

la

Contro - Rivoluzione



Seminario di formazione 2009

di Fraternità Cattolica



EDITORIALE
il giglio

Fraternità Cattolica

Il ciclo di seminari di formazione tenuto da Fraternità Cattolica è giunto al quarto anno del suo percorso, lungo il quale ha preso in esame lo sviluppo storico della Rivoluzione dalle origini fino alle forme più attuali. Negli anni precedenti, partendo delle molteplici forme di negazione e di disgregazione che caratterizzano il nostro tempo, il seminario ha delineato i caratteri storici e concettuali essenziali della Rivoluzione, processo in atto da cinque secoli nella cultura e nella società occidentale che ha l'unico obiettivo di cancellare l'ordine naturale inscritto nelle cose e nell'uomo al fine di costruire "un mondo e un uomo nuovi" (*Alle radici della nostra crisi*, 2006). Ha proseguito descrivendo il processo rivoluzionario che attaccò in particolar modo il Regno delle Due Sicilie, dai circoli illuministici del 1799 fino alla tragica conclusione del 1861, con l'obiettivo di cancellare gli elementi peculiari del diritto naturale e cristiano che le Istituzioni e la società napoletane conservavano, lascito inaccettabile per quei poteri internazionali che stavano attuando la trasformazione dell'intero continente europeo (*Le Due Sicilie tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, 2007). Infine, ha evidenziato le caratteristiche dell'attuale fase della Rivoluzione, con molte facce ma un'unica *forma mentis*: la prevalenza del principio del piacere, il desiderio come criterio di scelta, l'esistenza come susseguirsi frammentato di "attimi fuggenti", l'assenza di progettualità. Una "pedagogia della dissoluzione" che sta producendo effetti profondi come il pensiero debole, l'evanescenza dei rapporti interpersonali, la sovrapposizione, se non la sostituzione, tra vita virtuale e reale (*La Rivoluzione dopo il marxismo*, 2008)*.

Nel 2009, il seminario di formazione di Fraternità Cattolica ha affrontato il grande tema della Contro-Rivoluzione che «non è una rivoluzione di senso contrario ma il contrario della Rivoluzione», secondo l'insegnamento di Joseph de Maistre (*Considerations sur la France*), e che, come ha spiegato il prof. Plinio Corrêa de Oliveira nella sua opera *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, «non è una semplice retrospettiva dei danni causati dalla Rivoluzione nel passato, ma uno sforzo per sbarrarle la strada nel presente. [...] Ha, come una delle sue missioni più importanti, quella di ristabilire o ravvivare la distinzione tra il bene e il male».

La Contro-Rivoluzione è stata presentata attraverso il pensiero di alcune delle figure più luminose degli ultimi tre secoli.

Indice

Essenza e dinamica della Contro-Rivoluzione	pag. 3
Joseph de Maistre	pag. 7
Antonio Capece Minutolo Principe di Canosa	pag. 13
Juan Donoso Cortés	pag. 18
Il padre Matteo Liberatore e la Civiltà Cattolica	pag. 26
Plinio Corrêa de Oliveira	pag. 34

Fraternità Cattolica

per l'azione civico culturale

Via Crispi, 36 A - Napoli

Tel. e fax 081 666440

fraternitacattolica@libero.it

* Tutti i testi possono essere liberamente scaricati dal sito www.editorialeilgiglio.it, pagina dei Downloads/Formazione.

Essenza e dinamica della Contro-Rivoluzione

I testi fondamentali della Contro-Rivoluzione sono:

- a livello teologico, *La Città di Dio* di S. Agostino d'Ipbona (426), con la sua contrapposizione tra le "due Città" (la Chiesa e l'anti-Chiesa);
- a livello spirituale, *Gli esercizi spirituali* di S. Ignazio di Loyola (1548), con la sua meditazione sui "due standardi";
- a livello escatologico, *Il trattato della vera devozione a Maria* di S. Luigi Grignion di Montfort (1712), con il suo scontro tra "la stirpe della Donna" e "la stirpe del Serpente";
- a livello culturale, *Il problema dell'ora presente* di mons. Henri Delassus (1905), con suo "conflitto tra le due civiltà";
- a livello operativo, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* di Plinio Corrêa de Oliveira (1959) e *L'action* di Jean Ousset (1972), con le loro diagnosi e terapie corredate di indicazioni strategiche;
- come manifesto, la *Lettera al cardinal Fornari* di Juan Donoso Cortés (1852);
- fra i testi del Magistero pontificio, particolarmente utile è la lettera *Notre charge apostolique*, di san Pio X (1910), contro il modernismo sociale.

Dissipiamo un equivoco terminologico. "Contro-Rivoluzione" è un termine solo accidentalmente negativo-distruittivo, ma essenzialmente è affermativo-costruttivo, perché ogni negazione si basa su un'affermazione.

Tuttavia, è illusorio pensare di vincere solo promuovendo la verità, il bene e la virtù senza opporsi all'errore, al male e al vizio; pertanto, «il lavoro contro-rivoluzionario è sanamente negativista e polemico», perché i contro-rivoluzionari devono «tenere costantemente gli occhi fissi sulla Rivoluzione, pensando ed affermando le loro tesi in funzione dei suoi errori» (de Oliveira, *RCR*, II, 8, 2). Del resto, «essere ostili, in via di principio, a una reazione contro-rivoluzionaria, equivale a voler consegnare il mondo al dominio della Rivoluzione» (de Oliveira, *RCR*, II, 1, 2.).

«La Contro-Rivoluzione è la restaurazione dell'Ordine. E per Ordine intendiamo la pace di Cristo nel Regno di Cristo, ossia la Civiltà cristiana, austera e gerarchica, sacrale nei suoi fondamenti, antiuguagliataria ed antiliberalista» (de Oliveira, *RCR*, II, 2, 1). Per ottenere questo risultato, il contro-rivoluzionario deve capire, smascherare, affrontare e vincere quella Rivoluzione che è il Disordine, che mira alla dissoluzione della Civiltà cristiana e all'instaurazione del regno terreno del demonio. Ma ciò presuppone ch'egli abbia ben chiara la verità cristiana, specialmente la dottrina sociale della Chiesa, e specialissimamente in quei suoi aspetti che si oppongono alla Rivoluzione.

Per questo la Contro-Rivoluzione deve lottare non solo per una cultura cristiana, e nemmeno solo per una civiltà cristiana, ma anche per una società cristiana (cfr. san Pio X, lettera *Notre Charge Apostolique*); ciò è rappresentato dall'oro donato dai Re Magi al Bambino Gesù in Betlemme. Una fede che non realizza la Regalità sociale di Cristo, che non si concretizza in una società cristiana, non è una fede coerentemente vissuta.

La vera Contro-Rivoluzione deve avere molte caratteristiche; in particolare dev'essere...

Teocentrica: ossia deve mirare a fare la gloria di Dio subordinando tutto a questo scopo; tale teocentrismo è rappresentato dall'incenso donato dai Re Magi a Gesù Bambino in Betlemme. Pertanto essa si oppone ad ogni moderna idolatria e particolarmente a quell'umanesimo antropocentrico che ha storicamente generato la Rivoluzione (cfr. il *Discorso sulla dignità dell'uomo* (1486), di Pico della Mirandola).

Soprannaturale: al moderno naturalismo, che proclama una filosofia autonoma, una morale laica e perfino una teologia umanistica, la Contro-Rivoluzione oppone il primato del soprannaturale e della grazia divina come sola via di redenzione e salvezza e civiltà. «La

Fraternità Cattolica

funzione della grazia consiste precisamente nell'illuminare l'intelligenza, nel fortificare la volontà e nel regolare la sensibilità, in modo che si volgano al bene» (de Oliveira, *RCR*, II, 9, 2).

Ecclesiale: la Contro-Rivoluzione è al servizio della Chiesa, è un aspetto settoriale della sua azione storica; pertanto non è la Contro-Rivoluzione a salvare la Chiesa, semmai il contrario. Tuttavia il contro-rivoluzionario laico deve operare nel settore suo proprio, che è quello laicale consistente nel propagandare la dottrina sociale della Chiesa, santificare le realtà temporali e difendere le istituzioni cristiane.

Apostolica: ossia tesa non solo a conservare e a difendere le postazioni ma anche a conquistarne al nemico sottraendogli anime, ambienti, società, istituzioni.

Militante: ossia comportarsi da truppa d'avanguardia della Chiesa, combattendo (prima e meglio di altri) i nemici della Civiltà cristiana; questa lotta costituisce il suo maggior sacrificio penitenziale ed è rappresentato dalla mirra donata dai Re Magi al Bambino Gesù in Betlemme.

Intransigente e inconforme: ossia avversa allo spirito del mondo, allo spirito del tempo e alla mentalità dominante, specie nella sua mania di compromesso, intesa e riconciliazione; non si può vincere la Rivoluzione sorridendole, rendendoci simpatici e dialogando con essa. Tale aspetto è rappresentato dalla cosiddetta "categoria biblica dell'Esodo". «La fermezza che viene dai principi è più importante, ma più rara, di quella che viene dal temperamento e dal carattere» (de Bonald).

Ascetica: come i vizi di orgoglio, sensualità e rivolta sono le radici della Rivoluzione, così le opposte virtù di umiltà, purezza ed obbedienza sono quelle della Contro-Rivoluzione, la quale o sarà santa o non sarà affatto.

Ortodossa e ortoprassica: ossia dev'essere conforme alla verità, al bene e alla giustizia, insomma al volere e ai progetti della Divina Provvidenza, non solo in teoria ma anche in pratica, nelle sue vie, imprese, metodi, strategie e tattiche.

Dottrinale: ossia ideologicamente fondata e motivata, consapevole dei propri compiti e capace di propagandare i principi e le norme cristiani. «Se si conserva il vero, prima o poi si potrà ottenere il bene corrispondente; ma se si sacrificano i principi, non si potrà mai ottenere i benefici sperati» (mons. Freppel). Nell'attuale fase di Rivoluzione culturale, la Contro-Rivoluzione deve anch'essa essere culturale in senso ampio; essa deve capire, smascherare e denunciare il cuore dottrinale della Rivoluzione, la sua radice metafisica, il suo spirito "mistico", per suscitare negli uomini sdegno, orrore e paura verso di essa.

Tendenziale: ossia attenta al ruolo svolto (nel bene e nel male) dai fattori psicologici, sentimentali, abitudinari ed ambientali, e preoccupata di creare essa stessa un ambiente e uno "stile d'azione" contro-rivoluzionari.

Fattiva, adeguata ed efficace: essa deve non solo conoscere ed amare-odiare la Rivoluzione, né solo "testimoniare" contro di essa, ma anche agire combattendola efficacemente. Questa sua azione dev'essere adeguata, ossia proporzionata al nemico affrontandolo così come oggi si presenta, nei suoi pericoli e nelle sue insidie attualmente incombenti.

Qualitativa: ossia organizzata, professionale ed elitaria; alla «enorme congiura» settaria promossa dai rivoluzionari di professione (de Oliveira, *RCR*, III, 1, 2), i contro-rivoluzionari debbono contrapporre una santa e aperta "cospirazione" nella quale i buoni si conoscano, diventino amici e collaborino fra di loro mediante in strutture o reti. Non potendo la Contro-Rivoluzione nascere come movimento di massa, bisogna che essa si costituisca in élites nelle quali la capacità e lo zelo di pochi compensino la mediocrità e la tiepidezza di molti.

Sociale: deve cioè agire nella società civile, conquistare l'opinione pubblica influenzandone la mentalità, ispirandone i sentimenti, dirigendone le tendenze, influenzandone le scelte. Importanza della "guerra psicologica totale" e di quel suo aspetto cruciale che è la "guerra

Fraternità Cattolica

delle parole”, nella quale bisogna contrapporre slogan contro-rivoluzionari a quelli rivoluzionari.

Globale: ossia universale, sia culturalmente che strutturalmente che geograficamente; «L'azione contro-rivoluzionaria comporta una riorganizzazione di tutta la società temporale» (de Oliveira, *RCR*, II, 12, 7). Tale globalità va intesa anche nel senso di «usare ogni mezzo per fare la gloria di Dio» (sant'Ignazio), mobilitando al proprio servizio tutti gli strumenti possibili: uomini, ambienti, associazioni, idee, passioni, cose.

Prudente: ossia strategica, graduale, progressiva. Essa deve saper approfittare delle circostanze favorevoli, eludere quelle insidiose e vincere quelle avverse. I risultati ritenuti impossibili vengono ottenuti compiendo una serie crescente di concrete possibilità.

Indipendente: ossia libera da condizionamenti culturali, economici, politici e perfino ecclesiastici, specialmente da quelli che le impedirebbero di compiere la propria azione specifica o la distoglierebbero dalla retta via depistandola verso strade traverse o vicoli ciechi.

Anagogica: ossia deve elevare la società verso una sempre maggiore consapevolezza della crisi, del pericolo e dei rimedi, verso un sempre maggiore desiderio di risanamento e di riscatto. Al limite, bisogna produrre nella opinione pubblica un “sussulto” di dignità, o almeno di timore, che la spinga a fare il “gran salto” necessario per salvarsi, prima che sia troppo tardi. In questo senso, «tutta l'umanità oggi si trova nell'imminenza di una catastrofe, e questo sembra consistere precisamente la grande occasione preparata dalla divina misericordia» (de Oliveira, *RCR*, II, 8, 3).

Fiduciosa, entusiastica e determinata: essa deve attendersi tutto da Dio, perché tutto dipende da Lui, ma deve anche lottare come se tutto dipendesse da sé stessa, perché Dio attende i pochi pani e pesci da moltiplicare. Pertanto il contro-rivoluzionario non deve temere umiliazioni, perdite e disfatte, né deve scandalizzarsene, perché la storia dimostra che Dio usa rovesciare le sconfitte in vittorie: «Tutto quello che si oppone all'ordine divino, non serve che a rendercelo più adorabile. Tutti i nemici della giustizia sono suoi servitori, e l'azione divina costruisce la Gerusalemme celeste con gli strumenti di Babilonia» (de Causade, *L'abbandono alla divina Provvidenza*, p. 127). «Non vi è nulla che possa sconfiggere un popolo virtuoso che ami veramente Dio» (de Oliveira, *RCR*, II, 9, 3). La fiduciosa attesa del “grand retour” e del Regno di Cristo in Maria profetizzato da santi, dottori e Papi.

La Contro-Rivoluzione deve combattere l'illusione di una “nuova sintesi” salvatrice da pagare al prezzo di una “riconciliazione”, o anche solo di un compromesso o di una “mediazione”, tra Dio e il diavolo, tra il Cristo e anti-Cristo, tra la Donna e il Serpente, tra la Chiesa e l'anti-Chiesa, tra la Rivoluzione e la Tradizione. Il contro-rivoluzionario deve riaffermare la inconciliabilità tra Chiesa e anti-Chiesa, tra Gerusalemme Celeste ed Eden, tra Cristianità e Torre di Babele, tra SacroRomani Impero e Repubblica Universale.

La Contro-Rivoluzione non è semplicemente conservatrice, perché conservare una eredità corrotta e bastarda o una situazione ambigua e scivolosa (quale l'attuale) serve solo a perpetuare l'equivoco, a disorientare gli animi, a indebolire la lotta riducendola a una mera resistenza passiva su posizioni di retroguardia, condannata quindi alla sconfitta (cfr. de Oliveira, *RCR*, II, 3, 2). La Contro-Rivoluzione non è nemmeno semplicemente reazionaria, perché una reazione subordinata alla strategia rivoluzionaria finisce con l'esserne assorbita e vinta.

L'enigma delle numerose Contro-Rivoluzioni fallite. Esse sono state vinte o depistate o disinnescate, perché non erano ben fondate dottrinalmente o ben animate spiritualmente o ben condotte strategicamente, per cui non hanno saputo perseverare o si sono lasciate distogliere dal loro scopo.

La Contro-Rivoluzione *italiana* deve contrastare i vizi tipici degli Italiani, ossia: superficialità, individualismo, particolarismo, “buonismo”, ricerca della comodità e del piacere, machiavellismo. Tali vizi sono all'origine dei peccati sociali commessi dall'Italia, a cominciare

Fraternità Cattolica

da quel peccato storico che fu l'Umanesimo del XV-XVI secolo.

Pertanto i contro-rivoluzionari italiani devono sviluppare le virtù tipiche dell'Italia, che sono: spirito soprannaturale, spirito di sacrificio e di adattamento, universalità, apertura e duttilità culturali, senso artistico, senso dell'avventura, prudenza, capacità di governare e d'influire sui popoli. Le speranze per l'Italia di domani, espresse nella preghiera di Plinio Corrêa de Oliveira per l'Italia.

BIBLIOGRAFIA: (opere programmatiche)

Delassus Henri S.J., *Le problème de l'heure présente*, Desclée, Paris 1907, 2 vv.; ristampa Editions Saint Rémi, Cadillac 2002 ; *Il problema dell'ora presente*, Cristianità, Piacenza 1977 (vol. II: La rinnovazione e le sue condizioni)

Corrêa de Oliveira Plinio, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Luci sull'Est, Roma 1999 (parte II: La Contro-Rivoluzione)

Ousset Jean, *Pour qu'Il règne*, Dominique Martin Morin, Paris 2000 (parte III: Nos raisons de croire)

Ousset Jean, *L'action*, Club du Livre Civique, Paris 1992

Ousset Jean, *Pour une Cité catholique*, Club du Livre Civique, Paris 2002

Aa. Vv., *Pour une Cité catholique*, Action Familiale et Scolaire, Paris 1991

La Ciudad Católica, *La Contrarrevolución*, Speiro, Madrid 1993

Les 150 points de la Phalange, Contre-Réforme Catholique, St. Parres-lès-Vaudes 1982

Gorostiaga Roberto, *Cristianismo y Revolución*, Iction, Buenos Aires 1977 (parti III e IV)

Blanc de Saint-Bonnet, *La restauration*, Paris 1888

Ousset Jean, *L'action du laïque dans la société*, Club du Livre Civique, Paris 1968

La Ciudad Católica, *Puntos básicos para la acción de los seglares en el mundo*, Speiro, Madrid 1971

Andrea Oddone S.J., *I diritti di Dio e la restaurazione sociale*, su "La Civiltà Cattolica", a. 91, IV (7-11-1940), pp. 251-262

Corrêa de Oliveira Plinio, *La crociata del secolo XX*, su "Cristianità", n. 246 (1995)

Corrêa de Oliveira Plinio, *Tradizione, famiglia e proprietà*, su "Cristianità", n. 34-35 (1978)

Corrêa de Oliveira Plinio, *Considerazioni sulla cultura cattolica*, su "Cristianità", n. 315, genn.-febb. 2003, pp. 23-25

Corrêa de Oliveira Plinio, *Pio XII: grandi mete ed enormi mezzi per la restaurazione dell'ordine sociale cristiano*, su "Cristianità", n. 222, ottobre 1993, pp. 15-18

Corrêa de Oliveira Plinio, *La devozione mariana e l'apostolato contro-rivoluzionario*, su "Cristianità", n. 247-248 (1995)

de Mattei Roberto, *La vita interiore fondamento della Contro-Rivoluzione*, su "Lepanto", n. 132-133 (luglio-agosto 1993), pp. 1-8

Elizondo Fernando Gonzalo, *El deber cristiano de la militancia contrarrevolucionaria*, su "Verbo", nn. 317-318 (sett.-ott. 1993), pp. 825-840

Ayuso Miguel, *Sobre el concepto del contrarrevolución hoy*, su "Verbo", n. 317-318 (1993), pp. 737 ss.

Sandoval Luis María, *Consideraciones sobre la contrarrevolución*, su "Verbo", nn. 281-282

Gambra Rafael, *Tradizionalismo*, voce sull'Enciclopedia Rialp, Madrid 1984, t. 22, pp. 670-673

de Corte Marcel, *Pour l'organisation d'une chrétienté*, su "Revue Catholique des Idées et des Faits", Bruxelles, n. 6 (4 mai 1934)

Giovanni Cantoni, *La dottrina sociale della Chiesa come risposta alla Rivoluzione*, su "Cristianità", n. 332, nov.-dic. 2005, pp. 13-22

Cantoni Giovanni, *La Contro-Rivoluzione e le libertà*, su "Cristianità", n. 199, novembre 1991, pp. 6-12

Maira Alberto, *Guida bibliografica cattolica controrivoluzionaria*, Thule, Palermo 1976

2 - Joseph de Maistre

Joseph de Maistre (Chambéry 1753 - Torino 1821) non fu un pensatore sistematico, nonostante la sua ampia produzione di scritti, né fu il primo critico della Rivoluzione, ma certamente ne fu uno degli osservatori più lucidi e profondi, e al tempo stesso delineò con grande chiarezza la prospettiva della Contro-Rivoluzione.

Prima di lui, per citare uno degli esempi più illustri, l'irlandese Edmund Burke (1729-1797), appena un anno dopo gli avvenimenti del 1789, aveva già definito come un castigo divino la Rivoluzione francese e ne aveva anticipato gli esiti sanguinosi, fino al regicidio.

In Burke è già presente anche il concetto che la Rivoluzione francese non è un singolo episodio di sommossa, ma uno sconvolgimento epocale: «(...) verrebbe da pensare che la Francia abbia recato gravi offese al cielo, il quale ha dunque creduto opportuno punirla assoggettandola ad un dominio vile e inglorioso...»¹.

In Francia agli inizi del 1794 il gesuita Pierre de Clorivière (1735-1820) aveva descritto la Rivoluzione come "grande" e "generale", e l'aveva qualificata "nemica di Gesù Cristo"².

Si potrebbero citare altri esempi. Joseph de Maistre, polemista brillantissimo, fine scrittore apprezzato per questo dagli stessi avversari, deve essere quindi inserito per una piena comprensione nell'ampia scuola del pensiero contro-rivoluzionario.

Una vita sconvolta dalla Rivoluzione

Nato in Savoia ed educato dai gesuiti divenne senatore del Regno di Sardegna a 34 anni succedendo al padre. Ma la Rivoluzione francese gli cambiò il corso della vita. Nel 1792 l'occupazione della Savoia da parte delle truppe repubblicane francesi lo costrinse all'esilio.

Maistre³ si rifugiò a Losanna dove visse in povertà fino a quando non ebbe dal Re di Sardegna l'incarico di mantenere i contatti tra la Svizzera e la Savoia occupata.

Coraggioso e perfino stoico di fronte alle sofferenze, cominciò a scrivere opuscoli e *pamphlets* anonimi contro la Rivoluzione. Tra i primi *l'Étude sur la souveraineté*, saggio che rimase incompiuto e fu pubblicato solo nel 1879.

Tra il 1796 il 1797 pubblicò anonimo il *pamphlet* "Considerazioni sulla Francia", che gli dette una grande notorietà e che costituisce ancora oggi una pietra miliare nella critica alla Rivoluzione. In prima traduzione italiana le *Considerazioni* furono pubblicate a Napoli nel 1828.

Nel 1797 fu richiamato a Torino, ma il 9 dicembre 1798 il re di Sardegna Carlo Emanuele IV fu costretto a capitolare ed a cedere i territori subalpini. Maistre dovette rifugiarsi a Venezia.

Nel settembre 1802 fu nominato ambasciatore a Pietroburgo, dove giunse nel maggio 1803⁴.

Solo nel 1814 lo raggiunsero in Russia la moglie e la famiglia al completo. Gli anni a Pietroburgo furono ancora difficili. Dotato di un modesto appannaggio, rappresentante di un piccolo Stato e di un sovrano spodestato, privo degli affetti familiari, Maistre subì l'affronto di essere escluso dal Congresso di Vienna (1 ottobre 1814-9 giugno 1815) nonostante fosse tra i pochi ad avere ben compreso che cosa avrebbe dovuto essere la Restaurazione:

¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790; trad.it. *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998, p.214.

² cfr. Pierre Joseph Picot de Clorivière, *Vues sur l'Avenir*, in *Études sur la Révolution*, manoscritto del 1794, Editions Fideliter, Escuroles 1988.

³ In francese, come ricorda egli stesso, "la particella de non può essere unita ad un nome proprio che comincia per una consonante, salvo che non sia seguita da un titolo". Si può, dunque dire "il visconte de Bonald ha affermato, ma non Bonald ha affermato, e bisogna invece dire, Bonald ha detto..." (Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, Droz, Ginevra 1968, pag. 9, n.1).

⁴ È di sicuro interesse la testimonianza di Robert Triomphe sui rapporti a Pietroburgo tra Joseph de Maistre e l'ambasciatore napoletano in Russia Antonino Donnorso, Duca di Serracapriola. Maistre definisce il Duca "l'amico di ogni giorno" (cfr. Opere Complete, tomo XI, p. 191), e Triomphe così ne descrive il ruolo: «[Il Duca di Serracapriola], ambasciatore dei Borbone di Napoli in Russia dal 1782, decano del corpo diplomatico (...) aveva assunto l'interim dell'ambasciata sarda prima dell'arrivo di Maistre. Il credito del quale godeva nel governo russo era noto ed a Maistre fu ordinato, come ai diplomatici di Spagna e Portogallo, di conformarsi alle sue direttive» (Robert Triomphe, cit. p. 282).

Fraternità Cattolica

«Il problema agitato da ogni parte è questo: trovare i mezzi per ristabilire l'ordine colpendo il meno possibile i rivoluzionari ed i loro atti, mentre il problema, al contrario, dovrebbe essere questo: trovare i mezzi per schiacciare i rivoluzionari e i loro atti, per quanto possibile senza mettere a repentaglio le legittime sovranità»⁵.

Nel 1814 pubblicò a San Pietroburgo ed a Parigi il *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, scritto nel 1809.

Nel 1817, su richiesta dello Zar, fu richiamato in Patria. Nel 1818 fu nominato ministro di Stato del regno di Sardegna, una carica solo onorifica.

Rientrato in patria dedicò i suoi ultimi anni all'attività nell'*Amicizia Cattolica*, associazione contro-rivoluzionaria animata in Piemonte dal Venerabile Pio Brunone Lanteri.

Nel 1819 pubblicò il *Du Pape*, eccellente difesa dell'autorità della Santa Sede, che conobbe un grande successo. Morì il 26 febbraio 1821, quando erano cominciati i cosiddetti moti per l'indipendenza nazionale dopo aver completato la revisione della sua opera più famosa, *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou Entrétiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, un capolavoro di apologetica entrato a far parte dei grandi classici della letteratura, nel quale tre personaggi; il Cavaliere, il Conte (lo stesso Maistre) ed il Senatore discutono in 11 colloqui della Provvidenza, del peccato, della preghiera e del sacrificio⁶.

Il rapporto con la massoneria

Si è molto scritto e speculato sul rapporto in giovanissima età di Maistre, con una loggia e massonica e sull'influenza che avrebbe ricevuto dall'illuminista Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803). La vita e le opere hanno successivamente chiarito senza ombra di dubbio da quale parte il contro-rivoluzionario della Savoia abbia militato.

Sull'argomento vale la pena di riferire comunque quanto scrive Robert Triomphe, uno dei maggiori biografi di Joseph de Maistre, certamente non a lui favorevole: «Le lacune delle nostre conoscenze [...] sono le seguenti: quando e dove è stato iniziato, quando e perché ha abbandonato le logge. A quale assemblea ha partecipato, che cosa vi ha ascoltato e che cosa ha detto?»⁷.

La visione della Rivoluzione francese

Maistre comprese che non ci si trovava di fronte ad uno dei tanti episodi insurrezionali dell'antichità, ma a quella che definisce una "Insurrezione contro Dio".

«(...) non ci fu mai, prima del secolo XVIII e all'interno del cristianesimo, un'insurrezione contro Dio (...) gli uomini di questo secolo hanno prostituito il genio all'irreligiosità e, seguendo la meravigliosa espressione di San Luigi morente, essi hanno guerreggiato contro Dio e i suoi doni»⁸.

«L'attuale generazione è testimone di uno dei maggiori spettacoli mai visti dall'occhio umano: è la guerra a oltranza tra il Cristianesimo e il filosofismo»⁹.

«Gli scrittori in quest'epoca (...) non trattano più il cristianesimo come un errore umano senza conseguenza, lo perseguitano come nemico capitale, lo combattono ad oltranza; è una guerra mortale (...) molti di questi uomini che si chiamavano filosofi si innalzarono dal livore del cristianesimo fino a quello personale contro il suo Autore divino. Lo odiarono realmente come si può odiare un nemico vivente»¹⁰.

⁵ Joseph de Maistre, *Correspondance diplomatique* (1811-1817) Levy, Parigi 1860. Corrispondenza del 27.7.1815.

⁶ cfr. ed. it. *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano 1971.

⁷ Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, Librairie Droz, Ginevra 1968, p.282.

⁸ *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, trad. it. *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, in *Scritti politici*, Cantagalli, Siena 2000, pp. 102-103.

⁹ *Considérations sur la France*, 1796; trad. it. *Considerazioni sulla Francia*, Editoriale Il Giglio. Napoli 2010, pp. 66-67.

¹⁰ *Saggio sul principio generatore*, cit. pp. 104-105.

«(...) C'è nella rivoluzione francese un carattere satanico che la distingue da tutto quanto si è visto finora e forse anche da tutto quanto si vedrà in futuro»¹¹.

Fondamentale è la concezione maistriana della Rivoluzione francese come *epoca*, destinata ad avere effetti prolungati nel tempo ed una dimensione che va ben al di là dei confini della Francia.

«La Rivoluzione francese è una *grand'época* (...) le sue conseguenze, in tutti i campi, si faranno sentire molto al di là del tempo della sua esplosione e dei confini del suo ambito proprio»¹².

La Rivoluzione resta comunque uno strumento della Provvidenza:

«Come Dio ha punito questo esecrabile delirio? L'ha punito così come creò la luce con una sola parola. Egli disse: FATE! E il mondo politico è crollato»¹³.

«Nel mondo il caso non esiste e, di conseguenza non esiste neppure il disordine, poiché il disordine viene ordinato da una mano superiore che lo piega alla regola e lo costringe a contribuire allo scopo»¹⁴.

Una rivoluzione, dunque, «non è che un movimento politico che deve produrre un certo effetto in un certo periodo»¹⁵.

«Il popolo non conta nulla nelle rivoluzioni, o almeno vi entra solo come strumento passivo»¹⁶.

La politica sperimentale

Sia pure partendo dal carattere metafisico della Rivoluzione, Maistre centra la sua critica politica sul dato empirico. È sua la nota tesi secondo la quale «la storia è una politica sperimentale»¹⁷.

«La storia è la politica sperimentale, cioè la sola valida; e come in fisica cento volumi di teorie speculative svaniscono di fronte a una sola esperienza, allo stesso modo, nella scienza politica nessun sistema politico può essere ammesso se non è il corollario più o meno probabile di fatti ben attestati»¹⁸.

«La politica, che è forse la più spinosa delle scienze (...) presenta un fenomeno assai strano (...) Tutto ciò che il buon senso percepisce in questa scienza come verità evidente quasi sempre, quando l'esperienza ha parlato, si dimostra non solo falso, ma anche funesto»¹⁹.

«La storia, che è la politica sperimentale dimostra che la Monarchia ereditaria è il governo più stabile, il più felice, il più naturale per l'uomo e la Monarchia elettiva al contrario la peggiore di governo conosciuto»²⁰.

Sono alcuni dei giudizi e delle intuizioni che sono valse a Joseph de Maistre la definizione di «profeta del passato» e «storico dell'avvenire». «Proiettava nell'avvenire gli sviluppi logici del suo ragionamento»²¹.

La critica al costituzionalismo illuminista

La polemica di Maistre contro «i fabbricanti di costituzioni a tavolino», il costituzionalismo di derivazione illuminista, prende di mira con rara efficacia i giacobini francesi, che in cinque anni si erano dati tre costituzioni e tra il luglio 1789 e l'ottobre 1791 avevano approvato 2557 leggi²².

¹¹ *Considerazioni sulla Francia*, cit. p. 63.

¹² *Considerazioni sulla Francia*, cit., p.45.

¹³ *Saggio sul principio generatore*, cit., p. 106.

¹⁴ *Considerazioni sulla Francia*, cit. p.120.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi.* p. 99

¹⁷ cfr. *Saggio sul principio generatore*, cit. prefazione, p. 27.

¹⁸ *Étude sur la souveraineté*, trad. it. *Studio sulla Sovranità*, in *Scritti politici*, Cantagalli Siena, 2000, p. 29.

¹⁹ *Saggio sul principio generatore*, prefazione, p.27.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Claude-Joseph Gignoux, *Joseph de Maistre prophète du passé historien de l'avenir*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1963, p. 9,

²² cfr. «Joseph de Maistre. Lo Stato della Restaurazione», a cura di Riccardo Pedrizzi, Volpe, Roma 1975, p. 15.

Fraternità Cattolica

«Come le sue sorelle maggiori, anche la costituzione del 1795 è stata fatta per l'uomo. Ora, nel mondo non esiste l'uomo. Lungo la mia vita ho visto Francesi, Italiani, Russi, etc.; grazie a Montesquieu, so perfino che si può essere Persiani; ma quanto all'uomo, dichiaro di non averlo mai incontrato nella mia vita: se esiste, è a mia insaputa»²³.

«Uno dei grandi errori del secolo che li professò tutti, fu di credere che una costituzione politica poteva essere scritta e creata a priori, mentre la ragione e l'esperienza sono concordi nell'affermare che una costituzione è opera divina»²⁴.

«Nessuna costituzione è il risultato di una deliberazione: i diritti del popolo non sono scritti o sono semplici dichiarazioni di diritti non scritti»²⁵.

«Più si scrive, più l'istituzione è debole»²⁶.

«Una qualunque assemblea di uomini non può costituire una Nazione. Un'azione del genere deve pertanto ottenere un posto tra le follie del genere umano»²⁷.

Di che cosa è frutto, allora la legge fondamentale di una Nazione?

«Consideriamo ora una costituzione politica qualunque, quella dell'Inghilterra, per esempio. Certo questa non è stata fatta a priori. Mai uomini di Stato si sono riuniti ed hanno detto: creiamo tre poteri, bilanciamolli così e così, ecc., nessuno ci ha mai pensato. La costituzione è opera delle circostanze e il numero di queste è infinito. Le leggi romane, quelle ecclesiastiche e quelle feudali, i costumi sassoni, normanni e danesi, i privilegi, i pregiudizi e le pretese degli ordini, le guerre le rivolte, le rivoluzioni, le conquiste, le crociate, tutte le virtù e i vizi, tutte le conoscenze, gli errori e le passioni: tutti questi elementi, infine, agendo insieme e costituendo, grazie al loro mescolamento e alla loro reciproca azione, combinazioni moltiplicate da miriadi di milioni, hanno alla fine prodotto dopo molti secoli l'unità più complessa e l'equilibrio più bello di forze politiche che si sia mai visto nel mondo»²⁸.

«Che cos'è una costituzione? non è forse la soluzione del seguente problema?: una volta dati popolazione, i costumi, religione, situazione geografica, relazioni politiche, ricchezze, buone e cattive qualità di una determinata nazione... trovare le leggi che le convengano»²⁹.

La critica di Maistre al costituzionalismo illuminista fa breccia anche tra gli avversari. Se ne avvertono gli echi – come rileva Benedetto Croce – anche nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* di Vincenzo Cuoco³⁰.

Ragione universale e ragione individuale

Contro la deificazione illuminista della ragione, Maistre sottolinea i limiti della ragione individuale di fronte a quella che definisce la "ragione universale o nazionale", cioè la Tradizione.

«La ragione umana ridotta alle sue forze individuali è perfettamente nulla non soltanto per la creazione, ma ancora per la conservazione di ogni associazione religiosa o politica, perché non genera che dispute (...) la sua culla deve circondarsi di dogmi e, quando la ragione si risveglia, bisogna che trovi tutte le sue opinioni già fatte, almeno su tutto quello che ha rapporto con la sua condotta" (...) bisogna che i dogmi religiosi e politici, fusi e uniti, formino insieme una ragione universale o nazionale abbastanza forte per reprimere le aberrazioni della ragione individuale»³¹.

La ragione universale è qualcosa di più del solo patrimonio di dogmi religiosi: è l'imponente eredità delle verità credute da tutti i popoli (anche se si ritrovano presso alcuni sfigurate ed, in parte, negate) e dunque vere e costituiscono per Maistre «l'unico criterio di verità a livello

²³ *Considerazioni sulla Francia*, cit. p. 75.

²⁴ *Saggio sul principio generatore*, cit., p.37.

²⁵ *Ivi*, Prefazione, cit. p. 29.

²⁶ *Ivi*, p. 30.

²⁷ *Ivi*, p. 31.

²⁸ *Saggio sul principio generatore*, cit., p.48.

²⁹ *Considerazioni sulla Francia*, cit. p. 75.

³⁰ cfr. Riccardo Pedrizzi (a cura di) Joseph de Maistre, *Lo Stato della Restaurazione*, cit. pp. 26-27.

³¹ *Saggio sul principio generatore*, cit. p.171.

naturale, prescindendo, cioè, dalla Rivelazione»³².

Di qui la difesa del pregiudizio, "ragione che si ignora", sul quale si esprime in termini analoghi Edmund Burke, autore che Maistre aveva certamente letto.

«Abbiamo paura a lasciare vivere e agire gli uomini solo sulla scorta della propria ragione individuale (...) riteniamo che i singoli facciano meglio a utilizzare la banca e il capitale comune delle nazioni e dei secoli. Così, invece di distruggerli, molti dei nostri pensatori impiegano la propria sagacia per scoprire la sapienza latente di cui sono pregni i pregiudizi»³³.

«Non prendiamo affatto questa parola [pregiudizio] nel senso peggiore. Non significa necessariamente idee false, ma solamente, secondo il significato del termine, qualsiasi opinione accolta prima di ogni esame»³⁴.

Gli insegnamenti di Maistre influenzeranno profondamente il pensiero di tutti i critici della Rivoluzione. Ecco come si esprime sulla ragione universale Charles Maurras (1868-1952), fondatore dell'Action Française: *«Noi concepiamo [il regno] come il regime dell'ordine. Noi concepiamo quest'ordine come conforme alla natura della nazione francese ed alle regole della ragione universale»³⁵.*

La visione della Contro-Rivoluzione

Proprio perché è più consapevole degli altri del carattere e della profondità della Rivoluzione, Maistre vede più lontano nell'opera di Restaurazione. Comprende bene che non è pensabile tornare allo *status quo* e che la crisi aperta dalla Rivoluzione non si può risolvere con un colpo di forza. Tale idea può appartenere ai *reazionari*, ed ai *conservatori* ma si tratta di due categorie politiche - come ha osservato molto bene Augusto del Noce - alquanto differenti da quella del contro-rivoluzionario. Il reazionario si trova su una salutare posizione iniziale di opposizione alla Rivoluzione, che deve però approfondirsi e completarsi in un rifiuto totale. Quanto al conservatore *"pensa come storici i principi"*, cioè confonde la sostanza della Contro-Rivoluzione con le forme storiche³⁶.

Il 15 luglio 1795 circa 2000 realisti sbarcarono a Quiberon, in Bretagna, ma furono respinti con gravissime perdite dai rivoluzionari. 748 di essi furono immediatamente fucilati dai rivoluzionari guidati dal generale Luis Lazare Hoche.

Ecco come Maistre sintetizza il problema della Restaurazione: *«Il progetto di mettere in bottiglia il lago di Ginevra è molto meno folle di quello di ristabilire le cose così come erano prima della rivoluzione»³⁷.*

«(...) questa Rivoluzione non può finire con un ritorno all'antico stato di cose, che sembra impossibile, ma con la rettificazione dello Stato in cui siamo caduti»³⁸.

E ancora: *«È proprio la durata a promettervi una contro-rivoluzione che neanche immaginate»³⁹.*

La dinamica della Contro-Rivoluzione

Anche sulle modalità di svolgimento della Contro-Rivoluzione Maistre fornisce insegnamenti fondamentali. In uno dei più celebri nel quale distingue nettamente la teoria dell'azione contro-rivoluzionaria da quella rivoluzionaria e scarta decisamente l'idea che si possa combattere la Rivoluzione "con i suoi stessi mezzi".

«Contro-rivoluzione [non sarà affatto] una rivoluzione contraria, [bensì] il contrario della Rivoluzione»⁴⁰.

³² Cfr. Alfredo Cattabiani, Introduzione a *Le Serate di Pietroburgo*, cit. pp. 26 ss.

³³ Edmund Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p.110.

³⁴ *Étude sur la souveraineté*, cit. p.171.

³⁵ cfr. il Manifesto *Dictateur et Roi* in *Enquête sur la Monarchie*, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi 1925, p.448.

³⁶ cfr. Augusto Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo: lezioni sul marxismo*. Giuffrè, Milano 1972, pp. 17-24.

³⁷ *Lettera al Barone Vignet des Étoles*, 1793, cit. in *Considerazioni sulla Francia*, Introduzione, cit. p. XI.

³⁸ *Correspondance*, vol. III tomo XI, in *Oeuvres complètes*, Vitte et Perussel, Lione 1886 p.352.

³⁹ *Considerazioni sulla Francia*, cit., p. 42.

⁴⁰ *Considerazioni sulla Francia*, cit., p. 125.

Fraternità Cattolica

«La Rivoluzione è satanica nel suo principio, essa non può essere veramente finita, uccisa, sterminata che al principio contrario, che bisogna soltanto liberare (è tutto ciò che l'uomo può fare), poi esso agirà da solo»⁴¹.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE:

(limitata solo ad alcune opere reperibili)

Le opere complete di Maistre sono state ripubblicate nel 1979:
Joseph de Maistre, *Oeuvres complètes*, Slatkine, Ginevra 1979, 7 voll.

Tra le numerose opere su Maistre segnaliamo:

Claude-Joseph Gignoux, *Joseph de Maistre prophète du passé historien de l'avenir*, Nouvelles Editions Latines, Parigi, 1963.

In italiano sono disponibili:

Joseph de Maistre, *Scritti politici*, Cantagalli, Siena 2000 (comprendono il *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, e lo *Studio sulla sovranità*)

Joseph de Maistre, *Il Papa*, Rizzoli, Milano 1995

Joseph de Maistre, *Cinque paradossi*, Solfanelli, Chieti 2005

Una edizione ridotta delle *Serate di Pietroburgo*, pubblicata nel 1966 dalle Edizioni Paoline è stata ristampata da *La Biblioteca di Libero*, Milano 2004.

Tra i saggi su Maistre merita di essere segnalato:

Domenico Fisichella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Bari 2005

⁴¹ *Correspondance*, vol. V, tomo XIII in *Oeuvres complètes*, cit., p. 188.

Antonio Capece Minutolo Principe di Canosa

Antonio Capece Minutolo nacque a Napoli il 5 marzo 1768 da una delle famiglie nobili più antiche del regno, legata al vasto feudo di Canosa in Puglia e appartenente al prestigioso Sedile di Capuana. La cappella di famiglia, edificata nel duomo di Napoli già nel 764, vanta uomini politici, due cardinali e un gran numero di guerrieri: secolari servitori del Regno e della Chiesa.

"Fu nel 1787 che io, uscito dal collegio Nazareno (ove compii i miei studii di filosofia) entrai nella grande scena del mondo, in seguito di essere stato per due anni nella città di Canosa coi miei buoni genitori. Che bella cosa era il mondo allora sotto il tiranno Ferdinando IV e sotto il giogo della superstizione di tanti frati e preti intolleranti e fanatici! La maledetta filosofia avea principato in verità a fare le sue stragi (appunto per la soverchia tolleranza e dolcezza del governo temporale, come del potere spirituale); queste però non aveano attaccato la massa sociale. Andando col saggio ed imponente mio genitore nelle grandi conversazioni, egli mi notava a dito i frammassoni conosciuti ed i dottori in miscredenza, e diceami: "Con quelli non farai discorso giammai; con quello non ti assoderai, evitandone ancora l'incontro e negandogli il saluto. Sono frammassoni, sono nemici del Papa (allora era ancora un segreto sconosciuto l'essere nemico del Re). Sono senza religione e scostumati!" (Epistola, ovvero Riflessioni critiche sulla moderna "Storia del reame di Napoli" del Generale Pietro Colletta, 1834, cit. anche in seguito).

Completò la sua formazione "divorando" tutti i classici che riusciva a trovare e rifiutando sempre lo studio "inutile e futile" delle lingue straniere. Importante fu per lui anche la figura dello zio Enrico Capece Minutolo, vescovo di Mileto e futuro "alleato" del Cardinale Ruffo per la sua eroica impresa.

Il padre cercò di avviarlo alla carriera forense ma, pur distinguendosi nella trattazione delle cause criminali, sentì che l'avvocatura non era la sua vocazione. Le "declamazioni dei falsi liberali e dei miscredenti" lo tentano, concretizzandosi nell'invito ad affiliarsi alla massoneria: non lo convinsero e lo spinsero, anzi, ad approfondire la conoscenza della teologia e del diritto pubblico della nazione napoletana. Nel 1795 scrisse un'orazione su *La Trinità* per confutare i deisti e la loro religione. Scrive anche una dissertazione accademica su *L'Utilità della Monarchia nello stato civile*, con la quale scende in campo per difendere la causa del trono e dell'altare, minacciata dalle teorie degli illuministi.

Richiamandosi alla tradizione del regno di Napoli, egli ricorda che non ci può essere una vera monarchia senza corpi intermedi, il più importante dei quali è l'aristocrazia, e che la società ha una sua personalità specifica, pur nella sottomissione e nella fedeltà al monarca, il quale da parte sua è legittimo quando rispetta le leggi e le consuetudini della nazione (e qui potrebbero iniziare i riferimenti all'attualità).

Nel 1796 è autore di *Riflessioni critiche sull'opera dell'avvocato fiscale sig. D. Nicola Vivenzio intorno al servizio militare dei baroni in tempo di guerra*, per chiarire il suo pensiero sui compiti della nobiltà nel suo tempo. In particolare partendo dalla considerazione che i feudi moderni non erano più concessi dal monarca in ricompensa di servizi ricevuti e in cambio del servizio militare prestato dai nobili, ma erano diventati corpi venali, che potevano anche essere acquistati, senza obblighi o vincoli connessi, egli ritiene priva di fondamento giuridico la pretesa del re d'imporre il servizio militare ai baroni; costoro, tuttavia, per il senso dell'onore e della fedeltà che li caratterizza, devono fornire denaro e soldati alla nazione quando questa è in pericolo. L'occasione per concretizzare queste idee non tardò ad arrivare.

È il novembre del 1798 e l'esercito francese si avvicina: Antonio Capece Minutolo riesce a reclutare soldati a sue spese e a incitare la popolazione alla resistenza. Alla partenza della corte e di re Ferdinando IV di Borbone per la Sicilia, viene nominato membro della Deputazione Straordinaria per il Buon Governo e per l'Interna Tranquillità, scontrandosi subito con

Fraternità Cattolica

Francesco Pignatelli, vicario generale del regno. Il Canosa, sulla base delle antiche consuetudini del regno, rivendica alla città di Napoli il privilegio di rappresentare la nazione in assenza del sovrano, come era già accaduto altre volte in passato. Il vicario si oppone alle richieste della municipalità e accusa addirittura i rappresentanti della nobiltà di voler instaurare una "repubblica aristocratica" e conclude un armistizio con gli invasori francesi.

È il gennaio del 1799 e la capitale cade dopo i famosi tre giorni di combattimento che costarono oltre ottomila morti alla parte napoletana, cristiana e borbonica. Lo stesso Championnet, dopo aver definito i "lazzaroni" degli "eroi", ringrazierà i pochi giacobini locali "collaborazionisti" per aver favorito (a colpi di cannone da Sant'Elmo) il suo ingresso in città.

La reazione popolare guidata dal cardinale Fabrizio Ruffo che alla testa dell'esercito della Santa Fede giunge in poco tempo alle porte della capitale, salva la vita al Canosa, il quale, però, non sfugge però alla Giunta di Stato borbonica, che gli infligge "anni 5 di castello" per insubordinazione nei confronti del vicario regio. I repubblicani avevano punito in lui il realista e i realisti punivano l'aristocratico, cioè i due elementi che sintetizzava in maniera armoniosa. Alla condanna dei cavalieri napoletani seguì lo scioglimento dei Sedili, atto che privò la nobiltà di ogni residua influenza politica e la nazione della sua rappresentanza.

Il principe fu scarcerato grazie all'amnistia generale nel 1801 ma iniziarono in quei mesi i contrasti più o meno velati con la Casa Reale e legati in gran parte a due modi di intendere la politica e, in fondo, la vita stessa.

Canosa riprese così i suoi studi e, due anni dopo, pubblicò il *Discorso sulla decadenza della Nobiltà*, legandola alla decadenza della stessa monarchia e frutto di una politica di accentramento eccessiva che contribuì a demolire la società tradizionale organica e cristiana.

Nel 1806, di fronte alla seconda invasione francese, si mette cavallerescamente agli ordini del re seguendolo in Sicilia. Ferdinando gli affida il compito di difendere le isole di Ponza, Ventotene e Capri, gli unici territori non ancora caduti nelle mani dei francesi, e, dopo la Restaurazione, lo chiama al governo.

Ferdinando IV, ora Ferdinando I delle Due Sicilie, perde l'occasione per operare una restaurazione efficace e continua quella politica di "pacificazione" e "conciliazione", con i vecchi rivoluzionari sostenuta in particolare da Luigi Medici, principe di Ottaviano. Già in precedenza le scelte politiche erano state caratterizzate da questo atteggiamento: possiamo ipotizzare la reazione del Canosa di fronte alla nomina, al Ministero delle Finanze, di Ferdinando Ferri, legato strettamente alla repubblica giacobina e alle tragiche vicende dei fratelli Baccher e della Sanfelice oppure di fronte alla riconferma del grado di generale allo stesso Pietro Colletta che, oltre a tutto il resto, era stato anche giudice di un tribunale speciale repubblicano e artefice di migliaia di condanne a morte contro i filo-borbonici...

La successiva disfatta murattiana a Tolentino fece ritornare a Napoli, dunque, il Canosa dopo un felice soggiorno nella "cattolica, antilluministica e antinapoleonica Spagna di Ferdinando VII" in vista del ritorno di Ferdinando sul trono.

Dopo il Congresso di Vienna ci si aspettava l'arrivo della restaurazione anche a Napoli ma, al di là del ritorno di Ferdinando, l'Austria impose il rispetto di molte delle innovazioni portate dal decennio francese per favorire una politica di compromessi che, come si è detto, non doveva rivelarsi tanto proficua e che scontentò chi, come il Canosa, era rimasto sempre fedele ai Borbone.

Specchio della confusione di quei tempi fu proprio la scelta di due ministri da parte di Ferdinando che affidò a Luigi de' Medici, vicino alle idee francesi, il compito di primo ministro e al Canosa quello di ministro della polizia.

"Non può esservi più grave errore di quello generalmente adottato da molti moderni politici, quello cioè di credere che gli uomini veramente tristi, come sono i settari e falsi liberali, in seguito di misure che loro dispiacciono possono diventare maggiormente nemici del governo. Questo errore nasce dalla crassa ignoranza, in cui gli uomini della nostra età sono delle scienze

Fraternità Cattolica

morali. Gli etici filosofi insegnano che quando l'uomo è arrivato ad un certo grado di passione, non può andare più oltre".

Proprio nei "Pifferi", del resto, aveva censurato quella politica delle "mezze misure" che avrebbe portato (come portò) nuovi sommovimenti sociali a Napoli con i moti del 1820 e che, adottata spesso ancora oggi, riesce a non accontentare nessuno e a demotivare soprattutto la propria parte politica secondo la diffusa e confusa legge del "politicamente corretto".

I contrasti con Medici, allora, furono inevitabili e troppo spesso, la corte preferì la linea moderata alle scelte del Canosa.

Di fronte al diffondersi delle sette liberali, carbonare e massoniche, dirette discendenti di quelle illuministiche-giacobine, il Capece Minutolo aveva intuito che sarebbe stato necessario utilizzare gli stessi mezzi di coloro che attentavano all'integrità della dinastia e del Regno magari organizzando un'associazione (i cosiddetti "calderari") ma non fu ascoltato e fu addirittura esonerato dall'incarico di ministro.

"Vedendo io dunque che la rivoluzione progrediva, e che io non avendo forze da impedirle, andava a fare la figura o dell'asino o del traditore (dopo aver tutto rassegnato a S. M. per ben tre volte in iscritto, e molte più a voce non curando essere chiamato fanatico, testa calda, allarmista) non volendo, dicea, farmi rompere il bicchiere nelle mani rinunciai una carica che, ripeto, sapea disimpegnarla, ma mi era antipatica".

Di lì a qualche anno, con l'unificazione italiana, i Borbone (e i meridionali che più degli altri hanno sofferto e pagato) dovevano rimpiangere non poco di non essersi fidati di chi li amava in maniera forse passionale ma senz'altro disinteressata e sincera nel nome di valori destinati ad essere sconfitti con la fine del Regno.

Una situazione simile si riprodusse quando il Canosa fu di nuovo nominato ministro della polizia dopo i moti liberali del 1820 ma fu ancora una volta costretto alle dimissioni senza avere la possibilità (per le ingerenze austriache) di portare a termine il suo progetto: ricostruire le classi dirigenti napoletane "mettendo unicamente al comando coloro che si erano mostrati fedeli al Re dal 1799 in poi".

E dobbiamo invece ricordare che i Borbone non seguirono affatto queste indicazioni e innalzarono un solo (dimenticato) obelisco presso la chiesa di Portosalvo a Napoli per ricordare l'epica vittoria del '99.

Quei soldati che durante i moti si erano ribellati al governo legittimo (Morelli, Silvati e il generale Guglielmo Pepe) per ottenere una costituzione che il Re concesse ma che la situazione internazionale (con le ovvie e pesanti pressioni di Inghilterra, Austria e Russia) impedì di rispettare, erano solo i primi segnali di una bufera che di lì a poco avrebbe travolto tutto il Regno e le popolazioni meridionali.

Durante le due brevi esperienze di governo il nobile napoletano cercò di condurre un'azione politica fondata sulla propaganda e sulla polemica, anche satirica, contro l'ideale rivoluzionario. Si preoccupa di usare "il minimo della forza e il massimo della filosofia" e raccomanda un'intensa opera d'informazione sulle ideologie: "Sopra le scene dei teatri, nelle pubbliche piazze, nelle gazzette, da mille fogli periodici fare si doveva la guerra ai settari. Essi dovevano essere perseguitati dalla penna e non già dalla spada, col ridicolo e non col tuono serio: da' comedianti e non dal carnefice. Unica loro pena esser doveva quella di essere esclusi perpetuamente da ogni carica".

In quel periodo compone *L'Isola dei Ladroni o sia La Costituzione Selvaggia*, opera teatrale che costituisce un esempio concreto di quella vera e propria "teoria dell'azione" da lui auspicata. L'uso del teatro per la formazione di una corretta opinione pubblica sarà tema anche di una corrispondenza del 1833 con il conte Monaldo Leopardi, al quale propose di dedicarsi alla stesura di testi teatrali e che, a Pesaro, diede vita al periodico *La Voce della Ragione*, che aveva una tiratura di duemila copie, più che rilevante a quei tempi.

E, a proposito del suo pragmatismo e della sua teoria dell'azione, sottolineava ancora:

Fraternità Cattolica

"La massima delle pene alla quale si possono e si devono assoggettare i delinquenti per opinioni criminose, dev'essere il disprezzo ed il ridicolo, in cui si devono far cadere in tutti modi. Ciò poi che conduce le trame rivoluzionarie ad una perfetta paralisi; il rimedio vero che non avrebbe fatto parlare più di rivoluzioni è quello di togliere a tutti i dilettranti e professori e mercadanti di rivolte ed opinioni, ogni influenza civile. Il germe della ribellione sbucciò più rigoglioso dopo la restaurazione, perché si lasciò ai rivoluzionarii tutta l'antica influenza nello stato civile, superiore di molto a quelle che aver potessero i legittimisti e gli uomini leali e di onore. L'influenza dunque da un lato; il nullo timore di pena dall'altro (nel caso andasse fallito il colpo, per la conosciuta stazionaria teoria dell'oblio ed amnistia) fece venire il prurito di nuove rivoluzioni; e loro si rese facile concertarle e portarle innanzi per quella grande influenza lasciata a falsi liberali, non che i grandi mezzi che aveano per nutrirle e farle progredire, mentre gli uomini attaccati all'altare ed alla legittimità non erano nella debita proporzione muniti di mezzi per fare loro la guerra di contromine".

E qui ritorna il pensiero, ad esempio, alla scelta del giacobino Ferri al governo dopo il '99 o alle scelte più recenti operate dai governi di destra locali o nazionali (sempre culturalmente subalterni a intellettuali, giornalisti, registi, comici, artisti vari o politici "avversari"...) o all'importanza di pubblicazioni come le nostre...

Accompagnando la sua azione politica istituzionale e quella propagandistica alla riflessione politico-religiosa, il principe di Canosa pubblica, nel 1820, la sua opera più nota, *I Pifferi di montagna*, in cui ribadisce le linee fondamentali del suo pensiero. Negli anni seguenti, percorrendo la penisola in esilio volontario, cerca di coordinare l'azione di quanti, laici e religiosi, intendono dare un carattere di maggiore profondità e incisività alla Restaurazione.

L'unico sovrano apertamente a favore delle posizioni legittimistiche è Francesco IV d'Asburgo-Este (1779-1846), duca di Modena, dotato di una forte personalità, nonché di notevole chiarezza di vedute e di grande coerenza di principi. *"È forse l'unico Stato d'Italia -scriveva il principe di Canosa nel 1822-, in cui il buon partito della monarchia ha qualche energia, ed ove si parla e si scrive in favore della buona causa. Questo fenomeno assai singolare dipende dalla fermezza e decisione di cui si vede rivestito il cuore del sovrano, il quale non transige coi rivoluzionari, ma mostra intrepido loro il petto e il volto, perseguitando i nemici della religione e della monarchia"...*

Alla corte di Modena il principe di Canosa trascorre gli anni dal 1830 al 1834, collaborando a *La Voce della Verità*, diretta dallo storiografo Cesare Carlo Galvani, guardia d'onore di Francesco IV, e affrontando, fra i primi in Italia, quella crisi di alcuni intellettuali cattolici che avrebbe aperto la strada ad altre ideologie. Passa quindi nello Stato Pontificio, dove cerca di promuovere la costituzione di volontari armati legittimisti, e finalmente, nel 1835, fissa la sua dimora a Pesaro, dove si sente ormai *"stanco lione"* a cui gli asini liberali avrebbero ardito tirare calci come nella favola di Esopo. Tuttavia, reagisce con il consueto vigore alle accuse mossegli, con la *Storia del Reame di Napoli*, da Pietro Colletta (il "general somaro"), contro il quale scrive un'*Epistola* in cui contrappone la verità dei fatti a una storiografia ricca di menzogne e i suoi ideali incontaminati all'ipocrisia dei liberali, seguendo, del resto, uno schema destinato a durare nel tempo con due parti spesso una contro l'altra: da un lato la storiografia ufficiale ferma sulle sue posizioni, ricca di retorica, luoghi comuni e bugie e, dall'altro, una nuova storiografia non ufficiale ma attenta a dimostrare la verità dei fatti e delle cose e attenta a ricercare fonti inedite e alternative.

Capece Minutolo muore a Pesaro il 4 marzo 1838.

E non riusciamo a non pensare alla sofferenza di un uomo così legato alla propria Patria e morto a Pesaro. Non riusciamo a non pensare alla miopia dei Borbone (questa sì una colpa vera della nostra dinastia), incapace di servirsi di un intellettuale come il Principe di Canosa, incapace di capire quello che stava accadendo e che sarebbe accaduto circa un ventennio dopo la sua morte: bastava, forse, chiedere semplicemente un consiglio sulle strategie da adottare per non far cadere un intero Regno nel baratro nel quale è caduto (e continua a cadere).

Fraternità Cattolica

Sul Canosa, però, è prevalsa una lettura storica quasi sempre negativa e nacque quando lui era ancora in vita quella "leggenda nera" ancora così diffusa. E non poteva essere diversamente, del resto, odiato com'era dai giacobini, dai massoni e dai liberali che vedevano in lui la sintesi e il simbolo del nemico. Cosa ancora più grave fu l'accettazione di questa leggenda anche da parte di chi avrebbe dovuto difenderlo. Chiarissime, ancora una volta, le sue parole in proposito:

"Ancora calunnioso lo storico [Pietro Colletta] viene dimostrato dal conosciuto sistema del Principe di Canosa. Che la sovrana liberalesca canaglia lo voglia accreditare come feroce va benissimo. Ciò conviene alle mire delle sette; che lo stesso proclamino tutti quei sciocconi (anche non rivoluzionarii) i quali, senza causa di scienza, ripetono ciò che hanno sentito proclamare; pazienza, ciò è nella natura imperfettissima del volgo: che voglia sostenersi sul serio che io sia feroce, che abbia fatto correre il sangue a rivi; che abbia spente mille vite come dice il buffone Colletta è la maggiore di tutte le menzogne, smentita da tutti i fatti. Ma non che il mio temperamento mi fa essere nemico fisicamente del sangue (a riserba d'E momenti di escandescenza) ma i miei studi mi hanno convinto e persuaso, che lo spargimento del sangue non è rimedio indicato per le infermità di opinioni. Il sangue fa i martiri; e gli esilii rendono i rivoluzionarii più pericolosi, perché li trasmutano in apostoli del partito. Dunque io per carattere morale e fisico per istudii fatti sulla materia e per lunga esperienza, anziché ferocissimo, come dicono gli asini liberali sono stato invece sempre indulgentissimo.

E, per avvicinarci cronologicamente ai nostri tempi, qualche considerazione su quello che ancora oggi il Canosa può insegnarci: qualche giorno fa alcuni famosi "intellettuali" napoletani si sono detti delusi dai frutti della loro formazione. Le classi dirigenti di oggi avrebbero in qualche modo tradito i loro insegnamenti. Ma è vero il contrario. Queste classi dirigenti sono l'esatta conseguenza di quegli insegnamenti, di certe storie, di certi valori, di certi personaggi raccontati da 150 anni ai nostri ragazzi diventati poi "bassolini" o "iervoline".

E se invece di celebrare con le strade più belle del mondo la memoria di ammiragli traditori come Francesco Caracciolo avessimo dedicato una piazza o un solo vicolo ad Antonio Capece Minutolo? E se invece di sezionare le parole dei filosofi hegeliani negli istituti di cultura ufficiali e con i soldi pubblici avessimo letto, semplicemente letto, un suo libro?

Esempio di intellettuale raffinato, ironico e acuto (anche nel linguaggio spesso colorito) così vicino alle corde della cultura nostra. Eroe della tradizione e della contro-rivoluzione nel senso più pieno ed etimologico (ci indicò tutto quello che bisognava e bisognerebbe fare contro la rivoluzione). Modello di politico capace di trovare i riferimenti sempre utili per leggere la realtà non solo del suo tempo, radicato e fiero, sicuro dei suoi valori e delle coordinate lungo le quali muoversi per risolvere i problemi non solo del suo tempo, la figura del Principe di Canosa, allora, è ancora utile e preziosa e sorprendentemente attuale. Oggi più che mai visto che siamo ancora alla ricerca di classi dirigenti degne di rappresentarci dopo un secolo e mezzo di uno stato unitario e di una cultura che ci appartengono sempre meno.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE:

- A. Capece Minutolo, *Epistola ovvero Riflessioni critiche sulla moderna storia del reame di Napoli del generale Pietro Colletta*, in Silvio Vitale, *Il Principe di Canosa e l'Epistola contro Pietro Colletta*, Berisio, Napoli 1969
- A. Capece Minutolo, *Discorso sulla decadenza della Nobiltà*, a cura di S. Vitale, Krinon, Caltanissetta 1992
- A. Capece Minutolo, *L'Isola dei Ladroni o sia La Costituzione Selvaggia. Commedia ridicola divisa in tre atti, e scritta nel mese di Gennaio e metà di Febbraio dell'anno 1821*, con una prefazione di S. Vitale, Krinon, Caltanissetta, 1993
- A. Capece Minutolo, *Ideario. Massime, opinioni e impropri*, a cura di S. Vitale, Il Cinabro, Catania, 1997
- A. Capece Minutolo, *I pifferi di montagna*, Ed. a cura di S. Vitale, Napoli, Controcorrente, 1998
- Walter Maturi, *Il Principe di Canosa*, Le Monnier, Firenze 1944
- Nicola Del Corno, *Gli "scritti sani". Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Franco Angeli, Milano 1992
- Angelo Ruggiero, *La leggenda nera del principe di Canosa*, Asefi, Milano, 1999

Juan Donoso Cortés, il profeta del destino europeo

Esattamente due secoli fa, il 6 maggio 1809, nacque Juan Donoso Cortés, maestro e testimone della Contro-Rivoluzione. Egli appartenne alla famiglia spagnola *extremeña* dei marchesi di Valdegamàs, discendenti del noto *conquistador* del Messico Hernàn Cortés. La sua nascita avvenne a Valle della Serena, dove i genitori si erano rifugiati per sfuggire all'invasione napoleonica. La madre lo consacrò il neonato alla Madonna; tuttavia la sua famiglia era cattolica liberale, per cui gli diede una educazione di stampo moderatamente illuminista e progressista. Come altri grandi protagonisti di quell'epoca (de Maistre, von Diessbach, von Haller, Chateaubriand) la parabola intellettuale e politica del giovane Donoso fu quella di una conversione dal liberalismo alla Contro-Rivoluzione.

Una prestigiosa carriera

Nella lotta politica, poi degenerata in guerra civile, tra la fazione sostenitrice della Regina Isabella, ossia il partito cattolico-liberale, e quella del pretendente al trono Carlos, ossia il partito contro-rivoluzionario dei "Carlisti", il giovane Juan parteggiò per la prima e contribuì al loro successo, entrando in contrasto col fratello minore Pedro che era invece carlista.

Juan fece una carriera di tutto rispetto: deputato alle Cortes, ambasciatore plenipotenziario del Regno, senatore del Regno di Spagna, sottosegretario del Governo, commissario regio per l'Estremadura, segretario della Presidenza del Consiglio dei Ministri, segretario personale della Regina, segretario della Commissione per le Riforme. Diventò insomma l'eminenza grigia della politica spagnola, capace di favorire la formazione di un governo assolutistico grazie a un incruento colpo di stato e poi di far cadere quello stesso governo perché resosi colpevole di corruzione. Per il suo zelo nel difendere la causa della Regina Isabella, questa lo promosse Grande di Spagna, Ufficiale della Legion d'Onore, Cavaliere di Gran Croce di Carlo III, Cavaliere di Gran Croce di Isabella la Cattolica.

Tuttavia Donoso si allontanò sempre più dalle posizioni liberal-conservatrici avvicinandosi a quelle reazionarie. Difatti contribuì ad elaborare la nuova Costituzione del 1845, che ristabilì la pace con la Chiesa, reintrodusse la Religione cattolica come unica dello Stato, preparò il Concordato tra Spagna e Santa Sede del 1851. In quegli stessi anni, egli svolse un lavoro diplomatico favorendo un'alleanza antirivoluzionaria tra Spagna, Austria, Russia e Prussia, per isolare l'Inghilterra fomentatrice di rivolte. A quest'alleanza tentò d'includere anche la nuova Francia di Napoleone III; a questo scopo, egli combinò il matrimonio di questi con la cattolicissima contessa spagnola Eugenia de Montijo, che influenzò il marito in senso reazionario.

La conversione contro-rivoluzionaria

Cosa mosse il giovane Donoso a questo cambiamento di orientamento politico in senso cattolico intransigente e papalino? Per sua stessa confessione, esso venne causato dallo studio della Rivoluzione Francese e delle successive Rivoluzioni liberali e dai rivolgimenti politici spagnoli, iniziati con la persecuzione governativa fatta alla Chiesa tra il 1834 e il 1837 (la celebre *matanza* dei frati compiuta dai liberali spagnoli) e culminati con la rivoluzione del 1848, che costrinse la Regina a un momentaneo esilio a Parigi. A questi fattori possiamo aggiungere altri fattori più personali: la crescente *pietas* religiosa, la morte prematura della moglie e della figlia, che lo spinse a una vita celibataria, la morte santa del fratello carlista Pedro, l'amicizia col pio musicista Santiago de Marsanau, l'incontro con sant'Antonio Maria Claret.

La svolta decisiva avvenne nel 1847: pur mantenendo alcune cariche, Donoso si ritirò dalla politica attiva e, nei soli 6 anni di vita che gli restarono, si dedicò principalmente all'attività contro-rivoluzionaria.

Fraternità Cattolica

Ambasciatore, giornalista e oratore celebrato in tutta Europa

In questi ultimi anni, egli svolse il ruolo di ambasciatore spagnolo in Prussia; in questo periodo Donoso ebbe un cordiale incontro con un suo grande ammiratore e sostenitore: il principe di Metternich, esule volontario a Bruxelles. Poi divenne ambasciatore spagnolo a Parigi, dove frequentò i circoli cattolico-liberali di Ozanam e Montalembert, ma fece stretta amicizia con l'intransigente Louis Veuillot, direttore de "L'Univers", giornale che pubblicò articoli e discorsi di Donoso favorendone la ripercussione in tutta Europa.

Donoso si dedicò anche al giornalismo, avvertendo l'importanza della stampa nella sua epoca. Intensificò la sua attività di oratore, svolgendo una sorta di apostolato con i suoi discorsi pubblici, compresi quelli tenuti nel Parlamento spagnolo e nelle assise internazionali. Avendo perso gli incarichi ufficiali, a chi gli chiedeva in nome di chi parlasse con tanta autorità e vigore, egli rispondeva: «Io rappresento la Tradizione, grazie alla quale le nazioni sono quello che sono lungo tutta la durata dei secoli. Se la mia voce ha qualche autorità, non è perché essa e mia, ma perché è la voce dei vostri avi».

Menéndez Pelayo definisce Donoso «il profeta della tribuna». Padre Monsegù così ne descrive le qualità oratorie e letterarie. «E' un profeta e un veggente. Pochi come lui sono capaci di leggere nel passato la storia dell'avvenire e di prevedere nell'oggi la traiettoria del domani. La sua prosa rintrona tra lampi che illuminano l'orizzonte ottenebrato di ieri e di oggi, con la sublimità di idee cariche del santo fuoco della fede, capace di chiarificare i più tenebrosi periodi della storia e d'indicare una via sicura all'umanità».

Le profezie sulle nazioni europee

In tali occasioni egli fece alcune analisi politiche che hanno poi assunto il rango di autentica profezia, come avvenne col suo celebre *Discurso sobre la situación general de Europa* (30 gennaio 1850). Vediamone alcuni esempi.

Sulla Germania: l'unificazione prussiana dei popoli tedeschi ispirata dalla filosofia hegeliana scatenerà una forza accentratrice e devastatrice. «Qui gli uomini non sembrano agenti liberi, ma strumenti di un potere misterioso che esercita su tutti un'operazione magnetica». «Non sono amico della Prussia; la credo abbandonata a Satana da quando nacque, e sono persuaso che, per una fatalità della storia, gli è stata consegnata definitivamente» (*Lettera a Raczyński*). Difatti la Germania scatenerà le due guerre mondiali e, in mezzo, il flagello nazista.

Sulla Russia: «Quando in Europa non ci sarà più patriottismo, spento dalle rivoluzioni socialiste, quando in Oriente si sarà formata la grande coalizione dei popoli slavi, quando in Occidente non ci saranno più che due grandi schieramenti – quello degli spogliatori e quello degli spogliati – allora all'orologio della storia suonerà l'ora della Russia. (...) Un impero, il più colossale di quanti esistono sulla Terra, si dirige alla conquista del globo; mezzo asiatico e mezzo europeo, esso aspira alla conquista sia dell'Asia che dell'Europa; è l'impero russo, signori. (...) Io credo più facile una rivoluzione socialista a Pietroburgo piuttosto che a Londra» (discorso del 30-1-1850 alle Cortes spagnole). Difatti la Russia diffonderà o suoi errori ed orrori nel mondo, come poi annuncerà la Madonna a Fatima.

Sull'Austria-Ungheria: essa è il maggior garante dell'ordine e il maggior baluardo contro la demagogia e la democrazia, ma proprio per questo verrà distrutta dalla Rivoluzione. Difatti è quanto accadrà nel 1918.

Sull'Inghilterra: essa è la principale fomentatrice delle rivoluzioni (tranne che in casa propria), e proprio per questo verrà punita dalla Provvidenza; l'ultima rivoluzione la devasterà ed essa perderà prestigio e potere. Difatti è quanto avverrà tra il 1918 e il 1945.

Sulla Spagna: «quando il socialismo penetrerà in Spagna, allora il mondo vedrà di cosa sono capaci gli spagnoli quando s'infatuano di un'idea». «La Spagna o tornerà ad essere cattolica, o finirà col diventare socialista». Difatti è quanto accadrà con la rivoluzione comunista degli anni 1933-1936 e con la successiva *cruzada* cattolica.

Fraternità Cattolica

Il Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo

Donoso agì e parlò molto ma scrisse relativamente poco. L'unico scritto di una certa dimensione che ci lasciò fu il *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (1851). In esso egli denunciò l'apostasia dell'Europa rivoluzionaria, la separazione della politica dalla Religione e degli Stati dalla Chiesa cattolica, l'incoerenza del liberalismo e il suo prossimo soccombere alla montante offensiva socialista. Celebre al riguardo l'attacco al socialista Proudhon.

Questo libro venne elogiato da Metternich e Ranke e stimato dai Re di Francia, Prussia e Russia. Venne sostanzialmente ignorato dai rivoluzionari, ma venne criticato dai cattolici liberali francesi, come i padri Gaduel e Champany, sulle colonne de "L'Ami de la Religion" e di "Le Correspondant", dietro istigazione di mons. Dupanloup, vescovo filoliberalista di Orléans. Donoso venne accusato di essere un "profeta di sventura" e di non aver capito la potenzialità evangelica della modernità. Il libro venne però difeso dalla prestigiosa rivista vaticana "La Civiltà Cattolica", per la illustre penna anonima del gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio.

I cattolici liberali, già suoi amici, erano divenuti i suoi più aspri avversari e, pur proclamando il dovere di essere "transigenti" coi nemici della Chiesa, non lo erano affatto con i suoi difensori. Così Donoso commentò questo apparente paradosso: «Senza i "moderati", la Rivoluzione non sopravviverebbe in nessun luogo. Essi sono la causa e la rovina e della perdizione universali. Dio perdoni a loro il male che hanno fatto!» (lettera del 13-8-1849).

La Lettera al cardinal Fornari

Quando il Papa Pio IX incaricò il cardinale Raffaele Fornari d'interpellare illustri pensatori cattolici sul progetto di elaborare un elenco dei maggiori errori del secolo, il porporato chiese il parere anche a Donoso. Egli rispose con una breve ma densa lettera (*Lettera al cardinal Fornari*, del 19 giugno 1852), che può essere considerata non solo come il suo testamento intellettuale ma anche come il manifesto della Contro-Rivoluzione del XIX secolo e la remota preparazione di quello che poi sarà il celebre *Sillabo*.

Secondo Donoso, ogni male politico proviene da un errore filosofico e questo da una eresia teologica. La principale eresia è quella che nega il dogma del Peccato Originale per affermare la "immacolata concezione" dell'Uomo (naturalismo), l'infallibilità del suo pensiero (razionalismo) e la santità della sua volontà politica e del suo agire sociale (liberalismo e socialismo). «Chi mai può oggi porre in dubbio il dogma della perversione congenita della natura umana e della sua inclinazione al male, se osserva le milizie socialiste?» Per questo la restaurazione cattolica dovrà partire dal riaffermare il Peccato Originale, la necessità di un Redentore, la necessità di una società di salvezza come la Chiesa e di una società politica che governino basandosi sui Dieci Comandamenti e realizzando la volontà divina sulla terra.

Alle concezioni erranee su Dio corrispondono analoghe concezioni erranee sulla politica. Ad esempio, all'errore del deismo corrisponde quello del costituzionalismo e del parlamentarismo, che ammette solo un'autorità politica che "regni ma non governi". Il più grave errore su Dio è il panteismo, che nega l'identità e la personalità di Dio; a questa eresia corrisponde l'errore della democrazia nel campo politico e del socialismo in quello sociale. Per aver preteso di vivere senza Dio ed emancipandosi dalla Chiesa, la società non saprà più governarsi e scivolerà nell'anarchia, la quale esigerà il falso rimedio di una tirannia che abbrutirà ancor più la società e susciterà per reazione una nuova e peggiore anarchia. Per questo la restaurazione dovrà riaffermare il principio di autorità, sia religiosa che politica, il principio di gerarchia sociale e quello della vera libertà civile, la necessità dello Stato cattolico confessionale e della sottomissione della società alla Chiesa *in temporalibus*.

Religiosità e morte di Donoso

Specialmente nei suoi ultimi anni, Donoso svolse una vita sempre più ascetica e penitente, compiendo numerosi pellegrinaggi e beneficiando i poveri; progettò anche di entrare nella Compagnia di Gesù. Come politico, svolse un'opera di persuasione verso i monarchi e i governi affinché si preoccupassero della grave situazione sociale e dei bisogni dei miseri: questo era

Fraternità Cattolica

secondo lui un fattore necessario per prevenire la propaganda e la sobillazione socialista delle crescenti masse di diseredati.

Morì santamente a Parigi il 3 maggio 1853, a soli 44 anni, a causa di una pleurite presa assistendo i poveri nei bassifondi cittadini assieme all'amico Veuillot.

La teologia politica e della storia

Donoso ha studiato il legame esistente tra divina Provvidenza e umana libertà, tra dogma e legge, tra religione e società, tra Chiesa e Stato, evidenziando la sostanza teologica che permane sotto le vicende storiche e si manifesta attraverso di esse. La sua è da una parte opera di teologo della politica e dall'altra di teologo della storia, preoccupato di scorgere i disegni della Provvidenza nel corso delle vicende umane e nel campo della opinione pubblica. Vediamo ora alcune sue celebri affermazioni, tutte di sorprendente vigore ed attualità.

«Ogni civiltà è sempre riflesso di una teologia. La storia dell'Europa è la storia della civiltà; la storia della civiltà è la storia del Cristianesimo; la storia del Cristianesimo è la storia della Chiesa cattolica; la storia della Chiesa cattolica è la storia del Papato».

«Di tutti i peccati possibili, non ve n'è alcuno che eguagli quello che consiste nel rifiutare da parte dell'uomo quella di Dio o nel voler fare con altri fini, e in modo diverso, quello che Dio fa» (*Saggio*).

«Tutti questi errori si risolvono in uno solo, che consiste nel disconoscere o falsificare l'ordine gerarchico, di suo immutabile, che Dio ha posto nelle cose. Quest'ordine consiste nella superiorità gerarchica di tutto ciò che è soprannaturale su tutto ciò che è naturale, e quindi nella superiorità gerarchica della fede sulla ragione, della grazia sul libero arbitrio, della divina Provvidenza sull'umana libertà, della Chiesa sullo Stato; per dir tutto in una sola frase, la superiorità di Dio sull'uomo».

«La vera causa del male grave e profondo che corrode l'Europa, è che è venuta meno l'idea dell'autorità divina e umana».

«Assistiamo alla lotta tra il principio religioso, che riunisce per conservare, e il principio filosofico, che isola per distruggere».

«Quello che è il peccato per l'individuo, lo è la Rivoluzione per la società». (*Saggio*)

«Il destino dell'umanità è un mistero profondo che ha avuto due spiegazioni opposte: l'una dal Cattolicesimo e l'altra dal filosofismo; ognuna di esse, nel suo insieme, costituisce una civiltà completa. Ma tra queste due civiltà vi è un abisso insormontabile, un antagonismo assoluto, e i tentativi di trovare un compromesso tra di loro sono stati, sono e saranno sempre vani. L'una è l'Errore e l'altra la Verità; l'una è il Male e l'altra è il Bene; è necessario scegliere decisamente tra le due, per poi accettare interamente l'una e condannare interamente l'altra. Coloro che tentennano tra le due, coloro che accettano i principi dell'una e le conseguenze dall'altra, sono fuori dal numero delle grandi intelligenze e sono irremissibilmente condannati all'assurdo». (*Lettera a Montalembert*, del 26-5-1849)

«La civiltà cattolica può essere considerata sotto due aspetti diversi: o in sé, come complesso di principi religiosi e sociali; o nella sua realtà storica, nella quale tali principi si combinano con la libertà umana. Considerata dal primo punto di vista, la civiltà cattolica è perfetta; considerata dal secondo punto di vista, nel suo sviluppo temporale e nella sua estensione spaziale, essa va sottomessa alle imperfezioni e alle vicende di tutto ciò che si estende nello spazio e si prolunga nel tempo. Nella mia lettera ho considerato questa civiltà solo dal primo punto di vista. Considerandola ora dall'altro punto, ossia nella sua realtà storica, dirò che, essendo le sue imperfezioni nate unicamente dalla sua combinazione con la libertà umana, il vero progresso sarebbe costituito nell'assoggettare l'elemento umano, che la corrompe, all'elemento divino, che la purifica. Ma la società ha seguito un cammino opposto: dando per morto l'impero della Fede e proclamando l'indipendenza della ragione e della volontà umane, ha convertito il male, che era relativo, eccezionale e contingente, in assoluto, universale e necessario. Questo periodo di rapido regresso cominciò in Europa con la restaurazione del paganesimo letterario, la quale causò, una dopo all'altra, le restaurazioni del paganesimo filosofico, religioso e politico. Oggi il mondo è alla vigilia dell'ultima di queste restaurazioni: quella del paganesimo socialista. La storia può già formulare il suo giudizio su queste due grandi civiltà, delle quali l'una consiste nell'adeguare la ragione e la volontà umane all'elemento divino, l'altra nel lasciare da parte l'elemento divino e nel proclamare

Fraternità Cattolica

l'indipendenza e la sovranità dell'elemento umano» (*Lettera a Montalembert*, del 4-6-1849)

«Il razionalismo è una demenza monomaniaca. La somiglianza tra i razionalisti e i pazzi (...) la si nota nel fatto che gli uni come gli altri gridano di avere la sovranità di quella ragione che hanno perso».

«Tutti i popoli che, anziché ricevere la verità, hanno voluto inventarla – vale a dire, tutti i popoli che hanno smesso di essere veramente cattolici per essere puramente discussori – sono alla fine caduti sotto il giogo di orrende dittature e di brutali rivolte. (...) Dio ha sempre dato il comando alle razze guerriere e ha condannato alla schiavitù quelle ciarriere».

«Il giorno in cui la società, dimenticando le decisioni dottrinali della Chiesa, ha chiesto che cosa sono verità ed errore alla stampa e alla tribuna, ai giornalisti ed alle assemblee, in quel giorno l'errore e le verità di sono confusi in tutti gl'intelletti, la società è discesa nel regno delle tenebre ed è caduta sotto il dominio delle finzioni».

«Fra tutte le potestà nate dal nuovo ordinamento delle società europee, nessuna è tanto grande, tanto colossale, quanto quella concessa ad ognuno di parlare al popolo. Le società moderne hanno dato a tutti il potere di essere giornalisti e, a coloro che lo sono, hanno dato quel tremendo ufficio d'insegnare alle genti, che Gesù Cristo concesse solo agli Apostoli. L'arma che voi [giornalisti] maneggiate può dare vita o morte. La parola è più terribile della spada, più rapida del fulmine, più distruggitrice della guerra». (*Lettera a Montalembert*, del 4-6-1849)

Pretendendo di porsi in una regione crepuscolare intermedia tra la luce e le tenebre, «il liberalismo si è assunto il compito di governare senza Dio e senza popolo. Impresa bizzarra e impossibile; i suoi giorni sono contati, perché da un lato dell'orizzonte si affaccia Dio e dall'altro si solleva il popolo. Nessuno più troverà il liberalismo, nel giorno tremendo della battaglia che opporrà le schiere del cattolicesimo a quelle del socialismo». (*Saggio*)

«Ogni diritto non limitato da un dovere si chiama tirannia, come ogni dovere non accompagnato da un diritto si chiama schiavitù. Le parole "dovere" e "diritto" non sono mai state separate, senza che questa separazione abbia sempre dato al mondo lo spettacolo dei bacchanali tirannici o dei bacchanali rivoluzionari, lo spettacolo di un uomo in delirio o di un popolo impazzito».

«Dietro i sofismi vengono le rivoluzioni, dopo i sofisti viene il turno dei boia. Dopo i sofisti vengono sempre i barbari, inviati da Dio per tagliare con la spada il nodo gordiano dei falsi ragionamenti». (*Saggio*)

«La rivoluzione vuole ridurre le monarchie a una sola testa coronata, concentrare il potere su una sola testa, per poterla poi tagliare appena possibile». (*Lettera a Raczyński*, del 1-5-1849)

«Il sistema degli economisti politici finisce nel monopolio, per mezzo delle restrizioni. Il sistema degli economisti liberali finisce nello stesso monopolio, per via della libertà e della libera concorrenza che produce inevitabilmente questo monopolio. Infine anche il sistema dei comunisti finisce nel monopolio, mediante la confisca universale e col mettere tutta la ricchezza pubblica nelle mani dello Stato».

«La base di tutti i vostri errori consiste nell'ignorare qual è la direzione della civiltà e del mondo. Voi credete che la civiltà e il mondo progrediscono, quando invece entrambi retrocedono. Il mondo cammina con passi rapidissimi verso la costituzione di un dispotismo, il più gigantesco ed assoluto che sia mai esistito a memoria d'uomo. (...) La via è preparata per un tiranno gigantesco, colossale, universale, immenso; tutto è preparato per lui. Guardate signori: non esistono più resistenze fisiche, perché con le navi e le ferrovie non esistono più frontiere, e col telegrafo sono state annullate le distanze; e non vi sono più resistenze morali, perché tutti gli animi sono divisi e tutti i patriottismi sono morti». (Discorso del 4-1-1849 alle Cortes spagnole)

«Il mondo sogna una gigantesca unificazione che Dio non vede di buon occhio, e che Egli non permetterà che si realizzi, perché questa unificazione costituirebbe il tempio dell'umano orgoglio. (...) Due volte l'uomo ha avuto questa satanica intenzione: la prima fu quando volle erigere la Torre di Babele; la seconda è oggi, quando una democrazia insensata pretende di costituire un mondo in questo modo unitario. Ma Dio non permetterà che vi sia altra unità che quella della Croce. La Babele democratica farà la stessa fine di quella della Bibbia: quello che allora accadde si ripeterà certamente oggi. Si rinnoverà il dramma della piana del Sennaar: prima che la Torre sia compiuta, Dio castigherà le nazioni e disperderà i popoli». (*Saggio*)

«La situazione in cui convivono una condizione di ricchezza materiale e una di miseria religiosa, viene sempre seguito da una catastrofe gigantesca che la tradizione e la storia incidono in

perpetuo nella memoria dei popoli».

Alla fine ci sarà il confronto tra autoritarismo e democrazia, che provocherà «il cataclisma più grande che sia venuto sulle genti e che abbiano visto le nazioni. L'Europa uscirà da questo cataclisma o repubblicana o cosacca». (Discorso del 4-1-1849 alle Cortes spagnole)

«Stiamo toccando con mano la maggior catastrofe della storia. Nel momento attuale, ciò che prevedo chiaramente è l'imbarbarimento dell'Europa e il suo spopolamento. La terra dove ha passato la civiltà filosofica del libero esame sarà maledetta, sarà la terra della corruzione e del sangue». (*Lettera a mons. Gaume*)

Il limite di Donoso: il suo pessimismo storico

Gigante dell'analisi storica, politica ed anche teologica, Donoso è più debole nelle poche pagine lasciateci sulla prospettiva di rinascita e ricostruzione cristiana. Ma questa è una caratteristica di quasi tutti i primi padri della Contro-Rivoluzione. Una caratteristica che non deve meravigliare: essi difatti si trovarono di fronte a un fenomeno nuovo che dovettero innanzitutto spiegare e affrontare ponendosi sulla difensiva; dovettero quindi svolgere un'opera di diagnosi, lasciando la terapia allo stato di generico abbozzo. La morte in giovane età impedì comunque a Donoso di sviluppare questo aspetto, che nelle sue opere rimase solo implicito o accennato.

Un suo limite è piuttosto costituito dal suo pessimismo, che sgorga dalle profondità del suo carattere melanconico e dalla sua tendenza mistica, e viene acuito dai drammatici avvenimenti che diagnostica. La sua analisi è essenzialmente critica e la sua prospettiva rigorosamente soprannaturale, fino al punto di sminuire i fattori naturali di riscossa e di successo. La speranza nella vittoria della Contro-Rivoluzione finisce quindi con l'essere rinviata alla fine dei tempi ed esiliata nell'eternità beata. Tuttavia, in qualche passo egli sembra prevedere una non lontana riscossa della Chiesa: «Nel diluvio affogheranno tutti meno io, cioè tutte le dottrine meno la mia. La mia grande epoca non è ancora arrivata, ma sta arrivando. Vedrete allora che naufragio, e come tutti i naufraghi cercheranno rifugio nel porto!» In un altro suo passo, egli prevede che si realizzerà un paradosso: siccome ieri la corruzione e la barbarie ci sono giunte per colpa delle idee (errate), così domani la sanità e la civiltà torneranno per merito delle armi. Comunque sia, resta il fatto che Juan Donoso Cortés dev'essere considerato, come affermò lo scrittore francese d'Aurevilly, «il terzo padre laico della Chiesa», dopo de Maistre e de Bonald, anzi il più mistico e profetico dei tre.

BIBLIOGRAFIA DI E SU DONOSO CORTÉS

- Juan Donoso Cortés, *Obras completas*, B.A.C., Madrid 1970, 2 vv.
Juan Donoso Cortés, *Estudio sobre la historia* (1847), in: Id., *Obras completas*, vol. II
Juan Donoso Cortés, *La Biblia como fuente de inspiración* (1848), in: Id., *Obras completas*, vol. II
Juan Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (1851), Il Cerchio, Rimini 2008
Juan Donoso Cortés, *Lettera al cardinal Fornari* (19 giugno 1852), in: *Pio IX, Sillabo*, Cantagalli, Siena 1980
Juan Donoso Cortés, *Discursos parlamentarios*, Madrid 1915
Juan Donoso Cortés, *Artículos políticos en "El Porvenir"* (1837), EUNSA, Pamplona 1992
Juan Donoso Cortés, *Artículos políticos en "El Piloto"* (1839-1840), EUNSA, Pamplona 1992
Juan Donoso Cortés, *Lettere*, in: www.totustuus.biz/users/pvalori
Juan Donoso Cortés, *Antología* (cura Francisco Elías de Tejada), Madrid 1953
Juan Donoso Cortés, *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia 1964, antologia (R sull'introduzione di G. De Rosa)
Juan Donoso Cortés, *Scritti vari* (volgarizzati da Giulio Borgia Mandolini), Tipografia Filippo Cairo, Roma 1861
Louis Veuillot, *Préface a: Juan Donoso Cortés, Oeuvres*, Paris 1859
D. Ireneo, *Donoso Cortés*, su *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1950, vol. IV
Carlos Valverde S.J., *Juan Donoso Cortés*, in: AA. VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1993, vol. I, pp. 700-715
Carlos Valverde S.J., *Introducción a: Juan Donoso Cortés, Obras completas*, B.A.C., Madrid 1970, vol. I
Rino Cammilleri, *Juan Donoso Cortés, il padre del "Sillabo"*, Marietti, Torino 1998 (vita e opere)
Federico Suárez Verdeguer, *Vida y obras de Donoso Cortés*, Rialp, 1997
Santiago Galindo Herrero, *Donoso Cortés en la última etapa de su vida*, su "Arbor", n. 89, maggio 1953

Fraternità Cattolica

- Edmund Schramm, *Donoso Cortés ejemplo del pensamiento de la Tradición*, Madrid 1962
- Gabriel de Armas, *Donoso Cortés*, Madrid 1953
- Bruno Perrini, *Donoso Cortés*, Giuffrè, Milano 1980 (R)
- V. Serafini, *Donoso Cortés*, Solfanelli, Chieti 1977
- Santiago Galindo Herrero, *Donoso Cortés*, Madrid 1933
- Johannes Höcht, *Donoso Cortés*, Wiesbaden 1953
- Karl Schmitt, *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano 1997 (R)
- Francisco Elías de Tejada, *Para una interpretación extremeña de Donoso Cortés*, Càceres 1949
- Gabriel de Armas, *Donoso Cortés: su sentido trascendente de la vida*, Madrid 1953
- Jules Chaix Ruy, *Donoso Cortés théologien de l'histoire et prophète*, Beauchesne, Paris 1956
- Bernardo Monsegù C.P., *Clave teológica de la historia según Donoso Cortés*, El Pasionario, Madrid 1988
- Gianfranco Morra, *La teología della storia di Juan Donoso Cortés*, in: AA. VV., *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1981, pp. 143-150
- Ramòn Ceñal S.J., *La filosofía de la historia de Donoso Cortés*, su "Revista de Filosofía", 11 (1952), pp. 91-113
- Alberto Caturelli, *Donoso Cortés: ensayo sobre su filosofía de la historia*, Córdoba (Argentina) 1958
- Alberto Caturelli, *Donoso Cortés y san Agustín*, su "Humanitas" (Argentina), 6 (1955), pp. 161-182 (sulla teologia della storia)
- Ramòn Ceñal S.J., *Vico y Donoso Cortés*, su "Pensamiento", n. 24, pp. 351-374 (sulla teologia della storia)
- Alois Dempf, *Die Ideologiekritik des Donoso Cortés*, su "Philosophisches Jahrbuch des Görres Gesellschaft", n. 64 (a. 1956), pp. 298-338
- Carlos Valverde S.J., *Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Juan Donoso Cortés*, su "Miscellanea Comillas", n. 30, a. 1958, pp. 1-87
- P. Domínguez Castañeda, *Una concepción teológico-filosófica de la sociedad: el orden social según Donoso Cortés*, su "Strudium Legionense", 1960, 1, pp. 157-255
- Giovanni Allegra, *Il pensiero politico di Donoso Cortés*, su "La Destra", luglio-agosto 1973
- Primo Siena, *Donoso Cortés: un teologo del tradizionalismo politico*, Volpe, Roma 1972 (con antologia)
- Francisco Elías de Tejada, *Para una nueva perspectiva del pensamiento político de Donoso Cortés*, su "Revista de la Facultad de Derecho de Madrid", Madrid 1944, pp. 75-88
- Santiago Galindo Herrero, *Donoso Cortés y su teoría política*, Badajoz 1957
- Frederick Wilhelmsen, *Donoso Cortés y el significado del poder político*, su "Verbo", 69 (1968), pp. 691-728
- Francisco Suárez Verdeguer, *Evolución política de Donoso Cortés*, Madrid 1970
- Luis Legaz Lecambra, *La idea del Estado en Donoso Cortés y Vázquez de Mella*, Santiago de Compostela 1945
- Raul Sánchez Abelanda, *La teoría del poder en el pensamiento político de Donoso Cortés*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1969
- Eugenio Vegas Latapie, *Autoridad y libertad según Donoso Cortés*, su "Arbor", 24 (1953), pp. 53-57
- D. Sevilla Andrés, *Donoso Cortés y la dictadura*, su "Arbor", n. 85, gennaio 1953
- C. Rubio Sàez, *Lo social en Donoso Cortés*, su "Revista de trabajo", I (1950), pp. 105-111
- M. Fagoaga, *El pensamiento social de Donoso Cortés*, Madrid 1958
- Miguel Lozano Esbert, *Teoría de la sociedad según de Bonald y Donoso Cortés*, su "Revista de Estudios Extremeños", 19 (1963), pp. 335-402
- Dietmar Westmeyer, *Donoso Cortés Staatsman und Theologe*, Münster 1940
- Carlos Valverde S.J., *Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Donoso Cortés*, su "Miscellanea Comillas", a. 30 (1958), pp. 1-87
- Juan Carlos Peña, *Donoso Cortés ante la Revolución*, su "Roca Viva", n. 278
- José Acedo Castilla, *Donoso Cortés y la revolución de 1848*, Sevilla 1956
- Rafael Calvo Serer, *Europa en 1849. Comentario a dos discursos de Donoso Cortés*, su "Arbor", 12 (1949), pp. 329-354
- Rino Cammilleri, *Donoso Cortés e il liberalismo*, su "Cristianità", n. 71 (1981)
- Rino Cammilleri, *Donoso Cortés e il socialismo*, su "Cristianità", n. 72 (1981)
- Pedro Leturia S.J., *Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Juan Donoso Cortés*, su "Gregorianum", a. 18 (1937)
- Juan Vázquez de Mella, *Donoso Cortés y el bolchevismo*, in: Id., *Obras completas*, Madrid 1934, vol. XXIV, pp. 293-318
- E. Penetta, *Donoso Cortés, le sue dottrine e gli avvenimenti risorgimentali italiani*, su "Rassegna Storica del Risorgimento", a. XLI (1954), nn. 2-3 (R)
- Eugenio d'Ors, *Glosas a Donoso Cortés*, su "Criterio" (Buenos Aires), a. 1929, n. 1
- F. Gutiérrez Lasanta, *Donoso Cortés el profeta de la Hispanidad*, Saragoza 1955
- Luís Díez del Corral, *Donoso Cortés doctrinario*, Madrid 1945
- Rafael Calvo Serer, *Europa en 1849. Comentario a dos discursos de Donoso Cortés*, su "Arbor", n. 12, pp. 329-354
- Anonimo (Luigi Taparelli d'Azeglio S.J.), *Il Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo, del sig. Donoso Cortés*, su "La Civiltà Cattolica", a. IV, serie II, vol. 2 (19-4-1853)
- G. Calvetti S.J., *Il Saggio sul Cattolicesimo, di Donoso Cortés*, su "La Civiltà Cattolica", serie II, vol. II, pp. 171-188

Fraternità Cattolica

Alejandro Pidal y Mon, *Balmes y Donoso Cortés*, Madrid 1887

José Larraz, *Balmes y Donoso Cortés*, Madrid 1965

B. Menczer, *Metternich y Donoso Cortés*, su "Arbor", n. 41, maggio 1949

Erich Przywara S.J., *Donoso Cortés und Nietzsche*, su "Humanitas" (Nüremberg), 1952, pp. 243-257

Joaquín De Encinas, *Donoso Cortés*, in: Id., *La tradición española y la Revolución*, Madrid 1958, cap. IV

Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid 1963 (R)

Federico Suárez Verdeguer, *Donoso Cortés en el pensamiento europeo del siglo XIX*, Madrid 1954

F. X. De Silió, *Donoso Cortés en su tiempo y en el nuestro*, su "Arbor", nn. 57-58 (sett.-ott. 1950)

José María Escudero, *La fama de Donoso*, su "Índice" (Madrid), VIII, 84 (30-6-1953)

Edmund Schramm, *La influencia de Donoso Cortés y la crítica*, su "Religión y Cultura", n. 34, a. 1936, pp. 39-53

Gabriel de Armas, *Porqué volvemos a Donoso Cortés*, Las Palmas 1956

Matteo Liberatore e La Civiltà Cattolica

Il gesuita Matteo Liberatore e il programma della "Civiltà Cattolica"

Nato a Salerno nel 1810 e deceduto a Roma nel 1892, figlio di un alto magistrato, Matteo Liberatore S. J.⁴² entrò nella Compagnia di Gesù nel 1826. Allievo dei domenicani Borgianelli e Sordi, si dedicò con passione agli studi filosofici, e già nel 1837 fu chiamato a insegnare filosofia (e successivamente teologia) nelle scuole dell'Ordine, prima a Napoli, poi a Roma⁴³.

Al suo impegno fecondo e generoso si devono trattati di filosofia (tra i più diffusi dell'epoca) che incideranno sulla formazione di generazioni di studenti nelle università e nei centri di studio ecclesiastici. Si pensi, particolarmente alle *Institutiones logicae et metaphysicae* (I ed., 2 voll., Napoli 1840-1842) – che, ancora vivente l'autore, ebbero ben dieci edizioni⁴⁴ – ai trattati filosofici *Della conoscenza intellettuale* (I ed., Roma 1857) – che ebbe tre edizioni e traduzioni in tedesco e francese – e *Del composto umano* (I. ed., Roma 1862), che ebbe tre edizioni e fu tradotto in francese e spagnolo.

È soprattutto nel campo del pensiero giuridico e politico⁴⁵ che Liberatore si segnala con opere di sicuro rilievo, quali il *Compendium ethicae et iuris naturae*, (I ed., Napoli 1878) – che ebbe otto edizioni – *Del diritto pubblico ecclesiastico* (I ed., Prato 1887), *La Chiesa e lo Stato* (I ed., Napoli 1871) – tradotto anche in francese e spagnolo – e i *Principi di economia politica* (I ed., Roma 1889), tradotto in tedesco e in spagnolo.

Egli fu tra i più noti ed insigni protagonisti della rinascita dello studio e della diffusione del pensiero di san Tommaso d'Aquino tra la prima e la seconda metà dell'Ottocento, collaborando in ciò attivamente con i papi Pio IX e soprattutto Leone XIII, che – segnatamente con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) – si impegnò per la ripresa degli studi sulla filosofia scolastica e tomistica in specie, e per fondare su tali basi la formazione filosofica e teologica dei chierici e dell'intera cultura cattolica. In questo contesto va ricordata anche la polemica del Liberatore – attestata tra l'altro dalla raccolta di opuscoli *Degli universali. Confutazione della filosofia rosminiana* (Roma 1883-1884) – contro il pensiero di Rosmini, di cui egli ben vedeva le aporie e particolarmente i rischi di uno scivolamento in senso immanentistico. Il filosofo gesuita dimostrò l'incompatibilità del pensiero di Rosmini con quello di san Tommaso ed il soggiacente pericolo dell'ontologismo⁴⁶.

Di notevole importanza, per contribuire a delineare i tratti più rilevanti della personalità di padre Liberatore – ove il gesuita, il filosofo, il docente, lo scrittore ed il polemista sono uniti in una salda unità (propriamente cattolica ed ignaziana), aliena dalle fratture tipiche della modernità – è il suo contributo per la redazione di alcuni fondamentali documenti del magistero politico-sociale della Chiesa. Proprio sotto questo versante – essendo tenuto in grande considerazione da Pio IX e da Leone XIII – diede un partecipò in modo decisivo alla preparazione di encicliche quali la *Immortale Dei* (sulla costituzione cristiana degli Stati) e la *Rerum novarum* (sulla questione sociale), della quale fu l'estensore dell'ultima bozza.

Padre Liberatore non fu solo uno studioso di vaglia ed un autore apprezzato, egli fu anche polemista e pubblicista infaticabile, che alla sistematica rigorosa dei trattati seppe affiancare la vivacità dello scrittore e l'acume del polemista. Al riguardo possono essere segnalate le sue *Commedie filosofiche* (Napoli 1855), le quali attraverso una sapida (e talora caustica) rappresentazione miravano a confutare gli errori filosofici tra i più in voga dell'epoca (criticando, tra l'altro, le tesi del Gioberti). Ma è soprattutto attraverso i suoi articoli (ben

⁴² Biobibliografia essenziale in G. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, vol. IV, Schepens-Picard, Bruxelles-Paris 1896, coll. 1774-1803.

⁴³ Per una ricognizione complessiva della personalità intellettuale ed umana Cfr. D. AMBRASI, voce *Liberatore, Matteo*, in F. TRANIELLO - G. CAMPANINI, *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, vol. III/1, Marietti, Genova 1983, pp. 470-471.

⁴⁴ Una edizione completamente rifatta è stata pubblicata ancora nella prima metà del Novecento: M. LIBERATORE, *Institutiones logicae et metaphysicae*, a cura di M. Corsi, 7 voll., Napoli 1937.

⁴⁵ Su cui resta fondamentale il lavoro di T. MIRABELLA, *Il pensiero politico di padre M. Liberatore ed il suo contributo ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Giuffrè, Milano 1956.

⁴⁶ Cfr. G. BORTOLASO, voce *Liberatore, Matteo*, in *Enciclopedia filosofica*, ristampa aggiornata della II ed. interamente rielaborata, vol. V, EDIPEM, Roma 1979, col. 42.

Fraternità Cattolica

trecentonovanta) scritti per "La Civiltà Cattolica" (su temi che vanno dalla filosofia, alla teologia, dalla politica, all'economia, all'attualità) che egli esercitò un vero e proprio apostolato intellettuale, che in un senso ampio, ma nondimeno pertinente, può dirsi non solo, senza dubbio, cattolico, ma anche sostanzialmente controrivoluzionario.

Con i gesuiti Luigi Taparelli d'Azeglio, Carlo Maria Curci, Carlo Piccirillo, Antonio Bresciani, Giovanni Battista Pianciani e Giuseppe Oreglia di Santo Stefano, Matteo Liberatore fu tra coloro i quali costituirono il gruppo fondatore della rivista "La Civiltà Cattolica"⁴⁷. Analogamente rimarchevole, è il fatto che padre Liberatore abbia collaborato alla rivista filosofico-teologica "La scienza e la fede"⁴⁸, diretta dal canonico Gaetano Sanseverino (1811-1865), professore di filosofia morale presso l'Università di Napoli (della cui cattedra fu privato dal governo liberale-unitario nel 1860). Sanseverino, fondatore della "Accademia di filosofia tomista" (attorno alla quale si raccolsero studiosi di valore, quali Gennaro Portanova, Giuseppe Prisco, Salvatore Talamo e Nunzio Signoriello) attento conoscitore della filosofia moderna, di cui fu critico tenace, fu anch'egli convinto sostenitore della necessità di approfondire e riproporre i principi del pensiero di Tommaso d'Aquino⁴⁹. Come è stato evidenziato, "per suo impulso, Napoli divenne uno dei centri principali della rinascita tomista nella seconda metà del sec. XIX"⁵⁰.

D'altra parte, "La Civiltà Cattolica" non sorse in un vuoto di iniziative, né restò isolata tra le riviste cattoliche (più o meno esplicitamente controrivoluzionarie, di ascendenza demaistriana o lamennaisiana⁵¹). Possono essere ricordate al riguardo l'*Enciclopedia Ecclesiastica* di Napoli (1821-1823) – vicina anche alle posizioni del principe di Canosa – le *Memorie di Religione* di Modena (1822-1832) – ove apparvero tra l'altro anche articoli di del von Haller e del Bonald – l'*Amico d'Italia* di Torino (1822-1829) – diretto da Cesare d'Azeglio, tra i continuatori dell'apostolato delle Amicizie Cristiane dell'abate Lanteri – il *Giornale Ecclesiastico* di Roma (1825-1826), il *Giornale degli Apologisti* di Firenze (1825-1827), la *Prammatologia cattolica* di Lucca (1828-1850)⁵². A queste riviste vanno affiancate le collane di scritti come la *Biblioteca Cattolica* di Napoli, che consentirono ad un pubblico piuttosto vasto di potere leggere opere di polemisti antirivoluzionari come le *Mémoires pour servir a l'histoire du Jacobinisme*, di Augustin Barruel.

Analogamente a tali attività pubblicistiche ed editoriali (vere e proprie espressioni di un apostolato schiettamente cattolico in campo filosofico-religioso e civico-culturale), il programma della "Civiltà Cattolica" era dichiaratamente militante. Il padre Carlo Curci, primo direttore della Rivista, era convinto della necessità – come si esprime Pietro Pirri – di "un periodico scientifico e divulgativo di larga diffusione, inteso a combattere *ex professo* gli errori prevalenti, a spargere e a riaffermare le vere dottrine. Nel contrapporre un periodico di sani e sodi principii e d'una cultura fresca alla stampa empia e liberale, che allora dominava da per tutto, egli ravvisava il mezzo migliore per ricondurre sopra una direzione uniforme la coltura scientifica del clero e del laicato, e così indirettamente influire sulla rinascita scientifica, morale e religiosa della società"⁵³.

Curci osservava che la prospettiva della rivoluzione aveva le sue premesse nelle opere del Machiavelli e del Giannone, e poteva sintetizzarsi nell'obiettivo di sradicare il cattolicesimo al punto da annientarlo – scopo del "volterianesimo" – o di riformarlo al punto da separarlo dall'insegnamento della Chiesa e renderlo consentaneo ad una moderna forma di naturalismo,

⁴⁷ La Rivista fu fondata a Napoli nel 1850. Sulla funzione storico-culturale del Periodico cfr. G. DE ROSA, *Le origini della Civiltà Cattolica* in *Civiltà Cattolica, 1850-1945. Antologia*, Luciano Landi editore, Roma 1971-72, vol. I, pp. 9-101; F. DANTE, *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891)*, Studium, Roma 1990; G. TURCO, *Introduzione a Brigantaggio legittima difesa del Sud, gli articoli della "Civiltà Cattolica" (1861-1870)*, il Giglio, Napoli 2000, pp. V-XXXVII.

⁴⁸ Cfr. U. DOVERE, *L'intransigenza cattolica meridionale: il periodico "La scienza e la fede" (1841-89)*, in "Civitas" XXXII (1981), pp. 23-42.

⁴⁹ Al riguardo offre un utile inquadramento il lavoro di P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La scuola del Sanseverino. I. Fonti e documenti*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1968.

⁵⁰ G. SOLERI, voce *Sanseverino, Gaetano*, in *Enciclopedia filosofica*, ristampa aggiornata della II ed. interamente rielaborata, vol. VII, EDIPEM, Roma 1979, col. 336.

⁵¹ Si intende, del "primo" Lamennais, cattolico "ultramontano", antiassolutista ed antirivoluzionario, ovvero prima della svolta liberale.

⁵² Cfr. P. PIRRI, *La fortuna del La Mennais e le prime manifestazioni di azione cattolica in Italia*, in "La Civiltà Cattolica", 1930, IV, quad. 1927, pp. 3-19; e IDEM, *Cesare d'Azeglio e gli albori della stampa cattolica in Italia*, in "La Civiltà Cattolica", 1930, III, quad. 1923, pp. 193-212.

⁵³ P. PIRRI, *La "Civiltà Cattolica" nei suoi inizi e alle sue prime prove*, in "La Civiltà Cattolica", 1924, II, quad. 1771, p. 20.

come nella linea machiavelliana e giannoniana. Di qui la necessità di cimentarsi proprio sul terreno delle idee etico-politico-sociali, confutando quelle tesi che costituiscono le premesse dei sommovimenti rivoluzionari ed illustrando i principi di un autentico ordine naturale e cristiano.

Il Curci riuscì a tradurre in atto il suo progetto sottoponendolo direttamente al Papa nel dicembre del 1849. Pio IX, che si trovava allora a Portici, esule nel Regno delle Due Sicilie a causa della rivoluzione scoppiata a Roma, ritenne l'idea meritevole del suo sostegno e si adoperò concretamente per vincere le difficoltà che parevano frapparvisi.

La consapevolezza, che si palesa fin dagli esordi della Rivista e che ne animava il programma, si fonda sulla motivata convinzione che la società non potrà ritrovare pace, ordine e stabilità se non a patto che sia arginata la colluvie delle ideologie rivoluzionarie. In tal senso l'articolo programmatico del padre Curci - primo direttore della "Civiltà Cattolica" - è sicuramente illuminante. Come le radici dei sovvertimenti nel campo della religione, della morale e della società sono da rinvenirsi nella diffusione delle idee che hanno espresso programmi per l'azione, così un periodico attento ai temi del momento, combattivo nello stile e ponderato nel giudizio, può costituire l'antidoto più efficace. È, insomma, il terreno della battaglia delle idee quello veramente decisivo ed ineludibile.

Su tale versante la "Civiltà Cattolica" si annuncia come un'iniziativa con caratteri di novità. Non perché non vi fosse già una stampa intenta allo stesso fine, ma perché - secondo le parole del Curci - "il compito che noi ci abbiam prefisso non sembra ancora abbracciato da veruno, almeno con quell'ampiezza di materie e di diffusione che noi divisiamo [...] Noi intendiamo ad un'assidua, regolare e logicamente concatenata diffusione di dottrine sociali e cattoliche, e ciò non per questa o quella parte della Penisola, ma universalmente per tutte"⁵⁴. Tale è "forse il più necessario servizio alla patria comune"⁵⁵. In modo inequivocabile, come si espresse lo stesso Curci, "tutto il sistema si può formulare in queste poche parole: ogni grandezza civile e sociale della Italia essere impossibile finché vi si professa nell'antica maniera il Cattolicesimo"⁵⁶.

L'enunciazione del programma della Rivista si presenta, pertanto, con lineare chiarezza: si tratterà di "una pubblicazione periodica, il cui precipuo intento è ricondurre l'idea ed il movimento della civiltà a quel concetto cattolico, da cui sembra da tre secoli aver fatto divorzio"⁵⁷. La civiltà europea, infatti, permeata dal Cristianesimo come suo elemento costitutivo⁵⁸, ha conosciuto un radicale processo di disgregazione che ha avuto come sue tappe fondamentali la lacerazione luterana (e successivamente giansenista) e la disseminazione dell'illuminismo⁵⁹ (con i suoi esiti rivoluzionari), fino al profilarsi del Socialismo.

Liberatore e la critica controrivoluzionaria

Matteo Liberatore ebbe come fine della sua attività di scrittore di "testificare e difendere la verità, almeno nei suoi sostanziali principii"⁶⁰, con "piena franchezza, e senza verun temperamento, consigliato da umano rispetto"⁶¹, giacché "per quanto pernicioso sia il perversimento dei fatti; finché i principii son salvi, è salvo lo spirito animatore, onde può tornare la vita"⁶². In questa prospettiva, egli svolse una diagnosi della modernità, che, segnatamente sotto il versante politico, trova le sue radici intellettuali nel "razionalismo

⁵⁴ C. M. CURCI, *Il giornalismo moderno ed il nostro programma*, in "La Civiltà Cattolica", serie I, vol. I (6 vaprile 1850), p. 11.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁶ A. FERRUA, *Il primo "progetto" della "Civiltà Cattolica"*, in "La Civiltà Cattolica", 1971, III, p. 261. Il testo trascritto è del Curci, pubblicato a cura del Ferrua.

⁵⁷ C. M. CURCI, *Il giornalismo moderno ed il nostro programma*, cit., p. 13. In tale prospettiva l'articolo parla del "bisogno di ricomporre la idea della civiltà sul concetto cattolico" (*ibid.*, p. 14).

⁵⁸ "È un fatto oggimai irrepugnabile [...] nell'Europa l'incivilimento essere stato opera cristiana, cattolica, romana [...] la civiltà europea è stato il lento lavoro del millennio compreso tra il quinto secolo ed il quindicesimo" (*ibidem*).

⁵⁹ Ciò che contrassegna "il secolo dell'incredulità volteriana [...] Quel secolo finisce appunto nel nostro 1850, in cui ha levato il capo l'idra spaventevole del Socialismo, nella prevalenza del quale ogni civiltà cattolica dovrebbe spegnersi" (*ibid.*, p. 14).

⁶⁰ M. LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, Giannini, Napoli 1872, p. 3 (le parole, al di là del lavoro cui immediatamente si riferiscono, descrivono efficacemente lo spirito di tutta l'attività intellettuale dell'autore).

⁶¹ *Ibid.*, p. 5.

⁶² *Ibid.*, p. 4.

Fraternità Cattolica

politico⁶³ e del "naturalismo politico"⁶⁴.

Liberatore fu critico acuto del liberalismo e del socialismo, considerati, sia nelle loro rispettive tesi caratterizzanti, sia nei rapporti reciproci e nella comune derivazione dalla linea di pensiero e di azione che caratterizza la modernità (intesa in senso categoriale o assiologico) ovvero, secondo lo stesso autore, la Rivoluzione. Il pensatore gesuita non distingue tra un liberalismo "buono" ed uno "cattivo" (ed analogamente per quanto riguarda il socialismo), secondo una tendenza tipicamente "clericale", ma in essenza per nulla cattolica. La sua analisi, in altri termini, riguarda i principi caratterizzanti, al di là delle formulazioni più o meno accomodanti.

Il liberalismo – chiarisce padre Liberatore – esprime una visione del mondo e non semplicemente un sistema politico (o una forma di Stato): più precisamente, il liberalismo politico rinvia a quello filosofico e religioso. Esso, cioè, ha caratteri totalizzanti: "i temperamenti adunque governativi pel godimento delle libertà civili e politiche che nella dottrina e nella pratica son cosa antica, non sono ciò che s'intende col nome di Liberalismo, nel senso che suol darglisi ai giorni nostri. Il liberalismo a dir veramente, è un sistema morale applicato agli ordini politici della società. Esso, in rigore parlando, non riguarda le forme di governo bensì riguarda i principii che debbono regolarne l'azione; o se riguarda le forme le riguarda in quanto esse valgono ad attuare i principii. E quale è la somma di cotesti principii? L'esclusione d'ogni influenza religiosa dai rapporti sociali; la piena emancipazione della ragion politica dalla rivelazione divina; la libertà assoluta che il potere civile si attribuisce. Questo è ciò che nel gergo liberalesco si chiama libero Stato; lo Stato non sottoposto a veruna legge che non venga da lui; lo Stato incredulo e senza Dio"⁶⁵.

La libertà liberale è tutt'altro che l'autentico significato della libertà politica. Essa non presuppone che se stessa, ovvero l'autodeterminazione dell'individuo come misura a se stesso. La libertà precederebbe ogni valore, anzi si risolverebbe "nel diritto all'errore e al male"⁶⁶. Da ciò consegue sostanzialmente la stessa negazione dell'ordine morale e di quello soprannaturale e l'indifferentismo religioso programmatico.

Conseguentemente, cattolicesimo e liberalismo risultano del tutto inconciliabili, in quanto l'opposizione che ne deriva non è riconducibile al mero campo delle forme dell'organizzazione politica – nell'ambito del quale la Chiesa riconosce una legittima pluralità – ma investe la visione dell'uomo e del mondo nel suo complesso: "qualunque sia l'indifferenza della Chiesa per le diverse forme di civil reggimento, essa non può estendersi mai al liberalismo, non puro organismo, ma teorica sociale e teorica anticristiana, figliata dal Protestantesimo"⁶⁷.

Talché, osserva padre Liberatore, chi come il cattolico-liberale proponga una possibile sintesi di entrambe le dottrine pretende in realtà di "conciliare l'inconciliabile"⁶⁸, in quanto non si possono accogliere le conseguenze delle dottrine senza condividere i principi. In tal caso, la prospettiva liberale finirà logicamente, col suo pregiudiziale indifferentismo, per surrogare la prospettiva giuridico-politica cattolica: "il vero carattere del cattolico liberale, che è di sentire bensì con la Chiesa, ma a patto che la Chiesa senta con lui"⁶⁹.

Ma, soprattutto, precisa il pensatore gesuita, "lo Stato separato dalla Chiesa, vale altrettanto che uno Stato, il quale, come tale, non riconosce che se medesimo"⁷⁰. In altri termini, la posizione liberale assume il moderno principio di sovranità, svincolando la propria attività – particolarmente per quanto attiene alla capacità di imporre leggi – da ogni criterio che non sia immanente a se medesimo, dunque puramente positivo, e come tale meramente volontaristico e convenzionale. Così, quanto allo Stato, esso finisce per configurarsi come "Stato ateo"⁷¹, poiché circoscrive la società nell'ambito di un "ateismo legale"⁷².

Inoltre, si può osservare l'idea di libertà propria del liberalismo finisce per condurre alla

⁶³ L'espressione riferita immediatamente alla rivoluzione quarantottesca, ne sintetizza tuttavia efficacemente il significato: cfr. M. LIBERATORE, *Razionalismo politico della rivoluzione italiana*, in "La Civiltà Cattolica", serie I, vol. I, pp. 53-73 (da ora in avanti tutti i riferimenti agli scritti di Liberatore saranno indicati col solo titolo dell'opera).

⁶⁴ *La Chiesa e lo Stato*, cit., p. 114.

⁶⁵ *Ripugnanza del concetto di cattolico liberale*, in "La Civiltà Cattolica", serie VII, vol. 8, p. 6.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁹ *Il cattolicesimo e la libertà religiosa*, in "La Civiltà Cattolica", serie VII, vol. 4, p. 258.

⁷⁰ *Ripugnanza del concetto di cattolico liberale*, cit., p.9.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *La libertà di coscienza*, in "La Civiltà Cattolica", serie IV, vol. 1, p. 414.

negazione della stessa libertà, in quanto, particolarmente nei suoi esiti "democratici", conclude nell'identificazione del contenuto della libertà individuale con la deliberazione dello Stato, pensata autonoma rispetto ad ogni vincolo e sovrana di fronte a se medesima. Infatti – incalza il Liberatore – il liberalismo "vuole l'indipendenza dell'uomo da qualsiasi autorità, che non proceda dall'uomo stesso. E poiché l'uomo sociale si assomma nello Stato; lo Stato è considerato da lui come il potere supremo, fonte unico di moralità e di giustizia, e non costretto da limiti né tenuto da legge superiore"⁷³. In questo caso la volontà dello Stato sarebbe del tutto immanente a se stessa, e pertanto inappellabile. Conseguentemente le sue leggi esigerebbero necessariamente una "sottomissione assoluta, qualunque sia l'ordine a cui esse si stendano"⁷⁴. Insomma, il liberalismo conclude in una "autocrazia dello Stato"⁷⁵.

D'altra parte, padre Liberatore fa osservare che il liberalismo, in ragione dei suoi presupposti, finisce per dar luogo alla sua stessa negazione, tanto nella prospettiva democratica quanto in quella socialista. Anzitutto, nella prassi un regime liberale finisce per lasciare senza protezione proprio la parte economicamente più debole della popolazione, anzi finisce per mettere capo a "durissima oppressione della maggior parte, sotto i piedi di un gigante, assorbitore di tutto, che si appella Stato"⁷⁶. L'esclusione di ogni fondazione etico-metafisica dell'autorità politica rende logicamente possibile il rifiuto stesso del regime liberale, posto in essere dal socialismo. Anzi, Liberatore giunge ad affermare che il socialismo "è parto legittimo del liberalismo"⁷⁷, giacché, anzitutto sotto il profilo concettuale, il socialismo svolge nell'onnipervadenza dell'ateismo sociale quello politico proprio del liberalismo. Nella medesima prospettiva, portando alle sue ultime conseguenze l'immanenza della sovranità popolare, se ne potrà ricavare la necessità dell'estinzione di ogni forma di organizzazione sociale e politica⁷⁸.

Per quanto riguarda il socialismo, Liberatore ne focalizza tre idee fondamentali, che sottopone a critica e rigetta come del tutto irrazionali ed ingiuste: l'ugualitarismo ideologico, la teoria dell'esclusiva pertinenza del prodotto del lavoro all'operaio, e la negazione della proprietà privata.

L'ugualitarismo sociale è respinto in considerazione delle naturali diversità di attitudini, ma anche delle differenze dovute all'esercizio della libertà e della condizione sociale, in ragione delle quali gli uomini differiscono e tendono viepiù a differenziarsi (libertà e uguaglianza sono, anzi, inversamente proporzionali, ed al limite tendono ad escludersi). La tesi della esclusiva appartenenza del prodotto del lavoro all'operaio è invalidata dalla osservazione realistica delle molteplici cause che concorrono a determinare il prodotto finito: "che cosa potrebbe fare il lavoro, senza la materia sopra cui si esercita, e gli stromenti con cui si eseguisce? Come il capitale, senza il lavoro; così il lavoro, senza il capitale, è sterile"⁷⁹. Infine, il rifiuto della proprietà privata è respinto alla luce del valore della dignità umana e della legittimità del possesso duraturo dei frutti del lavoro. La stessa proprietà dei terreni ha il suo fondamento nella capacità – e necessità – di appropriazione dei beni attraverso il lavoro, e nel diritto naturale a trasmettere quanto è proprio. Del resto, nota realisticamente Liberatore, "il possesso in comune della terra nocerebbe anzi alla sua accurata coltivazione e quindi alla sua abbondante produzione, e sarebbe fonte di confusione e dissidii"⁸⁰.

Il pensatore gesuita non si limita, però, ad una critica serrata del liberalismo e del socialismo. Egli li considera piuttosto, complessivamente, come momenti successivi di un unico processo storico e teorico, che ha origine col protestantesimo, si svolge nel razionalismo e nel liberalismo, sfociando quindi nel comunismo. Secondo questa analisi l'essenza di tale progressivo distacco dal realismo classico-cristiano, va ravvisata nel soggettivismo moderno, il

⁷³ *La dottrina di S. Tommaso debellatrice del liberalismo moderno*, in "La Civiltà Cattolica", serie IX, vol. 1, p. 641.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 650.

⁷⁵ *Il liberalismo moderato e la democrazia*, in "La Civiltà Cattolica", serie IX, vol. 4, p. 59. Padre Liberatore descrive così il paradossale capovolgimento delle libertà liberali nella loro negazione: "dopo tante promesse di libertà, oggimai il cittadino si vede d'ogni intorno circondato di catene. Incatenata la proprietà colla enormezza delle pubbliche imposte. Incatenata l'esteriore persona col servizio militare imposto a tutti. Incatenata la coscienza colle leggi oppressive della Chiesa. Incatenate le civili professioni coll'obbligo di un giuramento a cui i principii religiosi ripugnano. Incatenato l'insegnamento col monopolio governativo" (*ibid.*, p. 58).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Il liberalismo generatore del socialismo*, in "La Civiltà Cattolica", serie VIII, vol. 2, p. 526.

⁷⁸ Sicché polemicamente Liberatore afferma che "è vano aborrire i tremendi eccessi del Socialismo, carezzando e promovendo il Liberalismo" (*ibid.*, p. 531).

⁷⁹ *Il socialismo contemporaneo*, in "La Civiltà Cattolica", serie XIV, vol. 6, p. 28.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

quale "aderge l'individuo in religione al di sopra del dogma, in filosofia al di sopra del vero, in politica al di sopra della civile autorità"⁸¹, nonché, si potrebbe aggiungere, in morale al di sopra delle ragioni obiettive del bene.

In tal modo viene segnalato che il principio luterano del libero esame trascorre, per logica interna, attraverso una progressiva dilatazione della soggettività umana fino alla riduzione della teologia ad antropologia in Feuerbach, giungendo infine alla negazione di tutto ciò che sia trascendente e vincolante rispetto al soggetto: dall'autorità religiosa a quella politica, dalla realtà di Dio a quella dell'oggetto extramentale⁸². Una volta negato il principio di autorità vengono vanificate conseguentemente tutte le sue implicazioni, "val quanto dire la paternità ed il diritto di possedere. Universaleggiato poi il principio dell'uguaglianza non dee più concepirsi matrimonio, non più famiglia, non più potestà maritale o paterna"⁸³.

Se tale è l'intrinseco dinamismo delle teoriche rivoluzionarie, è legittimo asserire che la Rivoluzione (al singolare e senza aggettivi) è la categoria interpretativa della modernità. Essa, per il pensatore gesuita, ha la sua essenza "nella così detta autonomia dell'uomo, nella emancipazione della sua volontà da ogni legge positiva o naturale divina, nella sostituzione dell'uomo a Dio nel governo della società umana"⁸⁴. Tale concetto è espresso nel linguaggio liberatorio dal termine "modernismo". Questo, a giudizio del Liberatore, lascia trasparire un principio informatore che mira in ultima istanza a "distruggere nell'uomo l'opera della Redenzione"⁸⁵.

Ordine politico e diritto naturale

Nelle sue *Istituzioni di etica e diritto naturale*⁸⁶, padre Liberatore presenta una articolata dottrina relativa alla famiglia (considerata in se stessa ed in rapporto alla società) all'essenza della comunità civile, al fondamento ed ai compiti dell'autorità politica, ed al rapporto tra la Chiesa e lo Stato, nel solco del realismo metafisico classico-cristiano, di impostazione tomistica.

Riprendendo la prospettiva classica, Liberatore evidenzia che la verità nell'ordine teoretico ed il bene nell'ordine pratico costituiscono gli autentici principi per la valutazione tanto nell'ordine dell'agire individuale quanto in quello sociale e politico. Il bene, costituendo il fine dell'agire, richiede di essere conosciuto come vero, che si palesa, pertanto, come ineliminabile valore fondante dell'agire umano. Di modo che non solo ogni attività umana rinvia ad una valutazione etica, ma la stessa filosofia speculativa "ha per fine la scienza morale; siccome la conoscenza è ordinata all'operazione, e l'intendimento del vero all'amore del bene"⁸⁷: "la Giurisprudenza e la Politica, senza una previa conoscenza di quelle cose, delle quali trattasi nella dottrina de' costumi e del diritto naturale"⁸⁸ non sarebbero altro che una informe mole di statuti e di precetti, dipendenti dall'arbitrio individuale o collettivo.

L'origine della compagine politica risiede – per Liberatore come per la filosofia classica – nella naturale socievolezza dell'uomo. L'uomo, infatti, per attuare la naturale tensione al perfezionamento morale ed intellettuale necessita dell'integrazione in una comunità. Tale è anzitutto la famiglia.

La stessa famiglia, a sua volta, risulta non idonea a provvedere a tutto quanto l'attuazione delle potenzialità umane può richiedere. Donde la naturalità delle diverse comunità che costituiscono la compagine civile, "la quale comprenda i mezzi sufficienti all'umana perfettibilità ed indigenza"⁸⁹. L'uomo non nasce come individuo isolato, ma come membro di una comunità, familiare e politica.

Matteo Liberatore rileva con chiarezza l'antiorità della famiglia rispetto alla società

⁸¹ *Concetto storico del secolo ultimo 1750-1850*, in "La Civiltà Cattolica", serie I, vol. 6, p. 520.

⁸² Cfr. *ibid.*, pp. 521-526.

⁸³ *Ibid.*, p. 529.

⁸⁴ *Il modernismo ossia la Rivoluzione*, in "La Civiltà Cattolica", serie XII, vol. 3, p. 537.

⁸⁵ *Del diritto politico e religioso della rivoluzione*, in "La Civiltà Cattolica", serie V, vol. 9, p. 77. La tesi del Liberatore appare così nella medesima linea della analoga diagnosi demaistriana sull'essenza della rivoluzione.

⁸⁶ Roma 1865. L'opera costituisce una traduzione dal latino del trattato *Ethica et ius naturae* (Roma 1860).

⁸⁷ *Istituzioni di etica e diritto naturale*, cit., p. 9

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 245.

politicamente organizzata, osservando che questa presuppone quella. La famiglia – in quanto unione stabile, che sorge dalla “intima dilezione e perfetta amicizia d’E coniugi”⁹⁰, sancita dal matrimonio – presuppone a sua volta la persona umana, con la sua esigenza naturale di sviluppo perfetto.

In questa prospettiva, il fine della società si radica nel fine proprio della persona umana in quanto tale. Siccome fine non può che essere il bene (in quanto commisurato alla natura propria di ciascun ente), il fine della società è il bene comune, nella sua più ampia accezione⁹¹. Ed il bene dell’uomo (in quanto soggetto razionale e libero) è inconfondibilmente, anzitutto, di ordine morale. Rispetto ad esso la compagine civile “è tenuta a procurarlo almeno indirettamente, indirizzando alla sua conservazione e tutela l’ordine esterno”⁹².

La società – rileva con nettezza padre Liberatore in polemica con Rousseau e Beccaria – va concepita come un organismo, costituito non da individui isolati, ma da famiglie, connesse tra loro da una molteplicità di vincoli. La vita sociale ha, dunque, un carattere organico, in virtù del legame vitale che attraversa e connette molteplici comunità, a partire dalla famiglia (e dalle diverse aggregazioni professionali e volontarie), quali i municipi e le province, fino all’unità complessiva (e composita) del corpo politico.

Matteo Liberatore, inoltre, dedicò una serie di studi all’economia politica. Questa, riferendosi alla produzione e distribuzione di beni nell’ambito di una comunità e per il comune vantaggio, è – per il filosofo gesuita – sia arte che scienza⁹³. Siccome è ordinata all’agire umano, l’economia politica va considerata nel suo complesso una scienza pratica. In questa visuale, l’economia, lungi dall’essere assolutamente autonoma, andrà considerata in rapporto alla politica ed all’etica. Mentre la politica, difatti, si occupa del bene della società in tutta la sua estensione (ciò che costituisce e rende possibile la felicità civile), l’economia si occupa solo di un particolare bene, quello relativo alla ricchezza materiale⁹⁴. Essendo perciò l’economia subordinata alla politica, ed in quanto quest’ultima cade nell’ambito della morale, conseguentemente l’economia stessa va pensata in ordine all’etica, ovvero al bene integrale ed al fine ultimo dell’uomo in quanto tale⁹⁵. L’economia politica è, così, definita “la scienza della pubblica ricchezza, quanto al suo onesto ordinamento come mezzo di benessere sociale”⁹⁶, ovvero in vista del bene comune integrale.

Il diritto di proprietà privata costituisce un elemento integratore essenziale ed insopprimibile del bene comune, e quindi dell’ordine economico-politico. Si tratta di un diritto naturale della persona umana e delle diverse comunità, riaffermato da Liberatore alla luce del pensiero di san Tommaso d’Aquino. Infatti, l’uomo attraverso l’appropriazione dei beni, esercitando le proprie capacità trasformatrici, provvede stabilmente e responsabilmente al soddisfacimento dei propri bisogni, si prende cura di ciò che altrimenti sarebbe improduttivo e confuso, e dà ordine ai rapporti economico-sociali.

Inoltre, evidenziando che tra i diritti naturali vi è quello di associazione in vista di un fine onesto, lo scrittore gesuita deprecia i danni provocati dallo scioglimento delle corporazioni e ne auspica la ricostituzione⁹⁷, come principale condizione per dirimere i conflitti sociali e risolvere la questione operaia. L’abolizione delle corporazioni, decretata nel contesto della rivoluzione francese, “spezzò ogni vincolo morale tra il padrone e l’operaio”⁹⁸, opponendoli individualisticamente e soprattutto isolando ed impoverendo il lavoratore dipendente. Una autentica corporazione, nella visione del padre Liberatore, va considerata come associazione libera, autonoma nel suo ordinamento rispetto allo Stato, e dotata di piena personalità giuridica. Essa richiede un fondamento religioso (sotto il profilo naturale, e spiccatamente

⁹⁰ *Ibid.*, p. 220.

⁹¹ In quanto bene che “si stende a tutte le relazioni” (*ibid.*, p. 263), riguarda il bene di ciascuno - “ma il bene de’ socii è nullo, se o non fa parte dell’ordine morale, o di esso non s’informa” (*ibid.*, p. 266) - e comprende “il bene di tutta la comunità” (*ibid.*, p. 271).

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Cfr. *Della economia politica*, in “La Civiltà Cattolica”, serie XIII, vol. 5, pp. 531-539.

⁹⁴ Liberatore afferma recisamente che “le teoriche economiche debbono conformarsi alle politiche; e nel conflitto convien che le prime cedano alle seconde” (*ibid.*, p. 538).

⁹⁵ “La scienza pratica universalissima, regolatrice di tutte le operazioni umane, è la scienza morale, perché riguarda il bene umano in quanto bene umano” (*ibid.*, p. 540)

⁹⁶ *Ibid.*, p. 545.

⁹⁷ Precisando che è opportuno “il ristabilimento delle antiche corporazioni di arti e mestieri, in maniera però acconcia alle mutate condizioni de’ tempi” (*Le associazioni operaie*, in “La Civiltà Cattolica”, serie XIV, vol. 4, p. 513).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 517.

come corporazione cristiana), e deve accogliere l'uomo col suo concreto intreccio di responsabilità familiari. La funzione sociale specifica dell'associazione professionale nella sua forma corporativa risiede, d'altronde, nell'essere "feconda di istituzioni economiche"⁹⁹, come "istituti di mutuo soccorso, di aiuto nelle malattie, di casse di risparmio, casse di previdenza, casse di ritiro, società cooperative di credito e di consumo"¹⁰⁰.

In questa prospettiva l'autorità politica non è elemento estrinseco rispetto alla vita sociale. Il suo significato va rinvenuto - secondo il pensatore gesuita - nella sua funzione intimamente compaginatrice della multiforme articolazione del tessuto civile, in quanto principio di unità, di ordine e di armonia¹⁰¹. La finalità dell'autorità politica null'altro è se non la direzione in ordine al bene comune, presupposta a tal fine la sua effettiva capacità ed implicandone il dovere conseguente. Ciò consiste, secondo l'espressione del Liberatore, "nel diritto di ordinare la moltitudine e muoverla al conseguimento del fine politico"¹⁰². Il suo esercizio autentico richiede di essere guidato dalla retta ragione, avendo presente la dignità personale dei membri della comunità civile ed i loro concreti diritti¹⁰³.

Liberatore afferma - argomentando dal punto di vista filosofico - che l'autorità politica ha il suo fondamento ultimo in Dio. Infatti, quanto è essenziale al conseguimento della finalità iscritta nell'essere proprio di un ente non può che derivare da Dio, in quanto causa prima e fondante di ogni essenza attualizzata. Ora, la società costituisce un corpo morale, alla cui origine è la natura sociale dell'uomo (che, in quanto universale e permanente, va attribuita all'intenzione del Creatore). La comunità necessita, però, dell'autorità come principio formale di unità e di ordine in ragione del bene comune, senza cui essa neppure potrebbe effettivamente sussistere. Sicché, essendo l'autorità politica richiesta dalla natura propria della compagine sociale, al di là della stessa volontà dei soci, essa deve avere la sua radice in Dio, in quanto autore della socievolezza umana, e quindi della società in quanto tale.

Per quanto riguarda, infine, i rapporti tra Stato e Chiesa, il pensatore gesuita argomenta incisivamente a favore della tesi cattolica dell'armonia nella distinzione tra l'uno e l'altra, nel contesto del riconoscimento del primato della Chiesa. Questa - evidenza sinteticamente Liberatore - "è una società universale, istituita indipendentemente dal secolo, per sola autorità divina, e fuori della quale a niuno è dato sperar salute"¹⁰⁴. Pertanto, essa abbraccia anche i principi e gli Stati. La sua autorità, lungi dall'essere ripetuta nelle materie che le competono, dal potere politico, deriva direttamente da Cristo. Di modo che sono inammissibili sia l'idea di uno Stato che sottometta a sé la Chiesa, sia la teoria della separazione dello Stato rispetto alla Chiesa.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 522.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 525.

¹⁰¹ "La moltitudine dunque e l'autorità sono gli elementi essenziali, da cui sorge la società nel suo essere" (*Istituzioni di etica e diritto naturale*, cit., p.270).

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Il suddito infatti "ritiene la qualità di persona ed è dotato di diritti propri" (*ibidem*).

¹⁰⁴ *La Chiesa e lo Stato*, cit., p. 28.

Plinio Corrêa de Oliveira

Il compito della Controrivoluzione: la restaurazione dell'Ordine

Quando si parla del pensiero di Plinio Correa de Oliveira si fa riferimento soprattutto alla sua vasta produzione letteraria, che comprende, fra una ventina di titoli, lo storico saggio *Rivoluzione e Controrivoluzione*, o libri come *La libertà della Chiesa nello Stato Comunista* e *Trasbordo Ideologico Inavvertito e dialogo*, per menzionare solo quelli tradotti e pubblicati in italiano.

Poco si conosce invece delle sue conferenze, discorsi e soprattutto delle sua conversazioni e riunioni di lavoro in ambiti più o meno ampi di persone. Questi documenti, per lo più, sono stati pazientemente trascritti dalle registrazioni e costituiscono la parte più ampia della sua opera intellettuale.

Un primo sforzo di presentare in modo sistematico questo patrimonio, è costituito da un'opera postuma che è il frutto del lavoro di una commissione di studio appositamente formata. L'opera è stata recentemente pubblicata in Brasile in occasione del centenario della nascita dell'autore paulista, con il titolo "*A inocência primeva e a contemplação sacral do universo*".

Come spiega uno dei suoi più antichi discepoli, coordinatore della suddetta commissione preparatoria, il prof. Paulo Corrêa de Brito, nella prefazione all'opera: "*Per Plinio Corrêa de Oliveira le conversazioni non erano solo un modo di comunicare i suoi pensieri, ma anche un modo per elaborarli, per approfondirli e per ampliarli. L'interlocuzione era fondamentale per lui. Ci sono diverse maniere di riflettere. C'è chi pensa pensando e c'è chi pensa scrivendo. Aristotele pensava camminando. Plinio Corrêa de Oliveira pensava conversando*".

Dunque, nell'opera recentemente pubblicata ci troviamo di fronte a riflessioni che non sono state riviste dall'autore (deceduto nel 1995); tuttavia possiamo ritenere che lo rappresentino fedelmente. Per esse vale lo stesso principio che egli tanto spesso sottolineava, cioè, che era disposto a rinunciare a qualsiasi affermazione di cui venisse a sapere che non si armonizzava col magistero cattolico.

Una crociata illuminata dalla speranza

Il pubblico, almeno quello interessato a un certo orientamento culturale, conosce il carattere militante dell'autore e leader cattolico brasiliano attraverso le sue opere e le innumerevoli campagne civico-culturali intraprese lungo la sua non breve attività pubblica, dipanatasi in un arco di tempo che va dal 1928 al 1995. È arduo trovare esempi di persone più coerenti col proprio pensiero nella vita che hanno vissuto.

Riferendosi alla *Rivoluzione* come al processo multisecolare di emancipazione della società occidentale dalle sue fondamenta cristiane, termine che prende dall'insegnamento di alcuni Papi e da precedenti autori cattolici, Plinio Corrêa de Oliveira afferma nel libro *Rivoluzione e Controrivoluzione*, che essere "*controrivoluzionario allo stato attuale*" significa "*conoscere la Rivoluzione; l'ordine e la Contro-Rivoluzione nel loro spirito; nelle loro dottrine, nei loro rispettivi metodi. Amare la Contro-Rivoluzione e l'ordine cristiano, odiare la Rivoluzione e l'antiordine. Fare di questo amore e di questo odio l'asse intorno al quale gravitano tutti i suoi ideali, le sue preferenze e le sue attività.*"

Sicuramente Plinio Corrêa de Oliveira ha rappresentato quasi per antonomasia il controrivoluzionario allo stato attuale. Quando osserviamo la sua vita contrassegnata dalla polemica - sempre corretta, pacifica e legale, ma altrettanto categorica contro qualsiasi manifestazione decisiva di aggravamento della crisi rivoluzionaria - non dobbiamo mai trascurare la nota di speranza da egli continuamente trasmessa che "*la canna infranta, non spezzerà*" né "*spegnerà il lucignolo fumigante*" (Mt 12,20).

Plinio Corrêa de Oliveira ha cercato durante tutta la sua vita i resti, persino i ruderi di civiltà cristiana, dai quali si poteva sperare con fiducia in vista di una rinascita. Questa sua speranza del Regno sociale di Cristo - del resto, analoga a quella di tante anime scelte che l'hanno preceduto come, per esempio, San Luigi Grignon de Montfort, che prevedeva un venturo Regno di Cristo per Maria, ed in perfetta armonia con la promessa della Madonna a Fatima

quando preannuncia il "trionfo" del Suo Cuore Immacolato – questa speranza, insomma, ispira in lui una attenta e continua riflessione, che spiega l'apparente paradosso di una personalità allo stesso tempo molto attiva e molto meditativa, molto militante e molto contemplativa.

Sulla lunga lotta ideologica di Plinio Corrêa de Oliveira, molto è stato detto e scritto. Questo carattere militante gli è valso l'appellativo di "*Crociato del secolo XX*", nell'espressione ben nota del suo biografo, lo storico romano Roberto de Mattei. Anche una recente opera sul leader cattolico brasiliano, "*Una Battaglia nella Notte*" del sociologo delle religioni Massimo Introvigne, mette l'accento già dal titolo stesso su questa sua caratteristica.

L'anima contemplativa di Plinio Corrêa de Oliveira

Meno si conosce dell'uomo di riflessione e di contemplazione; colui che, in momenti di solitudine o nell'atmosfera accogliente di un piccolo salotto, nelle frequenti conversazioni con gruppi o persone che dal Brasile e da tutto il mondo venivano a trovarlo a San Paolo, meditava e discorreva su una vasta quantità di argomenti: dalle caratteristiche morali degli uomini dei diversi popoli e nei diversi periodi storici ai principi di armonia e di ordine riflessi, per esempio, nell'architettura, nell'arte e nella letteratura, ecc.

Plinio Corrêa de Oliveira non era e non ha mai preteso di essere un teologo nel senso dogmatico o morale del termine, pur non velando una profonda ammirazione e venerazione per la sacra teologia nelle sue mirabili spiegazioni sulle verità di fede, sulla grazia, sui sacramenti, sulla forma e struttura divina della Chiesa. Tuttavia egli volentieri si inoltrava nel campo di una riflessione che possiamo ritenere di portata teologica, almeno su due aspetti determinati:

1) innanzitutto, nel contemplare l'universo creato come un grande insieme coeso e armonico destinato a rendere gloria a Dio, anche nei suoi aspetti non strettamente religiosi. E, in questa grande cornice, pensare alla missione della società degli uomini, cioè, la società temporale. Un compito questo che riteneva particolarmente adatto alla sua condizione di fedele laico. Egli definiva questo esercizio come una *contemplazione sacrale dell'universo*, facendo distinzione tra il concetto di "sacro" in quanto relativo a cose o persone direttamente consacrate al culto divino, e il concetto di "sacrale", riferito a quanto, in un modo o nell'altro, riflette le vestigia di Dio Uno e Trino in tutto il creato, come insegnano Sant'Agostino, San Tommaso e San Bonaventura.

2) da questa visione nasce una riflessione che permette di discernere un secondo ambito in cui il pensiero di Plinio Corrêa de Oliveira tocca più nitidamente il campo teologico. Da cultore e professore di storia, egli ha voluto meditare particolarmente sul senso delle vicende dei popoli in funzione di un grande piano di Dio per elevare e salvare l'umanità. Questa contemplazione della storia delle civiltà costituirà una delle sorgenti in cui nutrirà la sua speranza di rinascita sociale del cristianesimo. Così possiamo dire che egli ha coltivato una vera "teologia della storia", come ha spiegato il prof. Roberto de Mattei nella sua menzionata biografia, imparentandola strettamente con quella del grande santo francese Luigi Maria Grignon de Montfort.

Plinio Correa de Oliveira, dal punto di vista della sua vocazione operativa ed intellettuale, si mette in nitida sintonia con le parole di S.S. Pio XII ai partecipanti al Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici, il 5 ottobre 1957: "*I rapporti fra la Chiesa e il mondo richiedono l'intervento di apostoli laici. La consecratio mundi è, in essenza opera degli stessi laici, di uomini che sono coinvolti intimamente alla vita economica e sociale (...)*", un argomento che sarebbe stato ripreso dal decreto conciliare *Apostolicam Actuositatem*. La *consecratio mundi* altro non era per Papa Pacelli che l'operare nel mondo perché si rifletta nella società, nei suoi costumi e leggi, l'ordine naturale stabilito dal Creatore. Anche se, come sappiamo, nel pensiero cattolico e, di conseguenza, in quello del pensatore brasiliano, la società temporale non è scollegata, ma certo nitidamente diversa dalla società spirituale.

Un ordine sgretolato, un ordine da rifare

Nel suo pensiero, Plinio Correa de Oliveira riflette su come, nonostante limiti e difetti che non mancano, nel Medioevo la vita terrena si ordinava in funzione di una visione trascendente, una

sorta di grande sinfonia coesa fra le sue parti. L'inquadramento in una tale architettura è sorgente di calma e temperanza; una prospettiva che andrà sempre più perdendosi nell'agitazione dei tempi moderni.

Infatti, il processo multisecolare di scristianizzazione, che separa la nostra odierna società – dopo le grandi tappe storiche del neopaganesimo rinascimentale, dell'illuminismo e della Rivoluzione francese, del comunismo e della rivoluzione culturale sessantottina – dalla società in cui vissero San Luigi Re e San Francesco d'Assisi, inizia con un taglio drastico in questa visione. Lo spirito rinascimentale abbassa gradualmente il tetto della visione umana, rinchiudendola nel recinto dell'ambito meramente naturale.

Questo processo di secolarizzazione e di scristianizzazione, denominato da Plinio Corrêa de Oliveira *Rivoluzione*, con la R maiuscola, trova la sua causa più profonda nell'esplosione di due passioni umane disordinate e dirompenti: l'orgoglio e la sensualità. Ed esso è alla base della nascita, uno dopo l'altro, di una catena di sistemi ideologici anticristiani, a volte anarchici a volte totalitari, ora permissivi ora autoritari che, a nome del positivismo, del laicismo, del scientismo, del relativismo, ecc., allontanano sempre di più l'uomo dalla visione trascendente della realtà. Paradossalmente quell'uomo che è centro di tutta l'esaltazione moderna, punto di partenza e di arrivo delle nuove concezioni filosofiche, mai è stato tanto umiliato, calpestato e annientato, mai così spinto allo stress e alla depressione, che dalla risultante sociale e storica del processo rivoluzionario, giunto ad un suo apice (e forse, ad un suo esaurimento) nei sistemi totalitari e criminali del secolo XX.

Per il pensatore brasiliano, qualsiasi restaurazione della mentalità cristiana, cioè la più profonda azione che può realizzare la *Controrivoluzione*, non può che passare per il ristabilimento di questa visione ordinante, la quale darà origine a una diversa organizzazione sociale. In *Rivoluzione e Controrivoluzione*, egli ha scritto: "Se la Rivoluzione è il disordine, la Controrivoluzione è la restaurazione dell'Ordine. E per Ordine intendiamo la pace di Cristo nel Regno di Cristo. Ossia, la civiltà cristiana, austera e gerarchica, sacrale nei suoi fondamenti, antiuguagliataria e antiliberalista".

Ma come afferrare più precisamente questa idea di Ordine da restaurare prima nelle anime? Nell'opera recentemente pubblicata in Brasile per il centenario della nascita, si evidenzia come per Plinio Corrêa de Oliveira il nocciolo del problema consiste nel recupero della nozione di due armonie basilari esistenti nella creazione. Da una parte, l'armonia dell'anima umana, che si manifesta nel suo stato d'innocenza primaria (espressione da comprendere nel senso che si dirà in seguito). E, d'altra parte, l'armonia dell'Universo che rinchiude la nozione di sacralità.

"Innocenza primaria", "somma delle età", "felicità di situazione"

La *innocenza primaria*, analizzata nelle sue diverse sfaccettature dall'opera citata, è quella dell'uomo di ogni età che mantiene il suo spirito nello stato naturale di equilibrio e temperanza dal quale è uscito dalle mani del Creatore. Egli possiede rettitudine, è capace di meravigliarsi e si inserisce con naturalezza, senza vanità né pretese, nella grande armonia degli esseri.

Plinio Corrêa de Oliveira non si conforma del tutto con la parola "innocenza". Essa parla etimologicamente solo di incapacità di nuocere. Vorrebbe intenderla in un senso anche positivo. Non si tratta solo dell'incapacità di nuocere, ma anche della capacità di aderire amorosamente a tutto quello che è buono, è vero ed è bello.

La *innocenza primaria* da restaurare, non è soltanto quella del bambino (indubbiamente più portato alla generosità e allo stupore), ma anche quella della persona che riesce a sommare le virtù inerenti ad ogni età: l'entusiasmo idealista della giovinezza, la profondità dell'uomo adulto, l'esperienza e la saggezza di chi non è più giovane, ecc., in un'armonia interna che si estende per tutta la vita. La *Rivoluzione* non di rado incentiva, all'interno delle persone, una sorta di lotta di tappe cronologiche, analoga alla lotta di classi marxista. L'adolescente deve negare il bambino che fu; l'uomo maturo negare l'idealismo giovanile, e via dicendo. La *Controrivoluzione* dovrebbe favorire invece una specie di armoniosa *somma delle età*.

La *innocenza primaria* si contrappone allo spirito dell'uomo egoista che cerca con frenesia e avidità la sua felicità nel potere, nel fare e, soprattutto, nell'avere. Elementi questi che possono conferire piacere ed affermazione sociale, ma che tuttavia non di rado si conquistano nell'agitazione e nella nevrosi. Colui che conserva l'innocenza risultante dalla somma delle età, trova la felicità nella consapevolezza di chi sa che ciò che conta di più è essere sé stessi,

essere veri, d'accordo con la propria natura ed il proprio fine. Così, sentendosi ordinati in funzione di un fine che comunque si realizza, perché trascende le vicende personali, la felicità si può gustare persino durante le prove della vita o in contesti di disagi inevitabili. Ciò spiega la *felicità di situazione* di popoli e uomini che si sono accontentati con molto meno di quanto oggi non possieda il frenetico uomo contemporaneo.

L'innocenza non significa ingenuità né infantilismo. Non significa rimanere emarginati o facili vittime di insidie nella giungla sociale. Nostro Signore Gesù Cristo dice che l'innocenza della colomba si può armonizzare bene con l'astuzia dei serpenti. Egli stesso ci insegna come. L'episodio evangelico in cui, per tendergli un trabocchetto, gli fanno vedere una moneta raffigurante Cesare, fa vedere al prof. Plinio Corrêa de Oliveira uno splendido esempio di innocenza sagace. Nella risposta "*date a Cesare quel che è di Cesare*", ci commenta, "*si vede tutta la sua lealtà, perché la risposta è di una lealtà esimia, anche se contiene una dialettica adeguata per rispondere a un fariseo...C'è quindi nell'innocenza una luce di oro che non diventa tenebra per combattere la tenebra, ma squarcia l'oscurità*".

E, pensando alla conservazione, acquisizione o restaurazione di questo spirito d'innocenza primaria come un pietra basilare per l'edificio del trionfo del Cuore Immacolato di Maria, egli affermava che esso non è affatto uno stato di animo inerte o rassegnato, ma attivo e intraprendente. Esso, concludeva, "*dovrà essere, quindi, la luce e la gloria, la cornice fondamentale dei secoli futuri. Deve illuminare tutta l'umanità, ispirare sistemi filosofici, istituzioni e costumi, deve far nascere scuole di arte e, ancora di più, deve ispirare santi e dare alla Chiesa nuovi e più rutilanti giorni di gloria*".

Contemplazione sacrale dell'universo e della società temporale

Emerge dalle conversazioni di Plinio Corrêa de Oliveira con amici e discepoli che, facendo *pendant* con la sua visione sull'*innocenza primaria* come sorgente di armonia per l'anima, c'era un altro argomento che attirava le sue riflessioni: *l'armonia dell'universo*, contemplato nella sua *sacralità*.

Una delle grandi sventure che comporta il crescendo di frenesia della vita contemporanea è che lascia sempre meno spazio e meno motivazioni per *contemplare*. Cioè, per fare questa cosa che, secondo i mistici, è *guardare con ammirazione*. Il pensatore brasiliano riteneva che l'ammirare costituisce una gioia permanente, una sorta di paradiso fisso per lo spirito. Un bene dal quale i ritmi di vita contemporanei ci escludono sempre di più.

Come detto prima, per lui l'oggetto principale di contemplazione nell'universo è la società temporale, nel suo passato e nel suo presente, nei suoi ambienti, costumi e civiltà. Se i dottori della Chiesa insegnano che in tutto l'ordine dell'Universo ci sono vestigia trinitarie, cioè, riflessi di Dio Uno e Trino, più ancora ci sono questi riflessi negli uomini e nella società degli uomini. Perciò, l'ordine temporale si presta a una visione autenticamente sacrale.

Fatta eccezione della Chiesa, oggetto del suo più grande amore ed entusiasmo, per Plinio Corrêa de Oliveira la società temporale costituiva l'apice della creazione visibile, un'opera prima di Dio. Perché? Perché l'uomo è un essere d'immensa nobiltà chiamato a regnare sul creato. Orbene, così come nel creato, secondo il libro della Genesi, l'insieme delle cose è più eccellente di ogni singola cosa, altrettanto gli uomini organizzati in società possiedono una eccellenza superiore a quella di ogni singolo uomo. E così come ogni uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, è finalizzato a rendergli gloria, così pure la società stabilita sui retti principi dell'ordine naturale è destinata a dare una gloria ancora maggiore a Dio che i singoli uomini. Onde il grande bisogno di seguire da questa prospettiva gli eventi ai quali la società temporale dà e ha dato origine.

L'autore brasiliano riteneva dunque proprio della sua vocazione intellettuale la *contemplazione sacrale* di tutto quanto ci circonda: le famiglie e le città, l'arte, i corpi intermedi e le istituzioni politiche, persino gli animali, i vegetali e gli oggetti materiali, anche nei dettagli, sempre alla ricerca di un senso trascendente ed ordinante. La nozione di un ordine che riflette l'Essere Supremo in tutta la realtà creata è un pilastro della sua riflessione.

Dunque per Plinio Corrêa de Oliveira la *contemplazione sacrale* consisteva fondamentalmente nel guardare, con *ammirazione religiosa*, il mondo temporale. Questa formula potrebbe definire molto la vocazione stessa del prof. Plinio Corrêa de Oliveira e la motivazione più profonda del suo operato.

Come una vocazione laicale può beneficiare anche la Chiesa

Da questa prospettiva egli vedeva anche il beneficio che la stessa società spirituale, la Chiesa, ricava dalla vocazione laicale alla *consecratio mundi*. Indirettamente, difendere il sacrale nel temporale è difendere il sacro nella Chiesa. In effetti, alcuni dei peggiori errori che hanno penetrato la Chiesa, come il progressismo e il liberalismo, provengono dall'ordine temporale. Porvi un argine nel campo temporale ridonda necessariamente in una protezione dell'ordine spirituale. D'altra parte, la Chiesa tenderà naturalmente a scomparire in un ambiente completamente desacralizzato. È dalle file della società temporale che emergono i candidati alla vita ecclesiastica, fenomeno che diverrebbe sempre più raro in una società totalmente secolarizzata.

Il laicismo ed il materialismo edonista sono l'opposto della visione sacrale. Essi postulano l'indifferenza relativistica davanti alla religione, ma pure davanti alla polemica vero-falso, bene-male, bello-brutto. Innalzando soldi, macchine, piacere, sport, un certo concetto di salute, ecc., come nuovi idoli invece che considerarli elementi da dominare in maniera temperante, la società e la vita quotidiana allontanano sempre di più la Chiesa dal proprio orizzonte. Mentre *pari passu* sale nella Chiesa la tentazione di omologarsi al contesto secolarizzato.

Conclusione

Il Medioevo, per Plinio Corrêa de Oliveira, fu per eccellenza l'età della innocenza, nella accezione prima descritta. Esso fu anche penetrato in profondità dal senso del *sacrale*, che dopo si rifugiò nel solo *sacro* della Chiesa. Col Rinascimento si aprì la strada al naturalismo, al positivismo ed alla negazione della speculazione metafisica. Di conseguenza, si venne smarrendo gradualmente il valore dell'innocenza e della contemplazione sacrale. Ad un certo momento, spiega lui, *"fu tagliata la tendenza dell'uomo al trascendente. Egli cominciò a non accettare niente che rimanesse al di fuori dell'Ordine strettamente terreno della natura. Anche quando dipingevano o rappresentavo le scene soprannaturali, i rinascimentali non volevano che rispecchiare la natura"*. Il passo necessario per le successive tappe della Rivoluzione era compiuto.

Per l'autore brasiliano questa interruzione è alla sorgente di un malessere, di un senso di incompletezza, che si va sempre di più accentuando nella convivenza umana e da cui si esce restaurando una diversa visione della vita che sostituisca il caos con l'ordine, la frenesia con la calma, il relativismo con la ricerca dell'assoluto e del trascendente, il laicismo con una visione sacrale di tutta la realtà.

Elementi basilari dunque della contemplazione sacrale sono la pratica fondamentale antiegoistica della *virtù dell'ammirazione* ed il coltivare il senso del *simbolismo*, per cui tutto quanto ci circonda, in un modo o nell'altro, diviene *trasparenza* di una realtà superiore che ci *trascende*. L'apertura alla sublimità del *mistero* è compresa nella ricerca di questa via contemplativa. Dunque: ammirazione, senso del simbolismo e del mistero, apertura alla trasparenza e alla trascendenza, costituiscono i pilastri della restaurazione dell'Ordine sgretolato dal processo rivoluzionario.

Finito di stampare nel mese di Maggio 2009
composizione, impaginazione, stampa e distribuzione
Editoriale Il Giglio
Via Crispi, 36 A – 80121 Napoli
www.editorialeilgiglio.it

