [...]⁴⁹.

Altri riscontri confermano che questo disegno «aconfessionale» di De Gasperi riscosse segnali di apertura anche in campo laico, almeno fino a quando la situazione di fluidità pre-partitica dell'antifascismo avrebbe reso ipotizzabile la ricucitura delle antiche separazioni coi cattolici. Per un liberale «cattolicizzante» come Casati si trattava di una occasione lungamente attesa per dare corpo al suo ideale di riforma del moderatismo post-risorgimentale a partire dalla reintegrazione

⁴⁵ A. Ossicini, *Un'isola sul Tevere*, cit., p. 82.

⁴⁶ P. Malvestiti, *Testimonianza su De Gasperi*, in *Lettere al Presidente. Carteggio De Gasperi-Malvestiti 1948-1953*, a cura di C. Bellò, con una testimonianza su De Gasperi di Piero Malvestiti, Bonetti, Milano 1964, p. 355.

⁴⁷ Ibidem. Su questa ipotesi degasperiana cfr. anche A. Canavero, *Alcide De Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*, Fondazione Alcide De Gasperi, Rubbettino 2010, p. 89: «Inizialmente De Gasperi pensava alla costituzione di un partito che si collocasse al centro dello schieramento politico e che comprendesse anche esponenti laici come Ivanoe Bonomi, Meuccio Ruini, Giuseppe Romita, coi quali ebbe vari colloqui nella casa di Giuseppe Spataro».

⁴⁸ AMM, Fondo Massimiliano Majnoni, Jacini a Majnoni, 14 settembre 1942.

⁴⁹ Cfr. la lettera di Ducos a Jacini del 21 marzo 1943, citata da F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., p. 257.

delle masse cattoliche: il suo collegamento con Croce lo rendeva per questo il referente naturale dei rapporti tra l'opposizione liberale e gli ex popolari, specialmente dopo il suo trasferimento in pianta stabile nella capitale nei primi mesi del 1943⁵⁰. In rapporto con Casati era anche l'ex amendoliano Meuccio Ruini, che negli anni del dopoguerra avrebbe dichiaratamente sostenuto la «necessità di una revisione» della cultura di tradizione liberal-democratica nei confronti della Chiesa e della presenza religiosa nella società, ritenendola «se non il solo il più efficace argine contro le minacce del dissolvimento del tessuto sociale»⁵¹. Alla fine del 1942 proprio Ruini fu il primo a contattare De Gasperi alla Biblioteca Vaticana, nella consapevolezza che fosse indispensabile stringere rapporti di collaborazione coi cattolici antifascisti:

Fu lì che andai a cercarlo, d'accordo con Bonomi, quando giudicammo necessario promuovere un'iniziativa ed una organizzazione comune di forze democratiche di fronte al fascismo [...]. Entravo trepidante alla Vaticana; senza la solidarietà di De Gasperi ogni sforzo sarebbe stato inutile; in una serie di incontri, anche qui meditatamente, mi diede la sua adesione; e fu anche qui parole di ferro⁵².

Il leader più ricercato De Gasperi per sondare questa ipotesi di apertura al mondo laico rimase sicuramente Ivano Bonomi, anche in ragione della sua funzione di presidente *in pectore* del Comitato delle opposizioni antifasciste che si apprestava clandestinamente a riorganizzare l'intesa aventiniana. Nella parentesi «cospirativa» che precedette la caduta del fascismo, la mediazione di Bonomi assunse connotati nettamente differenti da quelli di arbitro interpartitico che ne avrebbero contrassegnato la presidenza del Comitato di Liberazione Nazionale e dei governi luogotenenziali dopo il giugno 1944. L'assenza di organizzazioni partitiche ancora strutturate ne rendeva infatti spendibile il riferimento in funzione di aggregazioni se non onnicomprensive del fronte antifascista, certamente più vaste delle singole identificazioni del prefascismo: lo dimostra il suo stesso ritardo nella costituzione del partito di Democrazia del Lavoro fino al 25 luglio 1943, quando gli divenne sostanzialmente necessaria come base personale per prolungare la sua direzione del Comitato antifascista⁵³. Alle origini il profilo di Bonomi non indicava solo una candidatura di governo postfascista, ma quasi il federatore di un'area di moderatismo superiore ai partiti e destinata a sopravvivere all'emergenza della transizione. Già da promotore delle prime intese antifasciste Bonomi dimostrava «la stessa solidarietà conservatrice verso le istituzioni che fra liberali e

⁵⁰ «Continuo a far opera di scavo nella ricca miniera dei *Pensieri vari*, che da cinque giorni sono, grazie a te, in mio possesso. Oggi, ad esempio, il XII° pensiero sulla razionalità dell'«irrazionale» mi ha placato, come quando la luce si fa in noi. Non puoi immaginare il beneficio che ci rechi con la tua vigile e assidua assistenza»: AFBBC, *Carteggi di Benedetto Croce*, fasc. «Alessandro Casati», Casati a Croce, 6 luglio 1943.

⁵¹ Cfr. la lettera di Ruini a mons. Roberto Ronca del luglio 1946, citata da A. Riccardi, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 14-16.

⁵² M. Ruini, *Profili di storia. Rievocazioni. Studi. Ricordi*, Giuffrè, Milano 1961, p. 247.

⁵³ Su Bonomi dopo il fascismo cfr. L. D'Angelo, *Ceti medi e ricostruzione. Il Partito della Democrazia del Lavoro (1943-1948)*, Giuffrè, Milano 1981.

cattolici»⁵⁴ e per sua stessa testimonianza ottenne immediatamente il supporto dei «cattolici contrari alle soluzioni rivoluzionarie»⁵⁵. Questi collegamenti si attivarono ulteriormente durante la pubblicazione dal marzo 1943 del foglio clandestino «La Ricostruzione» come «organo del Fronte unico della libertà», che a dispetto di questa sua definizione di cartello unitario divenne in realtà la sede di raccordo ristretto tra democratici liberali e cattolici. Del tutto sintomatico era l'editoriale non firmato di Bonomi nel secondo numero dell'aprile 1943, recante in calce l'eloquente citazione di un brano di Sturzo che presentava i cattolici come «ardenti difensori contro i regimi monopolistici che derivano dallo Stato panteista»:

occorre l'unione di tutte le correnti dell'antifascismo. Il vecchio motto che insegna essere nell'unione la forza, è oggi più che mai vero e necessario.

L'antifascismo si è frazionato in molti movimenti che si allacciano a ideali nuovi od antichi. Ciò è il prodotto dell'eredità politica del periodo prefascista e delle nuove correnti di pensiero che si sono manifestate nel mondo. Certo questi movimenti daranno vita, nel clima della libertà riconquistata, a veri e propri partiti politici.

Noi non siamo avversi al futuro sorgere dei partiti. La pluralità dei partiti è il presidio della libertà. Il dominio incontrastato del partito unico ha mortificato le anime e i corpi, il libero cimento dei partiti rinnoverà l'aria pura nell'ambiente sano della democrazia. Ma oggi le necessità della lotta impongono che i partiti, le correnti, i movimenti siano collegati e confederati⁵⁶.

Intense furono le relazioni tra Bonomi e De Gasperi nelle iniziative di collegamento che coinvolsero gli spezzoni di classe dirigente prefascista in occasioni di ravvicinata consultazione programmatica. Notevole fu ad esempio la circolazione clandestina della crociana *Nota sui partiti e la libertà*, all'interno della quale le polemiche contro il «clericalismo» dei cattolici venivano affiancate da una sostanziale equiparazione tra comunismo e socialismo democratico, con l'auspicio del filosofo che entrambi questi «partiti» si affrancassero dalle «conseguenze illiberali» del pensiero marxiano. Di fronte a questa degradazione della tradizione riformistica Bonomi reagì personalmente con De Gasperi in una lettera del 12 maggio 1943, inviandogli in lettura lo scritto crociano ed esprimendogli implicitamente solidarietà anche per gli attacchi da esso indirizzati al «partito cattolico»:

Caro De Gasperi,

Avrai avuto conoscenza della nota (non pubblicata e non destinata alla pubblicazione) del Croce. Ad ogni modo te la mando perché tu la legga. È – oltre che inopportuna – profondamente inesatta. Affermare che la dittatura dei comunisti russi deriva dall'abito prussiano di Marx è un assurdo, e credere che si possa mettere insieme il socialismo collaborazionista e riformista col comunismo di tipo russo è una ingenuità da... inesperti⁵⁷. Sulle insuperabili differenze

⁵⁴ *La calda estate del 1943. Memoriale di Manlio Lupinacci*, pubblicato in F. Perfetti, *Il sapore della libertà. La resistenza liberale e monarchica di Manlio Lupinacci*, in «Nuova storia contemporanea», IX (2006), n. 4, pp. 105-106.

⁵⁵ I. Bonomi, *Diario di un anno (2 giugno 1943-10 giugno 1944)*, Garzanti, Milano 1947, p. XXV. In un suo appunto del 1945 Cattani definiva la formula di collegamento intorno a Bonomi «quella di una Unione Democratica Nazionale cui facessero capo le tre fondamentali correnti democratiche: democrazia liberale, democrazia socialista e democrazia cristiana (così riprendendo una antica denominazione, fu fissato allora il nome dell'attuale partito democristiano)»: ACS, Fondo Leone Cattani, b. 9, fasc. 39.

⁵⁶ [I. Bonomi], *Fronte unico*, in «La Ricostruzione. Organo del fronte unico della libertà», n. 2, aprile 1943.

⁵⁷ Cfr. B. Croce, *Nota sui partiti e la libertà*, cit., p. 89: «E non solo democratici e socialisti, ma gli stessi comunisti non sono necessariamente illiberali, come vorrebbe l'utopia che essi vagheggiano, e come sono diventati nel fatto sotto

fra comunismo dittatoriale e socialismo gradualista ho scritto in una introduzione ad una ristampa mazziniana. L'introduzione non è stata pubblicata per la paura – forse eccessiva – dell'editore. Ma te la mando perché tu la legga. Mi restituirai il dattiloscritto (non ho che questa sola copia) al prossimo incontro⁵⁸.

Anche da questo squarcio di polemica si intuisce il radicamento di divaricazioni quasi più profonde all'interno dell'area liberal-democratica rispetto a quelle che essa poteva esternamente accusare con le dirigenze cattoliche antifasciste. In ogni caso il movimento bonomiano di «Ricostruzione» non sopravvisse formalmente alla caduta del fascismo, quando «i gruppi cattolico e socialista che [avevano] una loro spiccata fisionomia» si sarebbero «resi autonomi dal movimento, per indirizzarsi verso la più organica forma di partiti»⁵⁹. Ma neppure l'uscita della Democrazia Cristiana dal cartello di «Ricostruzione» dopo il 25 luglio consentì a Bonomi di imporre la propria leadership di conciliazione apartitica sull'area liberal-democratica in preda al «frazionamento inutile e dannoso». La stessa sintonia con De Gasperi gli fece allora continuare ad anteporre la mediazione sovra-partitica con il raggruppamento degasperiano rispetto alla guida ristretta di uno schieramento di centro liberale, come scriveva al piemontese Coda l'8 agosto 1943:

Forse questa molteplicità di correnti era inevitabile dopo tanta forzata astinenza. Ma io confido che dopo questo periodo non inutile di chiarificazione e di precisazione d'idee, e aiutando gli eventi prossimi che saranno certo decisivi, si possa, intorno ad alcuni grandi problemi, rifare l'unità di tutte le forze medie ed equilibratrici, le quali certo saranno chiamate ad un formidabile compito di ricostruzione nazionale.

Quanto alla sua preghiera – la stessa che mi è stata fatta da moltissime parti – l'assicuro che io non sarò l'uomo di questo o di quel gruppo, ma resterò al di sopra delle varie correnti a rappresentare (ed io la ringrazio delle sue lusinghiere parole) l'unità spirituale di quel movimento che ebbe in «Ricostruzione» la sua felice espressione, e la sintesi delle correnti antifasciste che si sono coalizzate.⁶⁰

L'idea degasperiana della confederazione di centro aconfessionale si ritrova anche in un memoriale del liberale monarchico Manlio Lupinacci sull'Italia del 1943, che documenta l'esistenza di un «accordo dei temperamenti nella dissonanza delle idee» tra antifascisti liberali e cattolici, accomunandoli in «una affinità di temperamento, di cultura, di gusti e di educazione che consentiva un incontro su un piano comune di idee e di reazioni»:

nessuna differenza seria trovavo fra un senatore Casati e un onorevole Bonomi e un De Gasperi, e provavo fastidio di certe diffidenze reciproche dei due gruppi, poco valide nell'urgenza della situazione italiana. Nutrivo la speranza ingenua che fosse possibile come era logico riunire in un solo, grande movimento coraggiosamente, generosamente conservatore, queste due correnti di moderazione e di saggezza, fra le quali l'esperienza dolorosa dell'oppressione e il presagio così chiaro di altri pericoli avrebbe dovuto eliminare le vecchie discordie e divisioni⁶¹.

l'efficacia materialistica del marxismo, che neppure esso era tale nella logica dei suoi concetti puramente economici, ma così fu conformato o perverso dall'atteggiamento personale di Carlo Marx, nel quale ogni conoscitore della sua vita o dei suoi scritti avverte quel che in lui prepoteva di abito politico prussiano e di sistematismo pedantesco da dottore universitario tedesco, e che contrastava con le sue asserzioni di democratica libertà».

⁵⁸ AFDG, Fondo Alcide de Gasperi, «Corrispondenza», fasc. «Ivanoe Bonomi», Bonomi a De Gasperi, 12 maggio 1943.

⁵⁹ ACS, Fondo Ivanoe Bonomi, b. 3, Coda a Bonomi, 7 agosto 1943.

⁶⁰ Ivi, Bonomi a Coda, 8 agosto 1943.

⁶¹ *La calda estate del 1943*, cit., p. 105.

Dalla stessa testimonianza di Lupinacci traspaiono le resistenze del fronte laico-liberale ad accettare una proposta di fusione quasi annessionistica del cattolicesimo politico, nella presunzione – da egli ritenuta infondata – che fosse ancora possibile per il liberalismo recuperare le riserve di consenso delle ultime elezioni prefasciste. Al contrario – secondo Lupinacci – le uniche possibilità di sopravvivenza del campo liberale risiedevano nell’infiltrazione di uno schieramento conservatore a forti tinte cattoliche, in alternativa al quale si paventavano dispersioni frazionistiche e posizioni elettoralmente minoritarie di fronte alla politicizzazione di massa dei cattolici:

Le resistenze che incontravo, più forti fra i liberali che non fra i cattolici, non mi scoraggiavano troppo, giacché rimanevo persuaso che questi capi di partito rappresentavano in fondo poca cosa, specialmente i liberali, senza legami con il paese e probabilmente destinati a trovarsi isolati e dimenticati il giorno in cui il ritorno alla libertà li avesse messi in presenza dell’opinione pubblica. Sentivo che i vecchi nomi, gli stendardi verbali del passato avevano perduto, non soltanto ogni magia, ma addirittura ogni intelligibilità nell’Italia del 1943, e non esitavo a sostenere, nell’incredulità e nei sorrisi di tutti, che domani ci sarebbero state più possibilità di successo per un’etichetta con la parola “conservatore” francamente proclamata che non per tutte quelle dai nomi e dagli aggettivi troppo sfumati e sottili per esser compresi dalle generazioni educate dai *terribiles simpliciteurs* dei regimi totalitari⁶².

Oltre all’aggregazione laica di centro concepita con Bonomi, l’altra ipotesi «aconfessionale» presa in considerazione da De Gasperi fu proprio quella di «partito conservatore» a cui alludeva la testimonianza coeva di Lupinacci. Non va sottovalutato in questo senso il suo sostegno alla candidatura di Orlando come guida di un governo di transizione, anche se la scelta di un personaggio nettamente affine a quella ipotesi – come appunto l’ex Presidente della Vittoria – rispondeva a ragioni di opportunità più direttamente legate all’essenze dell’antifascismo partitico dalla gestione della sconfitta bellica:

all’interno della Dc si discuteva se non era forse meglio, nella fase iniziale dopo la caduta del fascismo, evitare che la responsabilità del governo toccasse ai partiti antifascisti, e affidare invece a questo compito a un uomo politico, che non avrebbe dovuto essere Badoglio, ma che avrebbe potuto essere Orlando o un altro esponente del prefascismo. A questa tesi era favorevole, fra l’altro, molto chiaramente, De Gasperi: convinto che, dati i grossissimi problemi di liquidazione dell’eredità fascista che si sarebbero dovuti affrontare – prima di tutto il trattato di pace con gli alleati –, era indispensabile che il governo fosse assunto non dalle forze antifasciste, che rischiavano in questo modo di comprometersi, ma da uomini del prefascismo⁶³.

Al tema del «partito conservatore» De Gasperi dedicava interamente un suo appunto redatto addirittura dopo la fondazione della DC, in cui assumeva come destinataria delle sue riflessioni verosimilmente l’opinione della Santa Sede negli ultimi mesi del 1943. Riutilizzando nell’occasione il patrimonio dei suoi studi sui movimenti cattolici in Europa, De Gasperi tendeva quasi a dipingere con tratti di eccezionalità l’indipendenza di un «cattolicesimo politico» dall’area del moderatismo: faceva così osservare che se «i cattolici in altre realtà nazionali stanno in altri partiti, dove sono minoranza, solo in Germania sono stati riuniti in un partito cattolico, e si chiamavano “clericali”

⁶² Ibidem.

⁶³ G. Andreotti, *Intervista su De Gasperi*, cit., p. 25.

perché trattavano interessi del “clero”, ma poi furono esclusivamente conservatori»⁶⁴. A sostegno di questo ragionamento annotava che «l’assenza di un partito che si dichiarasse orgogliosamente conservatore, non solo in Italia, ma in tutti i paesi latini e cattolici del vecchio continente» doveva essere considerata storicamente «una delle maggiori cause della debolezza politica ed istituzionale di questi paesi». Avvertendo che «gli equivoci nella vita politica si scontano non solo a danno di chi li porta, ma a danno di tutti», ne derivava che «un tale partito potrebbe e dovrebbe raccogliere in sé tutti quegli interessi, tutte quelle persone che si mimetizzano, da noi e altrove, come in Francia, sotto il nome di repubblicani, di liberali, di popolari, di democristiani, di democratici del lavoro, ecc.». La candidatura del «partito dei cattolici» non era sminuita o contraddetta da questo appunto degasperiano, ma la sua credibilità risultava espressamente condizionata alla capacità di assimilazione del moderatismo oltre i confini della rappresentanza religiosa:

se ne fossimo convinti e già fossimo dalla parte opposta, non ci dispiacerebbe certo, né avremmo timore di innalzare, finalmente, una bandiera conservatrice (c’è tanto da conservare, almeno quanto c’è da distruggere), se non altro per quell’indulgere a tutte le più viete formule di demagogia, nei programmi raffazzonati da vecchi e nuovi partiti e movimenti, che nulla hanno a che fare con il liberalismo, con la democrazia, con il socialismo, e che dà già a tutti, per la sua monotonia, un senso di nausea⁶⁵.

La convinzione che la stabilizzazione partitica del conservatorismo potesse costituire «un non transeunte primo apporto dei cattolici “politici” alla chiarificazione della vita politica del paese, più grande certo che fabbricare programmi», induceva De Gasperi ad auspicare

sinceramente che i cattolici, quelli che hanno fatto fino ad oggi politica in quanto tali, dopo il più vasto e differenziato schieramento di forze, di interessi, di tendenze, di convinzioni, di valori e di capacità individuali, che solo nel più ampio schieramento di gruppi si possono rilevare per l’utilità di tutti, finiscano per fondersi con le altre forze, capacità, interessi, valori e tendenze degli altri partiti, cioè con gli altri uomini pure cattolici in maggioranza, che prendono parte alla vita politica, economica e sociale di questo paese, senza avere per altro la pretesa di fare nel nome cattolico e cristiano un monopolio e un privilegio, senza l’intento così di avvantaggiarsi⁶⁶.

L’apporto degasperiano non conteneva riflessioni totalmente inedite, ma si limitava a riproporre – seppure in forma nettamente più politicizzata – quelle sui limiti del liberalismo prefascista già sviluppate con Jacini nella metà degli anni Trenta, quando l’esiliato in Vaticano aveva sottolineato l’impossibile sopravvivenza del regime di libertà senza «contrappeso delle tradizioni conservatrici». D’altro canto la genesi di questo documento prescindeva ormai da qualsiasi interlocuzione con il liberalismo laico, ma rappresentava soprattutto la ricerca di una mediazione con le posizioni della Santa Sede, preconizzando l’ipotesi ad essa non sgradita di «una

⁶⁴ P. Craveri, *De Gasperi*, cit., p. 134.

⁶⁵ Ivi, p. 135.

⁶⁶ «De Gasperi – osserva Craveri – dal canto suo non respingeva l’ipotesi di un partito dei cattolici il cui fondamento fosse conservatore. La Democrazia cristiana doveva essere anche conservatrice e raccogliere intorno a sé le esperienze di diversa formazione politica, pur se rese omogenee dal denominatore cattolico. Un partito comunque aperto al confronto con le altre forze democratiche, purché fosse consapevole del proprio ruolo»: *ibidem*.

confluenza tra cattolici e liberali nella direzione appunto di un partito conservatore»⁶⁷. Non priva di riscontri nel suo pensiero della «lunga vigilia», la formula del «partito conservatore» era qui giocata da De Gasperi forse più strumentalmente per ostacolare una convergenza tra liberali e la Santa Sede alle spalle degli ex popolari. Nonostante gli apparenti punti di affinità, l'ipotesi degasperiana si distingueva invece radicalmente dal disegno di stampo «clerico-moderato» del «partito romano» che avrebbe condizionato da destra la DC del periodo degasperiano. In questi ambienti ecclesiastici si manteneva un atteggiamento di cauta distanza dai progetti del cattolicesimo antifascista, coltivando l'alternativa di una convergenza extra-partitica tra cattolici e liberali, che non prevedeva la mediazione di un nuovo partito di ispirazione cristiana guidato dagli ex popolari, bensì la continuità della classe liberale prefascista. Al mutamento di approccio della cultura e del ceto politico liberale nei riguardi della Chiesa, corrisposero regolarmente aperture di credito della Santa Sede verso ipotesi cattolico-moderate ed esponenti del prefascismo come Orlando. Rispetto a questi orientamenti vaticani, la suggestione cattolico-conservatrice di De Gasperi non esprimeva altro se non una dichiarazione di principio per procurare l'investitura vaticana al partito unitario dei cattolici, su cui avrebbe potuto poi convergere – in conseguenza della posizione di forza conquistata dalla «delega» ecclesiastica – la stessa rappresentanza del liberalismo moderato.

Il progetto di fusione tra liberali e cattolici in un «partito moderato» non rimase monopolio esclusivo dell'antifascismo, ma ritornò anche in ipotesi estreme di salvataggio della dissidenza fascista antimussoliniana. Nei mesi di preparazione del 25 luglio, Dino Grandi si impegnò attivamente a sondare l'ipotesi di compromesso del fascismo moderato con frazioni dell'antifascismo liberale e cattolico. Già dalla fine del 1942 l'ex popolare bolognese Fulvio Milani gli aveva riservatamente prospettato «l'opportunità di intese con elementi cattolici, primo fra tutti Alcide De Gasperi, che ancora non si erano fatti avanti»: ne ricavò dallo stesso Grandi l'ammissione non di poco conto «che, in caso di aggravamento della crisi, le forze cattoliche avrebbero indubbiamente avuto una delle parti principali, se non la principale, proprio in vista di un nuovo assetto politico»⁶⁸. Dopo numerosi tentativi di coinvolgimento di liberali prefascisti come Soleri, l'ultima iniziativa politica di Grandi dopo la caduta del regime fu la sua lettera a Orlando del 28 luglio 1943, che lo invitava ad assumere la guida di un «Partito d'Unione Nazionale» destinato a pilotare la successione «moderata» a Mussolini. Nonostante il rifiuto sistematicamente opposto a questi suoi approcci, il disegno di Grandi si mosse fino in fondo per agganciare il moderatismo liberale e cattolico e neutralizzarne così l'antifascismo, avanzando la proposta di un movimento di

⁶⁷ Ivi, p. 136.

⁶⁸ M. Zamboni, *Diario di un colpo di stato 25 luglio-8 settembre. Le drammatiche vicende dell'estate del '43 che portarono alla caduta del fascismo: avvenimenti, retroscena, episodi poco noti o ignorati, raccontati fedelmente da chi li visse in prima persona*, Newton Compton, Roma 1990, p. 44.

«forze nazionali» che nel vuoto di potere del regime si candidasse ad ottenere una qualche esposizione favorevole anche da parte della Santa Sede. Da più punti di vista l'impugnazione dell'ipotesi cattolico-moderata avrebbe dunque rappresentato una variabile cruciale nelle relazioni degasperiane con la Santa Sede ancora prima della nascita della DC.

10.3 De Gasperi e la Santa Sede: il «memorandum Dalla Torre»

In una consolidata tradizione storiografica la genesi delle relazioni tra Santa Sede e Democrazia Cristiana appare contrassegnata da un antagonismo «strutturale» – di segno politico e religioso – in ordine alle ipotesi di successione al fascismo e alle nuove forme della presenza cattolica in Italia. Il percorso di legittimazione ecclesiastica del cattolicesimo politico risulterebbe inizialmente condizionato dalla radicale contrapposizione tra la linea democratica e antifascista di De Gasperi e il disegno vaticano di sostituzione cattolico-autoritaria ed extra-partitica del regime mussoliniano. Entro questo spazio di divergenza con gli orientamenti della Santa Sede si sarebbe sviluppata l'iniziativa degasperiana del partito democristiano, ancorata dalla fine del 1942 al Comitato delle opposizioni antifasciste di derivazione «aventiniana» senza un preventivo schieramento vaticano a sostegno del «partito dei cattolici». Avvenuta «fra l'aperto distacco di larga parte della curia romana, e il dissenso di chi sperava in soluzioni di tipo autoritario»⁶⁹, la nascita della DC avrebbe invece contribuito a «contenere» un interventismo ecclesiastico organicamente strutturato e passibile di saldatura con gli orientamenti di continuità semi-autoritaria. In questa prospettiva il rapporto democristiano con la Santa Sede conobbe un esito inverso a quello del popolarismo prefascista, conclusosi dopo l'assenso ottenuto dal partito sturziano nel 1919 – come richiamarono già all'epoca sia la *Storia del Partito Popolare* di Jacini che il *Testamento politico* di De Gasperi – in condizioni di «umiliante abbandono»⁷⁰: secondo il classico giudizio di Pietro Scoppola – che di questa tradizione storiografica è stato il massimo rappresentante – la DC «non fu agli inizi il partito della Chiesa ma lo divenne nel giro di pochi anni e in suo favore giocò largamente l'unità politica dei cattolici e l'appoggio dell'organizzazione ecclesiastica»⁷¹.

Accentuando i motivi di contrasto tra cattolicesimo politico ed ecclesiastico alla caduta del fascismo, la storiografia ha ripetutamente insistito sul prolungato isolamento di De Gasperi rispetto alla linea della Santa Sede, indisposta ad accogliere un progetto di restaurazione partitica nel quale continuava a essere negativamente identificata l'esperienza minoritaria del popolarismo. Al

⁶⁹ G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma, Studium, 1977, p. 30.

⁷⁰ S. Jacini, *Storia del Partito Popolare Italiano*, cit., p. 116.

⁷¹ P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, cit., pp. 147-148; cfr. anche Id., *I cattolici e la rinascita democratica*, in AA.VV., *I cattolici e la politica. Momenti della «questione cattolica» italiana*, Roma, Ave, 1976, pp. 111-126.

contrario il consenso della Chiesa sarebbe stato ritenuto da De Gasperi un approdo ineludibile per garantire una forma di «investitura» al partito democristiano e la convergenza vaticana sull'unità dei cattolici in un quadro democratico: la preoccupazione di De Gasperi legata al conseguimento di una sintonia con gli orientamenti politici della Santa Sede⁷² lo portava a sviluppare una strategia di relazioni per condizionare il dibattito vaticano in senso favorevole alle proprie posizioni, appoggiandosi naturalmente sulla decisiva mediazione di monsignor Montini all'interno della Segreteria di Stato vaticana.

Si potrebbe dunque rintracciare un intreccio assai più consistente di contatti e approcci tra il gruppo degasperiano e le personalità attive in Vaticano nel periodo precedente alla caduta del fascismo, ricostruendo l'esistenza di una intensa trama di «politica ecclesiastica» della DC che attende – in ogni caso – la completa disponibilità delle fonti vaticane per essere interamente ricostruita⁷³. Iniziative di collegamento politico ed ecclesiale attraversarono notoriamente il «partito montiniano», impegnato a sostenere sul fronte vaticano l'ipotesi degasperiana per agganciarla a uno speculare disegno di unificazione del laicato cattolico⁷⁴. Ad esso appartenevano esponenti democristiani di osservanza degasperiana provenienti dai movimenti intellettuali come Guido Gonella e Giulio Andreotti, che continuarono ad associare attività clandestina di partito e incarichi di vertice nel giornalismo e nelle organizzazioni cattoliche, ricavandone occasioni di accesso diretto e di collaborazione con i massimi esponenti vaticani.

Ricostruire l'influenza gradualmente acquisita da questa «rete» di contatti più o meno informali sull'approccio della Santa Sede al «problema italiano» potrebbe consentire di rivedere per alcuni aspetti l'interpretazione di Scoppola sulla genesi della DC, attenuandone la valutazione eccessivamente riduttiva della posizione degasperiana in Vaticano agli esordi della transizione postfascista. Se una diretta intermediazione di De Gasperi con gli indirizzi vaticani iniziò ad essere obiettivamente favorita soltanto dopo l'8 settembre 1943 dal crollo delle ipotesi di transizione che escludevano i partiti antifascisti, la strategia degasperiana avrebbe utilizzato in quella fase canali di

⁷² Su questo punto si vedano le considerazioni biografiche di P. Craveri, *De Gasperi*, cit., pp. 106-107.

⁷³ Una prima obiezione alle posizioni di Scoppola è stata mossa da F. Fonzi, *Mondo cattolico, Democrazia cristiana e sindacato*, in *Il sindacato nuovo. Politica e organizzazione del movimento sindacale in Italia negli anni 1943-1955*, a cura di S. Zaninelli, Franco Angeli, Milano 1980, pp. 737-738: «Certamente i dc ebbero anche degli amici oltre il portone di bronzo. Se mi sembra chiaro che Pio XII e Tardini non erano tra i fautori di una radicale trasformazione politica in Italia e ch'essi non volevano favorire direttamente ed esclusivamente il gruppo ex-popolare che faceva capo a De Gasperi, non penso, d'altro canto, che i documenti finora conosciuti rivelino una particolare ostilità nei confronti di quest'ultimo». Anche Andrea Riccardi sottolinea i rapporti di contiguità originaria tra la DC e una figura certamente non riconducibile al gruppo montiniano come quella di monsignor Ronca, rettore del Seminario Maggiore in Laterano (al quale De Gasperi avrebbe chiesto ospitalità dopo l'8 settembre), osservando che «anche da un punto di vista logistico, la gestione degli inizi del partito cattolico in Italia avviene in Vaticano»: A. Riccardi, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra*, cit., p. 11. Di «aiuti e incoraggiamenti» alla linea degasperiana da parte del mondo cattolico parla anche M. Casella, *L'Azione Cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-'45)*, Studium, Roma 1984, pp. 46-51.

⁷⁴ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana*, cit., pp. 157-165.

comunicazione già attivi e sperimentati prima della crisi finale del regime, seppure senza riuscire a conseguire il coinvolgimento della Santa Sede in iniziative favorevoli a una pace negoziata dell'Italia.

Anche l'iniziale ostilità vaticana alla DC potrebbe essere in larga misura ridiscussa a partire dal superamento di letture «politiche» e unilateralmente «antidegasperiane» della diplomazia italiana della Santa Sede, nelle quali si è cercato in prevalenza di accreditare l'orientamento dei vertici vaticani a sostegno di uno sbocco antidemocratico per il postfascismo. In questa direzione l'«attendismo» vaticano rispetto all'iniziativa degasperiana non appare certamente configurabile in termini di opposizione neo-confessionale verso politiche autonome gestite da credenti, ma andrebbe piuttosto inquadrato in una strategia ecclesiastica di imparzialità e di «non compromissione» partitica sulla quale continuava a pesare la memoria negativa del popolarismo prefascista. Tale indirizzo sembra in definitiva escludere il supposto schieramento della Chiesa verso progetti di continuità fascista senza Mussolini, nettamente ridimensionati almeno a partire dal saggio di Renato Moro sul cattolicesimo italiano nel periodo dei «quarantacinque giorni»⁷⁵. Ispirato dalla preoccupazione vaticana di non «escogitare formule politiche, in grado di sbloccare la crisi in atto o addirittura di pilotare “una” successione al regime»⁷⁶, l'atteggiamento di cautela verso la DC andrebbe contestualizzato in questo distacco inizialmente mantenuto dalla Santa Sede nei confronti degli affari nazionali, in quanto tale orientato a salvaguardare le relazioni diplomatiche con l'Italia e lo *status* concordatario del 1929 indipendentemente dalla ricostituzione di una presenza diretta di cattolicesimo politico.

La linea di «apoliticità» della diplomazia vaticana si infranse soltanto con la svolta prodotta dal 25 luglio nei rapporti tra Italia e Santa Sede, nel momento in cui quest'ultima «veniva attirata nel vuoto politico-istituzionale italiano, senza averlo scelto e senza essere preparata»⁷⁷ a esercitare responsabilità di massimo livello nella crisi nazionale. Se la diplomazia vaticana avrebbe cercato di limitare alla situazione di eccezionalità gli interventi sulla situazione italiana, il mutamento di indirizzo avrebbe allora investito la formazione di un orientamento non sfavorevole nei confronti di quel partito democristiano che sempre più apertamente puntava ad accreditarsi come necessario interlocutore politico presso i vertici ecclesiastici. Questo processo di convergenza tra DC e Santa Sede può essere chiaramente registrato nella evoluzione dei rapporti vaticani con la diplomazia alleata in Vaticano, su cui gli studi di Ennio Di Nolfo restituiscono un decisivo quadro storiografico

⁷⁵ R. Moro, *I cattolici italiani e il 25 luglio*, in «Storia contemporanea», XXIV (1993), n. 6, pp. 967-1017, che registra nei vertici della Santa Sede – in contrasto con qualsiasi disegno di «successione cattolica» in chiave salazariana – «una radicale sfiducia nei confronti di ogni soluzione politica della crisi italiana» (cit. p. 980).

⁷⁶ I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 248.

⁷⁷ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana*, cit., p. 127.

per quella di parte statunitense⁷⁸. Il ruolo della DC in queste dinamiche non è stato sinora oggetto di specifica attenzione, ma si presta ad alcune riflessioni interpretative sul processo di redazione di documenti diplomatici alquanto noti e dibattuti dalla storiografia, in cui è possibile riscontrare uno spazio decisamente rilevante di interlocuzione tra la Santa Sede e le posizioni democristiane.

La svolta di questi processi si ebbe con le iniziative che nel settembre 1942 accompagnarono la terza missione in Italia di Myron C. Taylor, rappresentante personale del presidente Roosevelt presso la Santa Sede. In questa occasione la ricerca di contatti con il diplomatico americano cominciò a legarsi, infatti, alla prospettiva di una pace separata dell'Italia. Nell'incontro del 3 settembre con monsignor Montini, sostituto della segreteria di Stato della Santa Sede, la Principessa di Piemonte decise di sondare la disponibilità vaticana ad appoggiare un mutamento di regime e a «farsi tramite di comunicazioni con l'estero per una pace favorevole all'Italia». Insistendo sulla condizione che essa non fosse negoziata con gli esponenti del fascismo moderato, la Principessa Maria Josè accreditava in alternativa una iniziativa di pace sostenuta dall'antifascismo riemergente: «vi sono altri uomini che potrebbero prendere la successione e che tratterebbero volentieri la pace», ma – sottolineava *pro* Taylor – «un invito [sarebbe dovuto] venire dagli Alleati, per agevolare una presa di posizione all'interno»⁷⁹.

La missione diplomatica di Taylor contribuì a definire il contesto politico-istituzionale della transizione entro «un quadro che si avvicinava considerevolmente allo scenario del 25 luglio»: il diplomatico americano ne trasse la convinzione che occorresse basarsi sulla collaborazione dell'antifascismo moderato con la Monarchia, escludendo dissidenti del fascismo ed esponenti del «fuoruscitismo» antifascista come Sforza⁸⁰. Tra i canali informativi di Taylor vi fu il noto *memorandum* consegnatogli dal direttore dell'«Osservatore Romano», Giuseppe Dalla Torre, nel quale si analizzava la situazione della «opposizione antifascista» ipotizzando «soluzioni che, adattandosi alla mentalità del diplomatico americano, lasciavano ampi spazi a possibili collaborazioni»⁸¹. La nota trasmessa a Taylor suddivideva i gruppi di opposizione in esponenti dei

⁷⁸ E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (dalle carte di Myron C. Taylor)*, Milano, Franco Angeli, 1978, riedito con il titolo *Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti. La corrispondenza segreta di Roosevelt e Truman con Papa Pacelli dalle carte di Myron Taylor*, Roma, IN-EDIT-A, 2003.

⁷⁹ La nota redatta da Montini sull'incontro in *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, a cura di P. Blet, R.A. Graham, A. Martini, B. Schneider, vol. V, *Le Saint Siège et la guerre mondiale, Juillet 1941-Octobre 1942*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1969, p. 662. Sull'episodio cfr. E. Di Nolfo, «Montini e la crisi italiana del '42», in «Il Velcro», a. XXII, 1978, n. 3-4, pp. 247-258.

⁸⁰ E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (dalle carte di Myron C. Taylor)*, Franco Angeli, Milano 1978, pp. 54-55 e pp. 198-199 per il *memorandum* di Taylor «Punti prospettati dal conte Dalla Torre» (doc. n. 71), trasmesso al *Committee on Post-War Foreign Policy Preparation*.

⁸¹ *Ivi*, p. 54 e pp. 199-200 per il testo del *memorandum* (doc. n. 72), che lo stesso Di Nolfo ha attribuito a De Gasperi sulla base della testimonianza di G. Dalla Torre, *Memorie*, Mondadori, Milano 1965, p. 144. Tale supposta attribuzione ha recentemente sollevato legittime perplessità per le incongruenze cronologiche della testimonianza di Dalla Torre, che colloca la vicenda del *memorandum* al periodo in cui De Gasperi era rifugiato a Propaganda Fide (e quindi agli inizi del

partiti prefascisti (liberali, popolari, social-riformisti di Ivanoe Bonomi), militari e «membri dell'aristocrazia liberale o cattolica», tra i quali spiccavano i nominativi del «duca T. Gallarati Scotti», del «conte Jacini Stefano», del «conte Casati», insieme a quelli di Croce, De Ruggiero, Calamandrei, Carnelutti, Salvatorelli. Per la successione al fascismo il documento ipotizzava una collaborazione di questi tre gruppi in un «governo stabile» che escludesse i comunisti e si appoggiasse sulle «fortissime associazioni cattoliche» e sulla «gioventù intellettuale liberale». Il documento sottolineava inoltre la funzione di raccordo della Principessa di Piemonte e la disponibilità delle opposizioni alla cooperazione con la Monarchia nel periodo di transizione: «un intervento della dinastia faciliterebbe la soluzione della crisi (tradizione dei carabinieri) ed eviterebbe l'avvento dei comunisti». In questo contesto la leadership di governo sarebbe spettata a «ex-presidenti del Consiglio dei ministri e leaders di precedenti partiti o generali che [avevano] la capacità di guidare almeno in un primo periodo le forze unite dell'antifascismo»⁸².

Dal momento della sua pubblicazione avvenuta nel 1975 ad opera di Elena Aga Rossi, il «*memorandum* Dalla Torre» non ha cessato di sollevare l'interesse degli studiosi che si sono occupati della «politica italiana» della Santa Sede nella transizione al postfascismo. Oltre che dall'obiettiva rilevanza del contenuto e delle valutazioni espresse su «individui e gruppi di italiani» in vista del mutamento di regime, l'attenzione storiografica su questo documento è stata ulteriormente sollecitata dall'attribuzione della sua paternità direttamente ad Alcide De Gasperi, autorevolmente sostenuta per primi da Di Nolfo⁸³ e da Scoppola⁸⁴ sulla base delle *Memorie* dello stesso Dalla Torre, che testimonia di avere commissionato all'ex-segretario popolare la preparazione di una «memoria sulle attuali condizioni d'Italia» richiestagli dal diplomatico statunitense per il Dipartimento di Stato:

una volta il Taylor stesso mi chiese di dargli una memoria sulle attuali condizioni d'Italia, che sarebbero poi state, finita la guerra, quelle da cui si sarebbe partiti per riordinarne la vita.

Mi rivolsi a De Gasperi, allora nascosto a Propaganda Fide presso monsignor Celso Costantini, poi cardinale. La memoria fu pronta ben tosto. Soltanto era omesso il suo nome e quanto poteva fare un uomo come lui. E questo lo aggiunsi io. [...] La descrizione di fatti e di uomini fu accolta da Myron Taylor e portata con sé. Seppi poi che fu letta con attenzione da Roosevelt, da Churchill e da Daladier. Nel confrontare questo scritto con quanto accadde poi, dopo la liberazione, mi accorsi che se ne era tenuto conto soprattutto per ciò che riguardava Alcide De Gasperi [...]»⁸⁵

1944), nonché per il riferimento dello stesso Dalla Torre al nome di De Gasperi, assente invece in questo documento: cfr. R. Pertici, *op. cit.*, pp. 306-307.

⁸² E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 199-200.

⁸³ P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, cit., p. 46.

⁸⁴ E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 199-200.

⁸⁵ G. Dalla Torre, *op. cit.*, p. 144.

Questa connessione tra il documento vaticano e il passaggio delle *Memorie* del suo autore «ufficiale» (il cui nominativo compare effettivamente nell'intitolazione del testo originale⁸⁶, sottraendosi all'anonimato che copre in genere gli estensori di questo tipo di documenti) ha immediatamente collocato il «*memorandum* Dalla Torre» al centro del dibattito storiografico sul momento genetico del rapporto tra Santa Sede e cattolicesimo politico nel dopoguerra, i cui orientamenti di fondo possono essere schematicamente sintetizzati in una polarizzazione dicotomica tra la creazione della DC da parte della Chiesa-istituzione in funzione della «successione cattolica»⁸⁷ e la netta «ostilità» vaticana verso la ricostituzione del partito di ispirazione cristiana promosso dagli ex-popolari⁸⁸.

Entrambe queste tesi interpretative si sono rispettivamente confrontate con il *memorandum* del settembre 1942, accreditandone la centralità storiografica derivantegli dalla supposta attribuzione degasperiana. Nel primo caso è stato Pier Giorgio Zunino a riscontrare nell'incarico affidato a De Gasperi la precoce dimostrazione della sua candidatura da parte della Santa Sede, emergente sin da allora «con una individualità e con una rilevanza tutte particolari»⁸⁹. In contrapposizione a questa lettura, l'intervento degasperiano nella redazione del *memorandum* è stato invece ricondotto esclusivamente all'iniziativa personale dell'amico Dalla Torre, tale da non modificare la condizione di isolamento di De Gasperi e l'estraneità della Santa Sede al suo rilancio politico. Da questo punto di vista, la scoperta della paternità degasperiana del documento induceva Scoppola a minimizzarne la portata potenzialmente dirompente rispetto all'«ipotesi della continuità» in chiave cattolico-autoritaria da egli argomentata sulla scorta di altri documenti vaticani, tra cui la nota lettera di Gedda a Badoglio dell'agosto 1943⁹⁰. Osservando che il *memorandum* rappresentava «il punto di vista di De Gasperi del '42 assai più di quello del Vaticano»⁹¹, la sua ricostruzione accreditava l'assenza di investimento delle gerarchie ecclesiastiche nei riguardi di una transizione imperniata sull'antifascismo riemergente, a cominciare dal nucleo di cattolicesimo politico in via di ricostituzione attorno al *leader* trentino.

⁸⁶ Il titolo originale è *Memorandum from Count Dalla Torre, director of the Osservatore Romano, Vatican city*; copia del documento americano è consultabile *on line* all'indirizzo della Franklin D. Roosevelt Library nella serie *Vatican Diplomatic Files*: <http://docs.fdrlibrary.marist.edu/psf/box51/a466w01.html>.

⁸⁷ Cfr. G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945/1954*, Firenze, Vallecchi, 1974; G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile*, in *L'Italia contemporanea 1945-1975*, a cura di V. Castronovo, Torino, Einaudi, 1976, ripubblicato in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 371-427.

⁸⁸ Cfr. P. Scoppola, *La Democrazia Cristiana in Italia dal 1943 al 1947*, in «Storia e politica», XIV (1975), fasc. 1-2, pp. 175-217; sostanzialmente convergente con questa tesi anche C. Giovannini, *La Democrazia Cristiana dalla fondazione al centro-sinistra*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 6-9.

⁸⁹ P.G. Zunino (a cura di), *Scritti politici di Alcide De Gasperi*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 52 e pp. 59-60.

⁹⁰ T. Sala, *Una offerta di collaborazione dell'Azione Cattolica Italiana al governo Badoglio (agosto 1943)*, in «Rivista di storia contemporanea», I (1972), n. 4, pp. 517-533.

⁹¹ P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, cit., p. 54.

Nel quadro della *renaissance* di studi degasperiani degli ultimi anni, tuttavia, è stata criticatamente riconsiderata con nuove argomentazioni l'identificazione del *memorandum* del settembre 1942 con quello indicato dalle *Memorie* di Dalla Torre, anche a seguito del mancato reperimento del documento originale nell'archivio degasperiano. L'attenzione si è significativamente concentrata sull'incongruenza della testimonianza di Dalla Torre per quanto concerne l'indicazione della candidatura di De Gasperi, che risulta invece assente nel documento. L'altra anomalia dei ricordi dell'«Osservatore Romano» riguarda invece la collocazione dell'episodio nel periodo vissuto in clandestinità da De Gasperi presso mons. Costantini a *Propaganda Fide* durante l'occupazione nazista della capitale, compreso dunque tra il febbraio e il giugno 1944 e apparentemente incompatibile con un coinvolgimento degasperiano nella vicenda del *memorandum* del 1942⁹². Indipendentemente dall'identificazione di De Gasperi come estensore materiale, il documento per Taylor potrebbe essere considerato l'espressione di un «pensiero collettivo» del nucleo proto-democristiano di estrazione fucina-popolare in rapporto con il gruppo vaticano di Montini e Dalla Torre. La sua iniziativa si indirizzò a legittimare la leadership di De Gasperi mediante i canali diplomatici della Segreteria di Stato, contrastando dall'interno le caute prevenzioni sul personale politico ex-popolare e l'opzione in favore di liberali della classe dirigente prefascista condivise dal Sostituto degli Affari Straordinari Domenico Tardini e dallo stesso Pio XII.

Accanto al contributo ufficioso alla nota di Dalla Torre del settembre 1942, altri squarci di diplomazia clandestina dei rappresentanti alleati in Vaticano segnalano la libertà di iniziativa conquistata dal gruppo degasperiano grazie alle sue preziose «entrature». La missione diplomatica di Taylor segnò anche l'inizio dell'azione “cospirativa” di Gonella, che si trovò immediatamente al centro delle consultazioni per una soluzione negoziale del conflitto. Entrato in contatto nei mesi precedenti con la Principessa di Piemonte attraverso la marchesa Giuliana Benzoni e da quest'ultima invitato a preparare l'incontro del 3 settembre con Montini⁹³, Gonella ricevette da De Gasperi l'incarico di mantenere i rapporti politici con l'*entourage* di Maria José⁹⁴, in cui si era stabilmente inserito come interlocutore privilegiato della Segreteria di Stato e delle rappresentanze diplomatiche alleate presso la Santa Sede. In questa complessa attività di intermediazione, Gonella operò attraverso i canali offerti dalla diplomazia vaticana ma «indipendentemente dalla Segreteria

⁹² G. Vecchio, “*Esule in patria*”, cit., pp. 692-695. Dei «molteplici dubbi possibili» sull'attribuzione a De Gasperi del *memorandum* del 1942 parla anche G. Formigoni, *Alcide De Gasperi 1943-1948. Il politico vincente alla guida della transizione*, cit., p. 19.

⁹³ G. Benzoni, *Una vita ribelle. Memorie di un'aristocratica italiana fra bell'èpoque e Repubblica*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 153 ss., che ricostruisce (con alcune inesattezze) i contatti per la creazione di «una corrente di antifascismo intorno a Maria José».

⁹⁴ G. Gonella, *Con De Gasperi nella fondazione della Dc*, cit., pp. 128-129.

di Stato»⁹⁵, sottraendosi all'indisponibilità di quest'ultima a fungere da tramite tra la Monarchia e le potenze alleate. Referente privilegiato di Gonella divenne il ministro di Gran Bretagna presso la Santa Sede, Francis D'Arcy Godolphin Osborne, di cui il redattore dell'«Osservatore Romano» poteva essere considerato, assieme al direttore Dalla Torre, uno degli informatori segreti sulla situazione italiana almeno a partire dal 1941⁹⁶. In un *memorandum* preparato per Osborne nell'ottobre 1942, intitolato *Bilancio della situazione italiana nell'autunno del 1942*, Gonella sintetizzava le «linee di orientamento» dell'opposizione antifascista sulle «prospettive politiche dell'Italia del domani», riprendendo osservazioni e proposte assai vicine nel contenuto a quello compilato il mese precedente per Myron Taylor:

L'antifascismo italiano non ha in questo momento uomini di grande notorietà, essendo stata impossibile ogni notorietà in vent'anni di dittatura. Non mancano però le persone di valore e di capacità.

Gli antifascisti fuoriusciti sono poco noti e godono poche simpatie le quali invece vanno a coloro che rimasero in Italia a combattere il Fascismo e pagarono la lotta con la prigione e i campi di concentramento.

Le simpatie verso gli alti Ufficiali silurati dal Fascismo nel corso della presente guerra è molto diminuita negli ultimi tempi nei quali appare più accentuata l'aspirazione verso soluzioni più radicali.

L'antifascismo italiano vede con simpatia quando il nemico distingue l'Italia dal Fascismo, l'antigermanesimo degli italiani dal filonazismo dei fascisti. Se gli avversari non distinguessero l'Italia dal Fascismo finirebbero per fare il gioco del Fascismo stesso in braccio al quale cadrebbe tutta la massa incerta per il timore di una pace di vendetta che colpirebbe tutti gli italiani.

Gli italiani, a guerra finita, non potrebbero mai avere fiducia e stima in un *Quisling* italiano scelto fra i fuoriusciti e posto a capo della nazione italiana. Anche se il bilancio dovrà essere fallimentare non mancheranno fra gli italiani che sono rimasti in patria a combattere il Fascismo coloro che avranno la dignità morale di riconoscere il fallimento della politica nella quale è stata trascinata l'Italia suo malgrado e di riprendere un'opera di ricostruzione e di leale cooperazione con gli avversari⁹⁷.

La concordanza di valutazioni con il documento trasmesso a Taylor era legata alla rivendicazione di centralità dell'antifascismo interno nella soluzione della crisi, seppure – anche in questo rapporto di Gonella – nel contesto di una collaborazione istituzionale con la Monarchia intesa ad accreditare le prospettive di pace separata dell'Italia. Non mancava però il riferimento alle responsabilità dinastiche e alla conseguente necessità dell'abdicazione del sovrano, che introduceva l'ipotesi di una «Reggenza democratica» della Principessa di Piemonte: tale soluzione avrebbe preconstituito «di fatto un regime intermedio fra il repubblicano ed il monarchico», dovendosi

⁹⁵ G. Gonella, *Diario del'43. La principessa di Piemonte e la caduta del fascismo*, Edizioni della Cometa, Roma 2002, p. 25.

⁹⁶ Anche la stampa fascista denunciò l'azione cospirativa di Osborne dopo il trasferimento in Vaticano al momento dell'entrata in guerra dell'Italia: «il connubio anti-italiano fra monsignor Montini, conte Dalla Torre, Gonella, Bozuffi e gli ambasciatori anglo-sassoni è noto e a arcinoto a tutti» (*Rerum novarum*, in «Il Regime fascista», 3 giugno 1941). Sulla figura di Osborne cfr. O. Chadwick, *Gran Bretagna e Vaticano durante la seconda guerra mondiale*, cit., in cui mancano tuttavia specifici riferimenti ai rapporti del diplomatico britannico con Gonella.

⁹⁷ ASILS, Fondo Guido Gonella, serie 2, sottoserie 1, b. 9, fasc. 14, «Relazioni con Osb[orne]»; la datazione del *memorandum* si evince dall'annotazione manoscritta di Gonella «Osborne] ott[obre] 1942». Nella medesima collocazione si trova anche la relazione trasmessa da Gonella a Osborne nel novembre dell'anno precedente, intitolata *La situazione italiana nell'autunno del 1941*.

attribuire «più importanza alla costituzione e a serie garanzie costituzionali che non alle persone investite del supremo potere»⁹⁸.

Nelle annotazioni di Gonella, le richieste di «pace onorevole» e di protezione alleata erano argomentate con «la necessità di incoraggiare anche in Italia gli uomini e i sistemi tipo Brüning, se non si [voleva] preparare il terreno agli uomini e sistemi tipo Hitler»⁹⁹: la questione dell'ordine interno nel post-fascismo assumeva – in questo senso – un peso preponderante rispetto al rischio weimariano di «aprire la strada ai già minacciosi estremismi di sinistra e di destra», nel quadro di una ipotesi di transizione fortemente condizionata dalla memoria negativa del primo dopoguerra. Da questa prospettiva storico-istituzionale derivava anche la precoce opzione di Gonella per una soluzione di centro «antitotalitaria», che ancorasse la stabilità politica all'alleanza cattolico-liberale non realizzatasi nell'Italia prefascista:

Per eliminare questo duplice pericolo non vi è che una sola strada: il potere deve essere assunto dai partiti veramente democratici. Questi partiti sono il Partito cattolico ed il Partito liberale. Il Partito cattolico è l'unico partito di massa che non abbia carattere rivoluzionario. In Italia, mentre la massa industriale è filo-comunista, la massa rurale è profondamente cattolica ed è la vera forza del Paese. Appoggiandosi su queste larghe masse il Partito cattolico può instaurare veramente un regime democratico rappresentativo basato non sulla forza ma sul consenso. Mentre le masse contadine sono cattoliche e sono coalizzabili attorno a un Partito cattolico-democratico, appoggiato dal clero e dalla Chiesa, la borghesia cittadina e le classi intellettuali sono prevalentemente liberali. Questo liberalismo democratico e conservatore può benissimo allearsi con la democrazia cristiana ed esercitare un'influenza decisiva sulla politica del Paese. Da solo, questo liberalismo borghese sarebbe impotente poiché manca di largo seguito sulle masse.

Un Governo cattolico-liberale, alleato eventualmente con il socialismo di destra cioè con il socialismo non rivoluzionario, potrebbe dare all'Italia un governo veramente democratico, con prestigio e stabilità interna e capace di iniziare una leale cooperazione con gli altri popoli, ristabilendo le vecchie amicizie internazionali che sono state distrutte dalla pazzesca politica estera del Fascismo. Solo eliminando dal governo ogni estremismo di destra e di sinistra è possibile una cooperazione dell'Italia con le altre nazioni¹⁰⁰.

Le conclusioni politiche di Gonella andavano evidentemente incontro alle preoccupazioni vaticane più attente all'esigenza di un recupero della classe politica liberale, intestandosi il richiamo del moderatismo ed impedendone la saldatura con ipotesi di commissariamento extra-partitico dei cattolici antifascisti. Sfuggendo quasi sicuramente al controllo redazionale della Segreteria di Stato, il *memorandum* gonelliano coglieva soprattutto l'occasione per sostenere diplomaticamente l'investitura del cattolicesimo democratico come perno politico della transizione, preconizzando invece il declassamento residuale del «liberalismo borghese». Da questo punto di vista Gonella compiva un passo in avanti rispetto al documento consegnato da Dalla Torre a Myron Taylor, che si

⁹⁸ Si veda il resoconto del successivo colloquio di Gonella con Maria Josè del 2 luglio 1943: «La Principessa mi chiede la sua impressione sulla situazione italiana. Rispondo: la nazione non ha simpatia per la Repubblica, specialmente i cattolici, ma vede con dispiacere l'assenza di atti che distinguano la monarchia dalla politica del Fascismo. Vi sono molti fermenti interni, ma non si polarizzano. Bisogna cambiare regime prima dell'occupazione, altrimenti vengono a galla gli elementi meno degni della nazione. Insisto sull'importanza e sul lealismo delle forze cattoliche» (G. Gonella, *Diario del '43*, cit., p. 17). Anche i sondaggi vaticani della Principessa di Piemonte sull'ipotesi di una reggenza monarchica confermarono il disimpegno della Santa Sede da qualsiasi intervento nel mutamento di regime: cfr. G. Dalla Torre, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁹⁹ ASILS, Fondo Guido Gonella, serie 2, sottoserie 1, b. 9, fasc. 14, «La situazione italiana nell'autunno del 1941».

¹⁰⁰ *Ivi*, «Bilancio della situazione italiana nell'autunno del 1942».

era invece astenuto sulla candidatura personale di De Gasperi e del «partito cattolico» per il dopo fascismo.

Le conclusioni politicamente assai più caute del «*memorandum* Dalla Torre» inducono a ritenere che esso fosse stato invece rivisto dalla diplomazia della Santa Sede, dopo che essa aveva incaricato il direttore del giornale vaticano di corrispondere almeno sul piano informativo alle pressioni del rappresentante statunitense. La decisione vaticana di mantenere la regola del non intervento negli affari interni degli Stati la portava a sottrarsi alle proposte negoziali di pace separata dell'Italia in cambio della liquidazione di Mussolini, provenienti anche dagli ambienti di Casa Savoia che nella missione di Taylor in Vaticano del settembre 1942 avevano intravisto l'occasione di un contatto diretto con gli Alleati¹⁰¹. Negli incontri con il diplomatico americano, la Segreteria di Stato non ritenne di accogliere sul piano operativo le richieste in questo senso avanzate dalla Principessa di Piemonte durante il colloquio del 3 settembre con Montini¹⁰². Da qui anche la scelta vaticana di delegare il «capitolo italiano» della missione di Taylor a una personalità come Dalla Torre, sicuramente influente ma esterna all'ufficialità diplomatica della Santa Sede, che riuscì da parte sua a utilizzare questo spazio di iniziativa per promuovere – consultandosi plausibilmente con il gruppo degasperiano – una realistica indicazione degli interlocutori italiani per le ipotesi di pace negoziata e di coalizione politica in vista del postfascismo¹⁰³.

Nonostante l'esito fallimentare dell'iniziativa di pace separata, le valutazioni personali di Dalla Torre influenzarono in maniera decisiva l'opinione sul «problema italiano» della Commissione USA per la preparazione della politica estera postbellica, nella cui riunione del 23 gennaio 1943 Taylor sostenne l'inesistenza in Italia «di alcun individuo o gruppo capace di costituire un governo appoggiato dal popolo in maniera altrettanto efficace di Casa Savoia appoggiata dalle Forze armate»¹⁰⁴. Nei mesi successivi alla visita di Taylor del settembre 1942, anche la diplomazia vaticana non mancò di recepire ufficialmente le valutazioni espresse sia da Dalla Torre che da Gonella sul discredito dei «fuorusciti» antifascisti, comunicando il 7 dicembre 1942 al delegato apostolico a Washington, Amleto Cicognani, il veto sull'eventuale candidatura di

¹⁰¹ Sulla terza missione di Taylor in Vaticano, cfr. E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 49-55.

¹⁰² Cfr. E. Di Nolfo, *Montini e la crisi italiana del '42*, in «Il Velcro», XXII (1978), n. 3-4, pp. 247-258, ora in Id., *La guerra fredda e l'Italia 1941-1989*, Firenze, Polistampa, 2010, pp. 89-98.

¹⁰³ Oltre al *memorandum*, si veda anche l'importante documento redatto da Taylor sulla base delle indicazioni del direttore dell'«Osservatore Romano», intitolato *Punti prospettati dal Conte Dalla Torre*: E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 198-199 (doc. 71).

¹⁰⁴ E. Di Nolfo, *La questione della scelta istituzionale in Italia come problema internazionale*, in AA.VV., *La nascita della Repubblica. Atti del Convegno di studi storici (Roma, Archivio Centrale dello Stato, 4-5-6 giugno 1987)*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Direzione generale dell'informazione, dell'editoria e della proprietà letteraria, artistica e scientifica, 1987, p. 104.

Sforza sondata a Roma da Taylor¹⁰⁵. Investita nuovamente da quest'ultimo nel febbraio 1943 di una valutazione confidenziale «circa la forma di governo da dare alla medesima nazione», la Segreteria di Stato difese il principio della continuità monarchica nella risposta preparata in maggio da Tardini, eludendo soltanto la richiesta indicazione di nominativi per la direzione del governo «al tempo della resa», rispetto alla quale si prendevano riservatamente in esame le candidature di Orlando, Caviglia e Federzoni¹⁰⁶.

Questo versante italiano delle relazioni tra Stati Uniti e Santa Sede è sembrato dimostrare l'irriducibile avversione delle gerarchie vaticane nei confronti degli esponenti ex-popolari, ma anch'esso andrebbe inquadrato nella più generale mancanza di disegni precostituiti al di là dell'aspettativa di una «soluzione moderata» della crisi italiana, che non sembrava in ogni caso limitare lo spazio di manovra delle dirigenze cattoliche autonomamente capaci di integrarsi nel processo politico della transizione¹⁰⁷. In un *memorandum* preparato il 25 agosto 1943 da Francesco Babuscio Rizzo, incaricato di affari dell'Ambasciata d'Italia presso la Santa Sede, non può che apparire significativa la centralità già allora acquisita dall'ipotesi del «partito cattolico» in una chiarificazione preliminare dell'«atteggiamento della Santa Sede di fronte al cattolicesimo politico italiano», seppure connotata dall'accentuazione tardiniana dei «limiti del potere della Chiesa» e della «natura “aconfessionale” dei o del futuro partito cattolico italiano». In questa linea di cauto «separatismo» tra organizzazione politica e religiosa, la ripresa di iniziativa del cattolicesimo antifascista era però considerata una realtà emergente della transizione, di cui le stesse autorità vaticane – pur astenendosi da qualsiasi investitura – cominciavano ben presto a tenere conto come possibile interlocutore interno¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, a cura di P. Blet, R.A. Graham, A. Martini, B. Schneider (d'ora in poi *ADSS*), vol. VII, *Le Saint-Siège et la guerre mondiale novembre 1942-décembre 1943*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1973, pp. 130-131 (doc. 46).

¹⁰⁶ *ADSS*, vol. VII, p. 222 (doc. 110) e pp. 361-366 (doc. 208).

¹⁰⁷ In una nota dell'11 giugno 1943, Dalla Torre riferiva alla Segreteria di Stato di avere appreso da Bonomi, presidente del Comitato delle opposizioni antifasciste, della sua udienza con Vittorio Emanuele III del 2 giugno precedente, in cui lo stesso Bonomi aveva indicato per la successione a Mussolini – oltre a quelli di Caviglia e di Badoglio – anche il nome di De Gasperi: *ivi*, pp. 421-423 (doc. 244). Secondo Margiotta Broglio, l'episodio autorizza a ridimensionare le indicazioni ipotizzate (e poi ritirate) dalla Segreteria di Stato nel messaggio a Wahington del 22 maggio: «dati i rapporti stretti esistenti tra Dalla Torre e Bonomi, non è pensabile che quest'ultimo faccia il nome di De Gasperi solo con l'intenzione di dispiacere alla Santa Sede!» (F. Margiotta Broglio, *La gerarchia ecclesiastica e l'organizzazione politica dei cattolici*, cit., pp. 122-123). In questo senso cfr. anche G. Andreotti, *Intervista su De Gasperi*, cit., pp. 23-26.

¹⁰⁸ «Ciò non toglie – osservava Babuscio Rizzo – che il rinascere di un cattolicesimo politico in Italia non ponga alla Santa Sede problemi di varia natura e che ad esempio la Chiesa – pur evitando, nella circospezione che le è propria, ogni atteggiamento od iniziativa che possano prestare il fianco ad accuse di interferenza nella vita interna del Paese – debba declinare il proprio favore ad un partito il cui programma s'ispiri alle dottrine cattoliche, o che essa debba rifiutare, in determinati limiti e sotto speciali circostanze, suggerimenti a coloro che ad essa si rivolgessero per consiglio ed orientamento nella loro vita politica»: Archivio Storico Ministero Affari Esteri (ASMAE), Affari Politici, Santa Sede 1943, b. 68, *La Santa Sede e l'attività politica dei cattolici italiani*, parzialmente pubblicato in C.F. Casula, *Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Roma, Studium, 1988, pp. 506-507. Nella trascrizione del documento citata da Margiotta Broglio, compare anche un esplicito accenno (omesso da Casula) alla

10.4 «Libertà senza liberalismo»

L'ipotesi di una qualche integrazione partitica con il mondo liberale raccoglieva indicazioni largamente contrastanti dalla pluralità di componenti del mondo cattolico verso cui era indirizzata la strategia unitaria di De Gasperi. In questo dissenso emergeva anzitutto il peso del *cleavage* con la nuova generazione dei cattolici, formatasi dopo la fine dello Stato liberale ed estranea alla resistenza antifascista del popolarismo. Il suo apprendistato come classe dirigente durante il fascismo rendeva impossibile generalizzare l'itinerario del gruppo ex popolare, che si trovò costretto a orientare la «cultura dei giovani» in una dimensione di pluralismo democratico ad essa praticamente sconosciuta. Al netto dell'autocritica dei dirigenti ex popolari, gli stessi caratteri differenziali della DC degasperiana rispetto al PPI di Sturzo sono rintracciabili in questa sua aggregazione di *èlites* cattoliche formatesi come classe politica *in fieri* nella «grande crisi» degli anni '30 e non in quella prefascista dello Stato liberale. Ne caratterizzarono la cultura religiosa il recupero di temi già tipici dell'intransigentismo ottocentesco come l'integralità del cristianesimo e l'astensionismo deprecatorio della politica, seppure progressivamente declinati in chiave di contestazione dei totalitarismi e di ricerca della «soluzione cattolica» alla «crisi della civiltà».

La classe politica del popolarismo seppe mantenere un incontrastato primato di iniziativa nel cattolicesimo postfascista, ma dovette interpretarlo in chiave fortemente inclusiva rispetto alle nuove dirigenze selezionate dai quadri dell'Azione cattolica. Nei suoi documenti programmatici De Gasperi avrebbe notoriamente giustificato questa apertura generazionale per evitare «l'impressione d'invitare i giovani ad un'assemblea ove podio e poltrone fossero già occupate in base ai meriti passati e all'anzianità di servizio»¹⁰⁹, appellandosi alla rigenerazione di un «movimento democratico-cristiano» che doveva inglobare e superare la stessa esperienza del popolarismo:

Siamo giovani e anziani, che si sono dati la mano per costruire un ponte fra due generazioni, tra le quali il fascismo aveva tentato di scavare un abisso; la generazione che visse e combatté l'altra guerra, e che, dopo la guerra, fece l'esperienza delle torbide lotte sociali; la generazione che tentò invano di sbarrare la via al fascismo totalitario, combattendo nelle fila del «Partito popolare italiano» per la libertà contro la dittatura; e intuì il disastro, senza riuscire, per la disparità delle armi, a scongiurarlo.

L'altra generazione è quella dei giovani che attraversarono il ventennio fascista, senza contaminarsi, serbandosi nel cuore ribelli alla dittatura, stringendosi sui margini della torbida fiumana per non lasciarsi trascinare dalla corruzione e preparandosi in opere di cultura e di fraternità sociale ai giorni dell'immane riscossa¹¹⁰.

DC e alla dialettica esistente in Vaticano tra unità e pluralismo partitico: «È chiarissimo che tutto viene predisposto per la costituzione di un nuovo partito politico che verrebbe denominato partito democristiano; mi risulta però che su tale denominazione ci sono ancora pareri discordi e che non mancano nemmeno coloro che vorrebbero la formazione di più partiti politici» (F. Margiotta Broglio, *La gerarchia ecclesiastica e l'organizzazione politica dei cattolici*, cit., p. 126).

¹⁰⁹ ADG, SDP, III, 1, p. 646, *La nostra «Democrazia Cristiana» e le sue tradizioni*, in «Il Popolo», 28 novembre 1943.

¹¹⁰ ADG, SDP, III, 1, pp. 652-653, *La parola dei democratici cristiani*, in «Il Popolo», 12 dicembre 1943.

Nettamente più critico nei confronti della gioventù cattolica era invece il giudizio di De Gasperi nei suoi scambi privati, da cui sembra quasi trasparire l'impressione di un mancato riconoscimento tra le due generazioni che confluirono nella DC dopo il fascismo. La testimonianza più nota in questo senso fu proprio la lettera di De Gasperi a Jacini del 1944 sulla stesura inedita della *Storia del Partito popolare*:

Il seme della rinascita del partito e dei sindacati cristiani sarebbe stato custodito dall'AC? Forse tu volevi esprimere che la formazione religiosa della gioventù cattolica rappresenta un *humus* fecondo per la rinascita del seme, ed è una speranza che in questi tempi ho manifestato pubblicamente anch'io. *Ma custodia del seme no!* Storicamente non è vero, perché l'anno scorso, quando nei circoli ufficiali dell'AC si tentò di riprendere la formazione sociale, si dovette cominciare totalmente *ab ovo*, tanto era stato l'abbandono, e tale la devastazione. In quanto alla politica, meglio non parlarne. [...] L'azione politica e l'azione economico sociale, per rinascere, hanno dovuto rifarsi di questi giorni a quegli ex-popolari ed ex-sindacalisti bianchi che in un altro momento erano stati invitati o a uscire dall'AC o a farvi da palo. [...] Il massimo che si può fare è rinunciare al vanto di aver conservato il seme noi stessi, ma attribuire il merito proprio a chi ne lasciò soffocare persino il germe, sarebbe come collaudare il metodo seguito e raccomandarlo per ulteriori esperimenti, *quod Deus avertat!*¹¹¹

Le argomentazioni degasperiane di questa lettera sono state storiograficamente utilizzate a suffragio delle «compromissioni» cattoliche con il fascismo e specularmente contrapposte al saggio storico di Dalla Torre del 1945 su *Azione Cattolica e fascismo*, nel quale il direttore del quotidiano vaticano sosteneva invece come vi fosse stata «sempre una irriducibile incompatibilità di carattere»¹¹². Indipendentemente da questa estremizzazione polemica, la lettera di De Gasperi lasciava intendere una situazione di autentica incomunicabilità con orientamenti che rischiavano di scivolare dall'incomprensione del popolarismo all'alienazione dalla democrazia politica e dalla ricostruzione partitica dei cattolici. In questo orizzonte non poteva che incontrare adesioni assai limitate la stessa ipotesi «aconfessionale» di De Gasperi, che la sua dichiarazione programmatica del 12 dicembre 1943 su «Il Popolo clandestino» riprendeva – non a caso – proprio in relazione alla saldatura delle due generazioni cattoliche, auspicando che la DC «la loro unione divent[asse] il centro che attra[esse] il massimo numero possibile di energie valide e sane, proveniente anche da altre correnti, purché pure»¹¹³.

L'apertura degasperiana al moderatismo aveva suscitato divisioni fin dalle origini del processo di aggregazione partitica dei cattolici. Ne avversò decisamente i presupposti il Movimento guelfo d'azione di Piero Malvestiti, che concorse alla fondazione della DC in posizione formalmente paritaria con il gruppo degli ex popolari. Prevalentemente attivo a Milano e in Lombardia, il gruppo era stato decimato nel 1933 dalle condanne del Tribunale Speciale per la Difesa dello Stato, in seguito alla sua propaganda clandestina antifascista all'insegna della formula

¹¹¹ DGS, I, pp. 186-187, De Gasperi a Jacini s. d. [1944].

¹¹² G. Dalla Torre, *Azione Cattolica e fascismo*, in Id., *I cattolici e la vita pubblica italiana*, cit., vol. II, p. 297.

¹¹³ ADG, SDP, III, 1, p. 653, *La parola dei democratici cristiani*, cit.

«Cristo Re e il popolo-il popolo e il Cristo Re»,¹¹⁴. Alla metà del 1942 il gruppo lombardo di Malvestiti produsse il primo documento programmatico, *I dieci punti*, che invocava la «restaurazione della cristianità» come premessa della ricostruzione dopo il fascismo, ricollegando il proprio antifascismo cristiano alla tradizionale opposizione cattolica verso l'ideologia razionalistica che aveva prodotto in successione liberalismo e totalitarismi. Il guelfismo di Malvestiti condivideva la critica antiliberalista sulla base di premesse religiose, ma senza ricadere in concezioni teocratiche «infauste per la Chiesa»: se potevano ambientarsi in una «civiltà anche là dove dal liberalismo prende[va] il nome», i cattolici ne dovevano comunque rifiutare la pretesa di custodire moralmente la libertà nel «nome di una dubbia filosofia»¹¹⁵. Da «democratici perché cristiani» i guelfi lombardi si rapportavano criticamente all'«aconfessionalità» sturziana ed ereditavano i presupposti della polemica gemelliana del 1919 sull'«anima cristiana» del PPI, di cui avevano sicuramente risentito nella loro formazione degli anni Venti presso l'Università Cattolica di Milano.

La battaglia simbolicamente più rappresentativa di questo gruppo fu la rivendicazione del mutamento di nome rispetto al popolarismo, su cui «pesavano antichi dissensi nei confronti del partito che non era stato capace di rivoluzionare l'ordine costituito liberale»¹¹⁶. Nel primo incontro estivo del 1942 con De Gasperi, furono notoriamente le pressioni di Malvestiti a orientare la scelta unitaria del nome di «Democrazia cristiana» intesa «come quella corrente di idee che, in attesa della formale costituzione di un partito, avrebbe dovuto convogliare e assorbire tutti i movimenti politici»¹¹⁷. Ma fu sempre in questa occasione che Malvestiti cercò di dissuadere De Gasperi dal suo progetto di partito «borghese» e aperto ai non cattolici, che il trentino volle invece raccomandare fino all'ultimo «con la sua estrema, commossa raccomandazione, di superare cioè il guelfismo e il ghibellinismo in una ritrovata unità di popolo»¹¹⁸. Così nel 1953 Malvestiti avrebbe rievocato lo scontro con De Gasperi in quella riunione:

Nell'agosto 1942 a Borgo Valsugana il nostro illustre interlocutore ed ospite [...] non riteneva opportuno che si parlasse di Democrazia Cristiana ma era piuttosto orientato – anche per certi accordi con Bonomi – verso un partito di centro, diciamo così “borghese” e, in via subordinata, verso una rinascita del Partito Popolare Italiano. Edoardo Clerici e Vittorio Giro lo possono testimoniare, come lo testimonierebbe Falck.

Io parlai lungamente proprio per dimostrare che era invece venuto il momento dei cattolici, che rappresentavano una secolare protesta contro tutta una civiltà di cui la stessa guerra era l'evidente fenomeno patologico, che le masse avevano già condannata questa civiltà, fatalmente sboccata nel fascismo e nel bolscevismo e nel nazismo e nel massacro; che era quindi psicologicamente oltre che politicamente opportuno parlare schiettamente di Democrazia Cristiana¹¹⁹.

¹¹⁴ Sul Movimento guelfo cfr. P. Malvestiti, *Parte Guelfa in Europa*,

¹¹⁵ Ivi, p. 279. Sui rapporti Malvestiti-Jacini cfr. F. Fonzi, *Stefano Jacini junior*, cit., pp. 262-263.

¹¹⁶ M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale*, cit. p. 274.

¹¹⁷ ADG, SDP, III, 1, p. 646, *La nostra «Democrazia cristiana» e le sue tradizioni*, in «Il Popolo», 28 novembre 1943.

¹¹⁸ P. Malvestiti, *Testimonianza su De Gasperi*, cit., p. 355.

¹¹⁹ Cfr. la lettera di Malvestiti ad Amor Tartufoli del 12 dicembre 1953, citata da P. Tronfini, *L'«antifascismo cattolico» di Gioacchino Malavasi*, Edizioni Lavoro, Roma 2004, p. 66.

Nel secondo incontro di Milano tra guelfi ed ex popolari dell'ottobre 1942, l'opposizione di Malvestiti alla riedizione della sigla prefascista trasformò la discussione in una sorta di «processo al popolarismo, con De Gasperi che la presiedeva, in veste ora di imputato, ora di difensore del battagliero e coraggioso partito popolare»¹²⁰, al quale venne contestata la sterilità antifascista dall'Aventino al persistente attendismo durante la guerra. A quel punto De Gasperi intervenne a difesa dell'eredità «laica» del popolarismo con argomentazioni che ripercorsero pedissequamente alcuni brani del suo *Testamento politico*, sottolineando la resistenza interiore dei superstiti e la stessa coerenza dell'Aventino «come un esempio di sostanziale integralismo anche se attuato in una coalizione, parte della quale si sarebbe rifiutata di issare la bandiera del cristianesimo»¹²¹.

Già in questa occasione la replica degasperiana evitò invece di rilanciare la proposta del partito laico di centro, praticamente boicottata da Malvestiti insieme alla continuità di tradizione antifascista del popolarismo. Non casualmente il movimento guelfo accettò allora di partecipare a una commissione programmatica congiunta con gli ex popolari romani, impegnando a sciogliersi come gruppo alla caduta del fascismo. In Lombardia la dialettica tra popolari e guelfi sarebbe in realtà sopravvissuta alla stessa costituzione della DC e continuò a ruotare intorno all'antitesi tra libertà cristiana e liberalismo. Malvestiti la riprese soprattutto nelle sue lettere a Jacini, accusandolo di collusione con ambienti liberali in contraddizione all'autonomia democristiana dai «gruppi conservatori»: «Non bisogna prestarsi al giuoco degli altri che approfittano di ogni occasione per definirci “partito di destra”. Va quindi curato tutto ciò che può sottolineare la nostra indipendenza»¹²². Già alla fine del 1943 Malvestiti preconizzava un futuro di minoranza del liberalismo postfascista, paragonandolo alla scomparsa della Destra storica dopo la «rivoluzione parlamentare» del 1876. Dall'insorgere della DC occorre attendersi la rivincita sul «laicismo» dell'ideologia liberale, che aveva da sempre ritenuto «titolo di modernità e di libertà e di progresso sottrarre alla Chiesa quanto più possibile della sua influenza sulle coscienze». Ma neppure la polemica antiliberale di Malvestiti andava nella direzione di un rinnegamento intransigente della modernità, preoccupandosi a sua volta di identificarsi in una «libertà che non si vuol più confondere col liberalismo»:

Assisteremo, in un prossimo futuro, al ritorno di una «destra» forte, consapevole, battagliera? L'osservatore si permette di dubitarne. I tempi non volgono propizi al liberalismo: nemmeno a quel liberalismo crociano che vuol riassumere in sé il divenire storico e che, pronto com'è ad accettare, nel suo processo dialettico, il socialismo come il cristianesimo (è di ieri il saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani* di Benedetto Croce), non si capisce molto, o si capisce troppo perché non voglia invece accettare... il fascismo. Gli è che ci sono almeno due liberalismi: lo speculativo, l'immanentistico, che è in palese contraddizione con se stesso se rifiuta l'esperienza che lo nega o, almeno,

¹²⁰ G. Andreotti, *De Gasperi e il suo tempo*, Mondadori, Milano 1974, p. 220.

¹²¹ Ivi, p. 222.

¹²² Cfr. la lettera di Malvestiti a Jacini del 26 luglio 1944, citata da M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale*, cit., p. 274.

che ne mette sotto accusa il vantato processo di liberazione; l'altro, il politico, che deve cercare dei punti di riferimento concreti se vuol darsi una ragione di vita¹²³.

Alla prossimità con i liberali del prefascismo si sottrassero nelle fila della DC clandestina anche giovani come Andreotti e Gonella precocemente cooptati all'interno del gruppo degasperiano. Dopo la caduta del fascismo colpisce ad esempio la presa di distanza del primo – all'epoca ancora presidente della FUCI – contro il moderatismo vagamente liberale degli «anziani» ex popolari, in quanto eccessivamente incline a considerare il fenomeno fascista «come una parentesi del tutto incidentale nel processo storico del nostro Paese». La lealtà dei giovani cattolici al nuovo partito era condizionata da Andreotti al disegno di una *reformatio* fortemente ispirata dal personalismo cristiano, naturalmente distante dalla tirannide fascista ma anche dal «democratismo» liberale. Per i gruppi degli universitari e dei laureati cattolici la liquidazione del regime mussoliniano non avrebbe dovuto soprattutto tradursi in un «puro ritorno allo Stato liberale» e alla sua classe dirigente irreversibilmente decaduta:

I «vecchi», che vissero la libertà e la respirarono come si respira l'aria, possono invero soltanto essi rivelarci tutte le sfumature e le complessità del costume liberale: lo sappiamo e per questo accettiamo con entusiasmo di lavorare con loro, in un quotidiano operare comune. Aggiungiamo anzi che vediamo la nostra funzione proprio in questa sintesi con chi apporta un'esperienza che sui libri mai potremmo farci, lieti che sia il momento felice in cui, dalla cooperazione, nessuno dei due fattori rimane soccombente, ma l'uno e l'altro sono, e continueranno ad essere, parte essenziale. Se la meta comune dovesse essere non uno stato di libertà ma lo stato liberale nel senso più strettamente prefascista, l'imbelle stato che creò il fascismo, certo – è bene dirlo – la nostra adesione verrebbe immediatamente ritirata¹²⁴.

Anche l'identificazione del laicato montiniano nella DC degasperiana muoveva senza compromessi dalla rivendicazione della centralità postfascista di un partito strettamente «cattolico» per classe dirigente e bacino di rappresentanza. Intransigente su questo punto era anche una personalità come Gonella, per altri aspetti culturalmente orientata al dialogo con il liberalismo e all'assimilazione dei suoi valori di riferimento. Non era dunque contraddittorio che lo stesso Gonella si mostrasse indisponibile a condividere ipotesi di *ralliement* del conservatorismo liberale all'interno della DC, difendendo l'impostazione di un partito che sapesse integralmente ricavare i suoi presupposti di libertà e moderazione dall'ispirazione religiosa del cristianesimo. Anche per questa sua appartenenza alla nuova generazione, De Gasperi decise poi di conferirgli alla fine del 1943 l'incarico fiduciario della direzione de «Il Popolo» clandestino, sfruttandone la collaborazione per trasmettere anche ai giovani la sensibilità liberal-garantista del popolarismo. Lo ammoniva ad esempio il 14 novembre 1943, commentando il primo numero del quotidiano democristiano di cui

¹²³ P. Malvestiti, *Il Partito di Ricostruzione Liberale*, in «Popolo e Libertà», 26 novembre 1943, in Id., *La lotta politica in Italia. Dal 25 luglio 1943 alla nuova costituzione*, introduzione di P. Bondioli, Bernabò, Milano s.a. [1948], p. 17.

¹²⁴ G. Andreotti, *Quelli di prima*, in «Azione Fucina», 18 agosto 1943, citato da R. Moro, *I movimenti intellettuali cattolici*, in *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, tomo I, *L'area liberal-democratica. Il mondo cattolico e la Democrazia Cristiana*, a cura di R. Ruffilli, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 178-179.

Gonella aveva curato la redazione, con la considerazione che «Sturzo fece una campagna violenta contro lo stato liberale – cfr. i suoi volumi – ma in questo momento non ripeterebbe i suoi attacchi, mi pare, e avrebbe torto a farlo, se lo facesse»:

La Democrazia è sopra tutto un metodo di libertà, che apre la via alla giustizia sociale. Ogni evoluzione e rivoluzione compreso il comunismo vennero dalla democrazia. Bisogna cominciare da lì, e bisogna proprio fare un salto all'indietro di 20 anni per rifare un patto sociale e ridare una base politica, da cui ricostruire. Assicurare prima l'uguaglianza giuridica, poi verrà l'uguaglianza delle opportunità¹²⁵.

Da parte sua Gonella rimase invece inflessibile e oltranzista sulla novità identitaria che la nascita della DC avrebbe costituito rispetto alla storia prefascista dei cattolici, parlando già nel 1943 di una occasione storica di «governo cristiano»:

Sai che tutti gli amici guardano a te come al nostro uomo più rappresentativo, al capo di partito, all'uomo di governo, e speriamo pure al capo di un governo nel quale i cattolici italiani facciano finalmente una cosa nuova, ciò che finora in Italia non hanno saputo fare, cioè una diretta esperienza di governo cristiano. Qui non si tratta di questioni personali [ma] di legittime aspirazioni ad affermare con nostri uomini le nostre idee in grado superlativo. Io ho questa fiducia e molti altri sentono la suggestione di questa feconda novità della storia politica italiana¹²⁶.

Anche il rapporto della DC con i prestigiosi eredi del liberalismo era impostato da Gonella alla luce di questa riconquistata centralità del cristianesimo nella vita nazionale. Da fidato consigliere degasperiano, lo stesso Gonella avrebbe coerentemente tramutato questa premessa in una relazione di sudditanza e non di cooperazione tra forze paritarie, rendendosi interprete della convinzione che la DC dovesse «diventare il “centro” della situazione, e prendere veramente in mano il governo senza essere in posizione di subordine rispetto ad altri»: «I liberali potranno essere la “destra” della formazione governativa: ma non bisogna sopravvalutarli, non sono una “forza”, devono restare in subordine a noi», continuava a scrivere a De Gasperi il 1 aprile 1944, invitandolo a «non lasciar[s]i impressionare dalle “personalità” di partiti o extrapartiti che non rappresenta[vano] nulla nel Paese»¹²⁷.

Ugualmente distanti dalla suggestione degasperiana del «partito borghese» restavano quei rappresentanti del popolarismo che continuavano a professare la loro fedeltà alla «linea Sturzo», agganCIandosi tenacemente alla sua autocoscienza di separazione dal ceto politico liberale. Nella convergenza con quest'area essi intravedevano sostanzialmente una riedizione del vassallaggio clericomoderato, proprio quando si poteva supporre che l'area cattolico-democratica come tale disponesse di un proprio capitale di autosufficienza politica ed ecclesiale. In questa direzione si muoveva una nota di *Orientamenti* trasmessa da Secco Suardo a Spataro alla fine di agosto 1943, redatta – scriveva – «quando, appena liberati dalla tirannia di ieri, siamo ancor liberi dalla tirannia

¹²⁵ ASILS, Fondo Guido Gonella, serie 9, sottoserie 2, b. 150, fasc. 15, sottofascicolo 15, De Gasperi a Gonella, 14 novembre 1943.

¹²⁶ Ivi, Gonella a De Gasperi, 5 novembre 1943.

¹²⁷ Ivi, Gonella a De Gasperi, 1 aprile 1944.

dei partiti di domani»¹²⁸. L'ex popolare bergamasco prendeva anticipatamente le distanze dal progetto degasperiano, qualora esso avesse coinvolto le dirigenze ex popolari in un blocco cattolico che intendesse rapportarsi alle altre forze politiche in base ai superiori interessi ecclesiastici. Lo stesso peccato di origine del popolarismo sarebbe stato – a suo giudizio – la disciplina interna non fondata su una identità programmatica sufficientemente «secolarizzata» e omogenea: proprio questa mancanza avrebbe imposto al PPI una involontaria continuità con il modello del clericomoderatismo, rendendogli costantemente necessaria la ricerca di un accreditamento «laico» nelle frazioni della maggioranza liberale. Da questo punto di vista «il grande evento della Conciliazione» creava invece le condizioni per liberare il cattolicesimo politico dal sospetto anti-unitario, privando anche la Chiesa di «qualunque necessità di assicurarsi in Italia delle forze politiche per la propria difesa». Togliendo «qualunque dubbio sulla lealtà nazionale dei cattolici italiani», la soluzione della questione romana avrebbe soprattutto permesso di emanciparli dall'investitura di forze non cattoliche come quelle di matrice laico-risorgimentale. Per Secco Suardo questa svolta storica poteva riaprire gli spazi alla cultura autonomistica degli ex popolari maggiormente legati alla lezione sturziana, ma nel prefascismo frenati dal suo insufficiente radicamento all'interno del mondo cattolico:

Non si dimentichi che il PPI pur avendo combattuto coraggiosamente la sua battaglia, e con un capo della levatura di Luigi Sturzo, non riuscì a evitare un giudizio, da parte avversaria, che ancora perdura a suo danno, quello di mancare di una personalità propria, di essere un raggruppamento eterno satellite di qualcuno, dei socialisti del campo sociale, dei liberali nelle sfere più gelose della politica nazionale, la politica estera, le forze armate, l'istruzione pubblica, l'economia. Giudizio quanto mai errato se lo si riferisce al pensiero di Don Sturzo, Degasperì e molti altri. Ma se lo riferisce ai fatti, alla storia del Partito, è impossibile dare sempre e tutti i torti ai critici.

Che si eviti oggi o domani, per qualunque nuovo aggruppamento delle forze cattoliche, il ripetersi di situazioni analoghe mi sembra una condizione pregiudiziale di ripresa politica¹²⁹.

Di queste impostazioni di continuità sostanzialmente «sturziana» dopo il fascismo, si ritrova testimonianza anche nelle primissime interpretazioni storiografiche di De Rosa sul popolarismo, ancora condizionate dal pregiudizio «antiborghese» istillatogli dalla frequentazione del sacerdote siciliano nei suoi colloqui e «incontri di lavoro» dei primi anni Cinquanta. La sua lettura avrebbe rilanciato la tesi – non troppo distante da quella denunciata nel 1943 da Secco Suardo – di un popolarismo costretto nel 1924-'25 ad abbracciare l'ideologia genericamente «liberale» per rimpiazzare la dissociazione della Chiesa: ne sarebbe derivata una metamorfosi conservatrice che – dopo la svolta antifascista e la politica di coalizione aventiniana – avrebbe imposto ai suoi

¹²⁸ ASILS, Fondo Giuseppe Spataro.

¹²⁹ Ibidem.

prosecutori di sacrificare il «programmismo» delle origini, per stabilizzare l'alleanza centrista tra partito cattolico e forze laico-liberali¹³⁰.

Anche l'antimoderatismo degli ex popolari più legati al retaggio di intransigenza sturziana (Scelba e Piccioni su tutti) si esprimeva in un rigetto della strategia degasperiana di alleanza e cooptazione organica delle dirigenze prefasciste non legate al popolarismo. Ma questa prevenzione non presupponeva un ritorno alle purezza delle origini «antiliberali» del popolarismo, non essendo mancata in questo stesso orizzonte la riflessione autocritica sull'esperienza prefascista. Molti di costoro avvertirono immediatamente la consapevolezza dei mutati rapporti di forza con il mondo liberale, arrivando al massimo ad accettare il fiancheggiamento di dirigenze laiche del prefascismo, ma sempre in subordinazione al ruolo politico dei cattolici. Dalla crisi dello Stato liberale gli ex popolari avevano dunque ereditato la convinzione che, sul piano della difesa del costituzionalismo e dell'ordine democratico, il fallimento prefascista avesse reso il liberalismo non più «monopolio dei partiti liberali».

Il gruppo degli ex popolari non poteva guardare positivamente all'ipotesi di «partito conservatore» riservatamente prospettata da De Gasperi alla Santa Sede, in quanto propedeutico ad accordi organici con spezzoni di organizzazione liberale o esponenti di primo piano della classe prefascista. Per queste dirigenze il ritorno dei cattolici dopo il fascismo prefigurava invece l'ipotesi di un nuovo partito come perno di aggregazione dei consensi – essenzialmente moderati – egemonizzati nel prefascismo dalle forze demoliberali. In nome di questa comune preoccupazione di centralità politica, storicamente radicata a partire dalla lezione del popolarismo, l'ipotesi «aconfessionale» degasperiana delle origini si sarebbe convertita in un disegno di «partito nazionale» dei cattolici. Lo stesso De Gasperi ne avrebbe costantemente sottolineato la libertà di movimento in uno spazio politico più ampio del popolarismo: il suo obiettivo sarebbe stato quello di federare autonomamente il consenso moderato e centrista, gestendo il bacino di rappresentanza che nel primo dopoguerra si era diviso tra popolarismo e forze liberali. La sua definizione «ideologica» come tale sarebbe stata ultimata da De Gasperi soltanto nel novembre 1947 in occasione del secondo Congresso Nazionale della DC, dopo lo scoppio della guerra fredda e alla vigilia della nascita del «centrismo» come formula governativa con i partiti «laici». Ma i presupposti di questa legittimazione politica potevano dirsi ben chiari a De Gasperi già al termine della sua «lunga vigilia» sotto il fascismo.

¹³⁰ [G. De Rosa], *Il partito cattolico e la sua crisi, III. De Gasperi e l'ultima fase*, in «Lo Spettatore Italiano», VII, n. 2, febbraio 1954, pp. 65-72.

